MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80329-1

AUTHOR:

FISCHER, KUNO

TITLE:

IMMANUEL KANT UND SEINE LEHRE

PLACE:

HEIDELBERG

DATE:

1909-1910

Master Negative #

91-80329-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

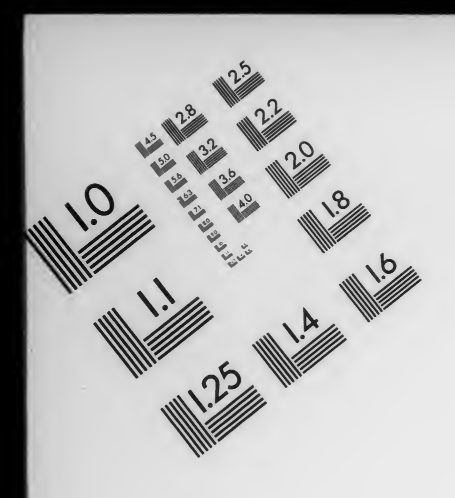
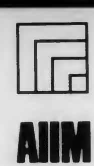
Fischer, Kuno, 1824-1907.
Immanuel Kant und seine lehre... 5. aufl.
Heidelberg, Winter, 1909-1910.
2 v. 23 cm. (In his Geschichte der neuern philosophie. 5. aufl. 4.-5. bd.)

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 11/27/91 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

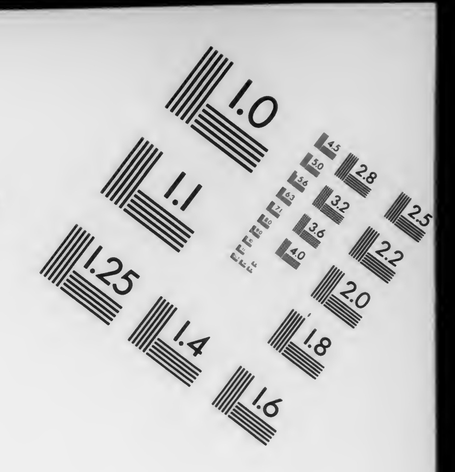



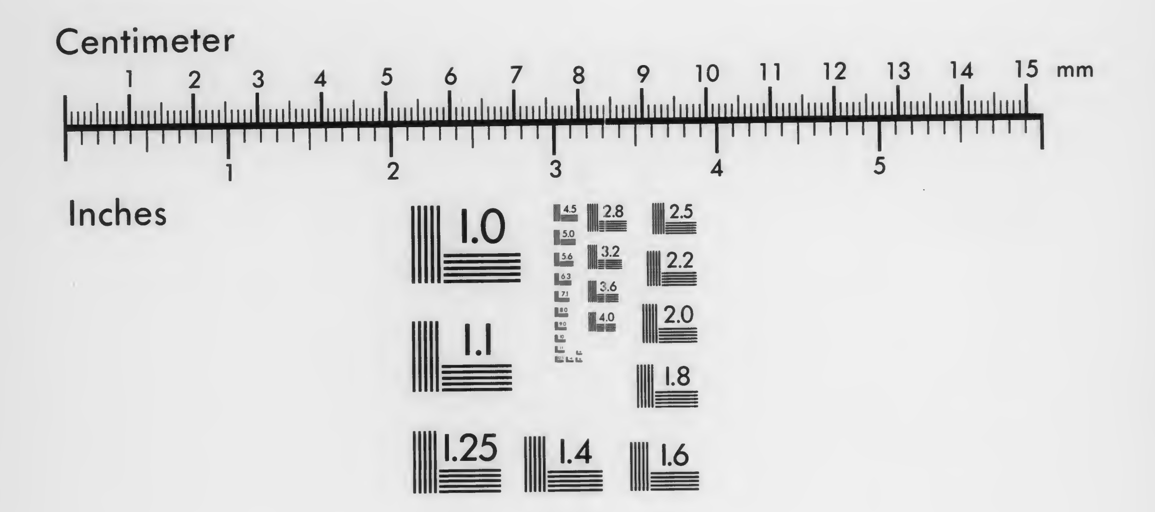
AIIM

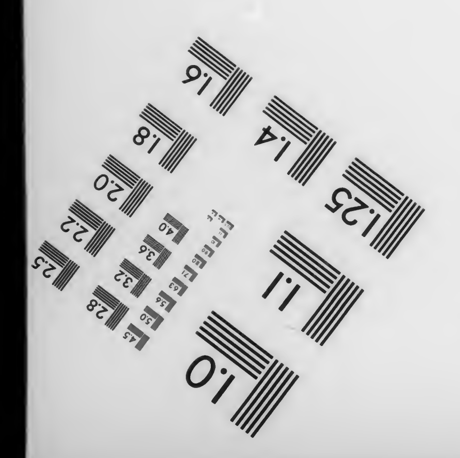
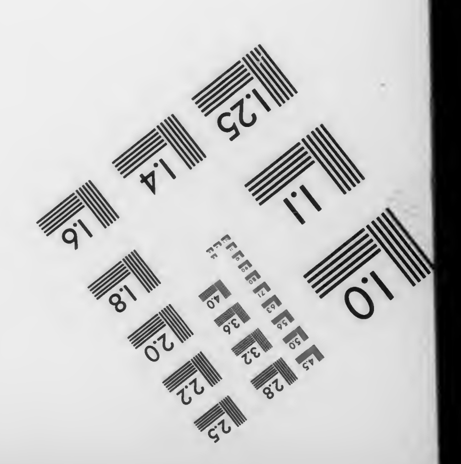
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

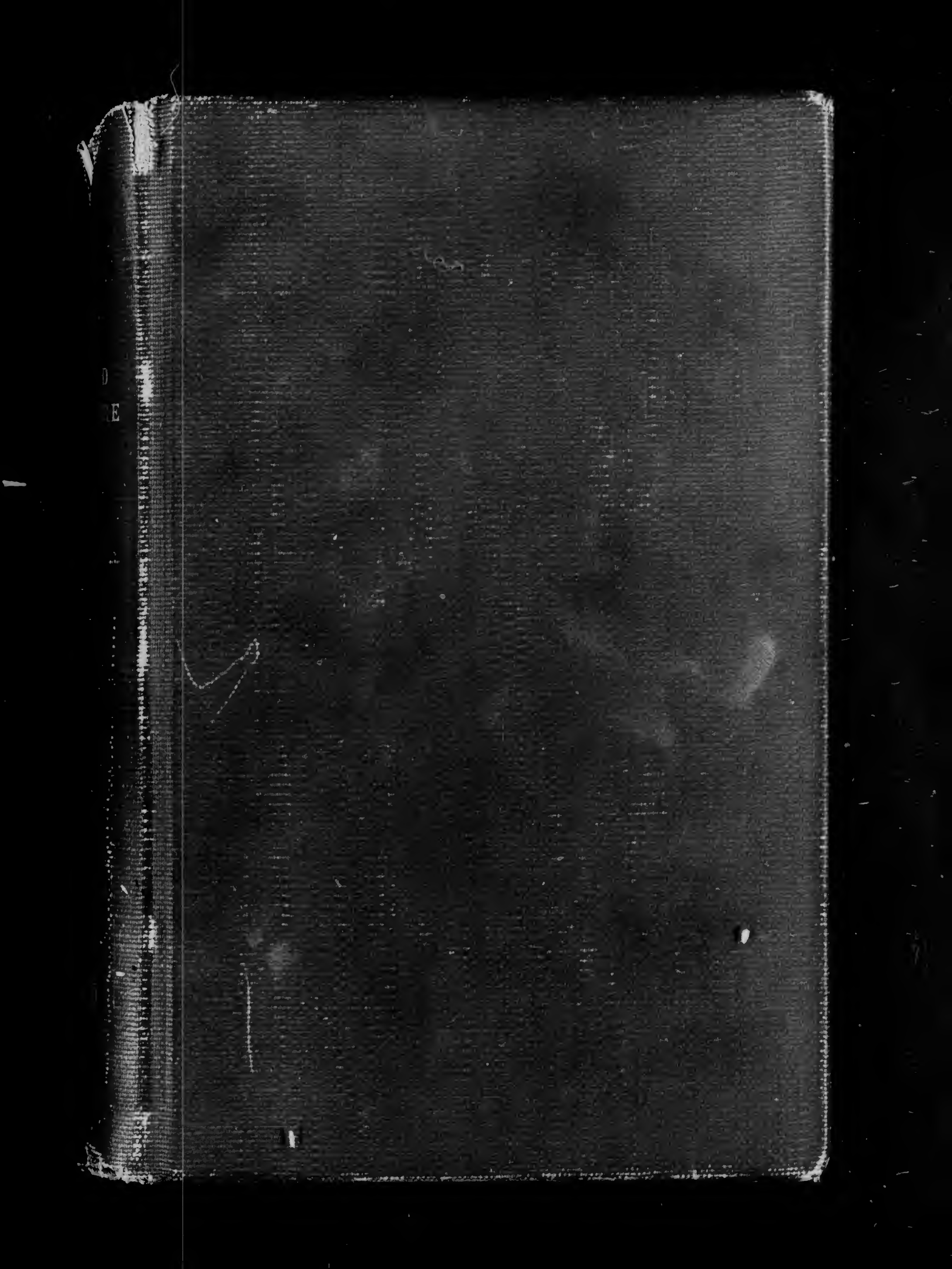
301/587-8202

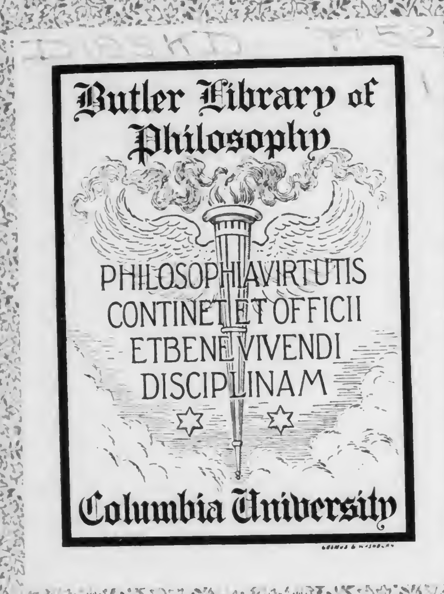




MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.




Butler Library of Philosophy
PHILOSOPHIA VIRTUTIS CONTINET ET OFFICII ET BENE VIVENDI DISCIPLINAM
Columbia University

Geschichte

der

neuern Philosophie.

Von

Kuno Fischer.

Vierter Band.

Immanuel Kant und seine Lehre. I. Teil.

Fünfte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1909.

Immanuel Kant

und

seine Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Erster Teil.

Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie.

Fünfte Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1909.

Verlags-Nr. 319.

Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.

Kant.

Vorbemerkung.

Die Herausgabe der Geschichte der neuern Philosophie erfolgt, nachdem Kuno Fischer am 5. Juli 1907 gestorben ist, unter dankenswerter Beratung von Herrn Geheimerat Professor Dr. W. Windelband.

Unser Bestreben wird dahin gehen, das Werk Kuno Fischers als künstlerisches Ganzes zu erhalten. Daher soll der Text nur Veränderungen erfahren, welche sich als Berichtigungen von Druckfehlern oder als Richtigstellung von Tatsachen, Daten und Zitaten ausweisen. Ein Anhang wird die erforderlichen Hinweise auf solche neueren Veröffentlichungen enthalten, welche zur Ergänzung des Textes geeignet sind. Außerdem wird ein Namenregister über die biographischen, philosophiegeschichtlichen und literaturhistorischen Beziehungen hinzugefügt werden.

Der vierte Band ist nach diesen Grundsätzen von Herrn Dr. Arnold Ruge (Heidelberg) bearbeitet worden. Dem fünften Band wird bei Gelegenheit einer Neuauflage das Register für beide Kant-Bände beigefügt werden.

Die Hinzufügung des Mottos erfolgte auf Grund einer Anordnung Kuno Fischers.

Heidelberg, im April 1909.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Aus der Vorrede zur vierten Auflage.

Als ich in der Mitte des Jahrhunderts meine akademische Lehrtätigkeit begann, hatten die philosophischen Interessen und Studien in Deutschland seit der Epoche Kants wohl ihren niedrigsten Stand erreicht. Die eigene Lebens- und Widerstandskraft schien bis auf die Neige verzehrt, und der feindliche, in seltsamer Vereinigung gemeinsame Druck der kirchlichen Mächte und einer völlig materialistisch und empiristisch gesinnten Wissenschaft war der stärkste.

Meine letzte Vorlesung in Heidelberg und meine erste in Jena hatten zu ihrem Gegenstande die Kritik der reinen Vernunft, und es ist mir unvergessen geblieben, wie damals in Heidelberg, während ich über Kant las, in der benachbarten Jesuitenkirche unter ungeheurem Zulauf die Mönche ihre Missionspredigten hielten.

Im Jahre 1860, dem Todesjahre Schopenhauers, war die erste Auflage dieses Werkes erschienen. Welchen Einfluß dasselbe auf den Gang der philosophischen, insbesondere auf die sehr bemerkenswerte, fast plötzliche Wiederbelebung der kantischen Studien ausgeübt hat, bezeugen nicht bloß seine erneuten Auflagen, sondern zahlreiche Stimmen der Anerkennung von Freund und Feind, von gleichdenkender wie von gegnerischer Seite. Ich darf darüber schweigen, da andere reden und geredet haben.

Dankbar und freudig bewegt, nenne ich aus jüngster Zeit die Stimme eines mir wohlgesinnten, mit meinem Wesen und meiner Lehrart aus eigener Erfahrung vertrauten Mannes, der zu meinem fünfzigjährigen Doktorjubiläum mich mit einer Schrift begrüßt hat, worin er meine langjährige Wirksamkeit als philosophischer Lehrer

und Schriftsteller, insbesondere auch die zeitgemäße und fortwirkende Bedeutung dieses Werkes geschildert hat: *Wilhelm Windelband*, Professor der Philosophie an der Universität zu Straßburg, die unter seinem Rektorat im April dieses Jahres das fünfundzwanzigjährige Jubiläum ihrer deutschen Wiedergeburt gefeiert hat. Seine Schrift führt den prägnanten Titel: „*Kuno Fischer und sein Kant*".[1] Es gibt eine ebenso bezeichnete Schrift, welche in der Vergangenheit liegt und in einer anderen Gegend der Philosophie ihren Ursprung hatte.[2]

Es ist mir eine angenehme Pflicht, der *Redaktion* der „*Kantstudien*", welche Windelbands Schrift sowohl veranlaßt und veröffentlicht als auch im eigenen Namen mir die Aufmerksamkeit und Ehre ihrer Beglückwünschung erwiesen hat, meinen gebührenden und herzlichen Dank an dieser Stelle abzustatten.

Ich habe lebhaft beklagt, daß die neue Gesamtausgabe der Werke Kants, welche die Kgl. Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin seit Jahren in Aussicht und Angriff genommen hat, noch nicht erschienen ist, um dieser neuen Auflage meines Werks zur Benützung und Grundlage dienen zu können. Auch habe ich vergeblich gesucht, einen Einblick in die vorhandene Sammlung der Briefe von und an Kant zu gewinnen.

Glion im Waadtlande, den 28. August 1897.

Kuno Fischer.

[1] Kuno Fischer und sein Kant. Festschrift der Kantstudien zum 50. Doktorjubiläum Kuno Fischers von Dr. Wilhelm Windelband. Hamburg 1897.
[2] Kuno Fischer und sein Kant. Von Adolf Trendelenburg. Leipzig 1869.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Entstehung der kritischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Dreizehntes Kapitel.

Vierzehntes Kapitel.

Fünfzehntes Kapitel.

Zweites Buch.

Die Grundlegung der kritischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Dreizehntes Kapitel.

Vierzehntes Kapitel.

Fünfzehntes Kapitel.

Sechzehntes Kapitel.

Anhang.

Erstes Buch.

Entstehung der kritischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Die Epoche der kritischen Philosophie.

I. Die neue Stellung der Philosophie.

1. Spekulation und Erfahrung.

Bevor wir in die Entwicklungsgeschichte Kants und seiner Lehre eingehen, versuchen wir, soweit es der Standpunkt der Einleitung gestattet, einen Vorblick auf den Charakter, die Bedeutung und Tragweite seiner Epoche zu gewinnen. Auf einem noch unbetretenen Wege sucht Kant die Philosophie von Grund aus zu erneuern, denn er fand, daß ihre Erkenntnisgebäude hinfällig und erschüttert waren. Die Art, wie er seine Aufgabe faßte, ist der Punkt, auf den es ankommt; gerade in dieser Fassung sah er selbst den ersten eigentümlichen Grundzug seines Werkes. Vor ihm wollte alle Spekulation eine Erklärung der Dinge sein, jede strebte in ihrer Weise nach einem Weltsystem und gab einen mehr oder weniger ausgeführten Entwurf, welcher das All der Erscheinungen umfaßte. Solange es nun neben einer solchen universellen Erkenntnis noch keine besonderen, in die Einzelgebiete der Dinge verzweigten Wissenschaften gab, herrschte die Philosophie ohne mächtige Widerrede und erstreckte sich über ein weites Reich, dessen Provinzen herrenlos waren. Aber sobald die besonderen Wissenschaften sich einstellten und jene Provinzen anbauten, erhoben sich in immer stärkerer Zahl die Gegner, welche der Philosophie mit der Herrschaft auch das Recht der Existenz streitig machten. Im Altertum hatte die Metaphysik, im Mittelalter die Theologie, welche deren Stelle vertrat, gut reden, denn die beobachtenden Wissenschaften waren noch unmündige und unreife Kinder. Durch die Entdeckungen,

welche die Epoche der neuen Zeit ausmachten und unsere Weltanschauung auf allen Gebieten umgestalteten, wurden sie groß; die Spezialforschung erstarkte; in demselben Maß als in dem Gebiete der menschlichen Erkenntnis die Territorialhoheit zunahm, sank das kaiserliche Ansehen der Philosophie, und sollte ihr Reich nicht zugrunde gehen, wie weiland das römisch-deutsche, so mußte sie sich eine neue, feste, von seiten der Erfahrungswissenschaften anerkannte und unbestreitbare Stellung erobern.

Sie war überflüssig, wenn sie nur den Doppelgänger der Erfahrungswissenschaften machte und nachsprach, was diese entdeckt und erkannt hatten; sie war vom übel, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung dieselben Gegenstände ergründen wollte und mit unsicheren oder falschen Spekulationen sicheren Ergebnissen widersprach: sie mußte der Erfahrung aus dem Wege gehen und durfte sie nie aus dem Auge verlieren: sie mußte zunächst das Feld der Erfahrungsprobleme, das Feld der Erkenntnis der Dinge verlassen und die Möglichkeit der Erfahrung selbst, die Möglichkeit der Erkenntnis der Dinge überhaupt zu ihrem Problem nehmen, aus dessen Lösung sich die neue Weltansicht ergab. Dies war der einzige, notwendige, von dem Erkenntnisberuf des menschlichen Geistes geforderte Ausweg. Man sieht sogleich, wie in der Reform der Philosophie, welche Kant begründen sollte, das Verhältnis der Philosophie zur Erfahrung eine der Grundfragen ausmachen mußte, die den Charakter und die Richtung seiner Lehre entschieden.

2. Die kritische Frage.

Die Grundfrage heißt nicht: wie sind die Dinge und ihre Erscheinungen möglich, jene Tatsachen, deren Inbegriff man Natur oder Wirklichkeit nennt? Sondern sie heißt: wie ist die Tatsache der Erfahrung und der Erkenntnis der Dinge überhaupt möglich? So wenig die Erfahrung sich selbst Gegenstand ist und sein kann, so wenig kann diese Frage durch die Erfahrung gelöst werden. So notwendig sie gelöst werden muß, so notwendig ist eine wissenschaftliche, von der Erfahrung unterschiedene und doch unverwandt auf dieselbe gerichtete Untersuchung. Hier nahm Kant seinen Standpunkt: auf diesen Punkt stellte er die Philosophie und brachte einfach genug das Ei zum Stehen, was vor ihm so viele Hände versucht hatten, aber das Ei war immer wieder umgefallen.

Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis war als solche nicht neu; es gab in der Geschichte der Philosophie Erkenntnistheorien die Menge. Man hatte vor Kant in der alten wie neuen Zeit diese Frage oft genug gestellt und untersucht, aber stets so beantwortet, daß die Bedingungen, woraus die Tatsache unserer Erkenntnis hervorgehen sollte, bei Licht besehen, selbst schon das volle Faktum der Erkenntnis waren, wenn auch in der einfachsten Gestalt. So war die fragliche Tatsache nicht erklärt, sondern vorausgesetzt, gleichviel ob diese Voraussetzungen in dem Faktum angeborener Ideen oder sinnlich gegebener und verknüpfter Eindrücke bestanden, gleichviel ob diese Verknüpfung der Eindrücke Kausalzusammenhang oder Sukzession genannt wurde. Die Philosophen vor Kant erklärten die Erkenntnis durch eine Art Erkenntnisstoff, wie vordem die Physiker die Wärmeerscheinungen durch den Wärmestoff oder die Verbrennung durch das Phlogiston. So blieb die Tatsache der menschlichen Erkenntnis unerklärt, und da die gemachten Voraussetzungen nicht zufällig waren, sondern aus der Beschaffenheit und Richtung ihrer Systeme notwendig folgten, blieb sie auch unerklärlich. Sie galt als ein Dogma, welches selbst die Skeptiker trotz aller Verneinung bestehen ließen und brauchten.

Diesen dogmatischen Zustand der Philosophie durchschaute Kant und machte ihm mit der sehr einfachen und einleuchtenden Forderung ein Ende: daß die Bedingungen zur Erkenntnis und Erfahrung nicht selbst schon Erkenntnis oder Erfahrung sein dürfen, sondern derselben vorausgehen müssen, wie in der Natur die Ursachen den Wirkungen. Es ist ein großer Unterschied zwischen dem, was über unsere Erkenntnis hinausgeht oder dieselbe übersteigt (transzendiert), und dem, was ihr vorausgeht und von Kant mit dem Wort «a priori» oder „transzendental" bezeichnet wurde: das erste liegt jenseits unseres Erkenntnishorizontes, das letztere diesseits. Auf dieses Diesseits der Erfahrung richtet sich die kantische Untersuchung; in dieser Richtung ist sie neu und von aller früheren Philosophie unterschieden: sie verhält sich zu den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis nicht voraussetzend, sondern untersuchend, prüfend, sichtend, das heißt nicht dogmatisch, sondern kritisch. In dem kritischen Geist seiner Untersuchung und Lehre liegt die epochemachende Tat.

3. Das kritische Zeitalter.

Um die Bedeutung und Tragweite dieser Epoche richtig zu würdigen, ist es gut, sich gleich hier die Frage zu beantworten: was heißt überhaupt kritisch denken, abgesehen von der eigentümlichen Fassung des kantischen Problems? Man kann sich zu allen Objekten dogmatisch oder kritisch verhalten: dogmatisch, wenn man sie als gegeben voraussetzt und ihre vorhandenen Eigenschaften erkennt; kritisch, wenn man die Bedingungen untersucht, woraus sie und ihre Beschaffenheiten hervorgehen, das heißt ihre Entstehung erforscht und ihre Entwicklungszustände verfolgt. Die Entstehung und Entwicklung der Objekte sind die Probleme des kritischen Denkens; die entwicklungsgeschichtliche Vorstellung der Dinge ist dessen Arbeit und Frucht. Wenn wir das Weltgebäude als gegeben und fertig annehmen und die Gesetze seiner vorhandenen Einrichtung zu erkennen suchen, so verhalten wir uns zur Sache dogmatisch; kritisch dagegen, wenn es sich um die Frage handelt: wie ist das Weltall entstanden und aus welchen Veränderungen ist sein gegenwärtiger Zustand allmählich hervorgegangen? Ebenso steht es mit der Betrachtung der Erde und alles irdischen Lebens in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Formen und Arten, mit der Betrachtung der Menschheit und ihrer Rassen, der Völker und ihrer Geschichte, der Religionen und Religionsurkunden, der Dichtung und Kunst, mit einem Wort der gesamten Kulturwelt. Ich brauche bloß die Namen Kant und Laplace, Lamarck und Darwin, Fr. A. Wolf und G. Niebuhr, D. Fr. Strauß und F. Chr. Baur u. a. zu nennen, um den Anblick eines Jahrhunderts hervorzurufen, welches von allen Seiten auf den Wegen kritischer Forschung der entwicklungsgeschichtlichen Weltansicht zustrebt. Ich spreche nicht von diesem oder jenem Ergebnis der Forschung, sondern von der kritischen Geistesrichtung, in welche auch die Gegner eingehen müssen, um die Resultate, denen sie abgeneigt sind, zu bekämpfen. Jede unserer wissenschaftlichen Größen seit den Tagen Lessings darf als ein Beispiel gelten, wie man sich im Erkennen der Dinge kritisch verhält; auf dem Gipfel steht Kant, weil er sich zum Erkennen selbst kritisch verhielt und dadurch der philosophische Begründer eines Zeitalters wurde, welches man mit Recht das kritische genannt hat. Darin liegt die Bedeutung und Tragweite seiner Epoche, welche in dieser Geltung niemals ausgelebt werden kann.

II. Die kritische Philosophie.

1. Vernunftkritik und Sinnenwelt.

Die Bedingungen, die aller Erfahrung vorausgehen und deren erzeugende Faktoren sind, können nicht selbst Erkenntnis, sondern nur Erkenntnisvermögen sein, bloße Vermögen, welche Kant unter dem Namen „reine Vernunft" zusammengefaßt und zum Gegenstand seiner Erforschung gemacht hat. Daher bildet die „Kritik der reinen Vernunft" das eigentliche Thema seiner Entdeckungen und die Grundlage seines Systems. Aus der Fassung der Aufgabe läßt sich schon eine Vorstellung ihres Umfangs gewinnen, der über den Bezirk aller früheren Erkenntnistheorien weit hinausgeht. Ich muß zur einleitenden Charakteristik des kantischen Werkes meinen Lesern diese Tragweite der Aufgabe vor Augen stellen und werde später noch oft und nachdrücklich auf diese Sache zurückkommen, deren Nichtbeachtung oder Nichtverständnis die Einsicht in den Geist der kantischen Lehre völlig verhindert.

In den Bedingungen zur Erfahrung liegt die Möglichkeit der letzteren. Ohne die Möglichkeit der Erfahrung gibt es auch keine Gegenstände möglicher Erfahrung, keine Erfahrungsobjekte, keinen Inbegriff derselben, den wir mit dem Worte Sinnenwelt bezeichnen. Daher muß in einem gewissen Sinn die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung, nach der Entstehung der Erkenntnis, zusammenfallen mit der Frage nach der Entstehung der Sinnenwelt. Die kantische Philosophie muß bei der Art, wie sie ihre Aufgabe gefaßt hat, einen Gesichtspunkt fordern und ergreifen, unter welchem die Sinnenwelt nicht mehr als etwas Gegebenes, sondern als etwas kraft der Vernunft Hervorgebrachtes erscheint: einen Gesichtspunkt, unter dem die Entstehung der Sinnenwelt aus den Bedingungen der Vernunft und ihrer Tätigkeit einleuchtet.

2. Kant als der Kopernikus der Philosophie.

Jetzt erst erkennen wir die ganze Kluft zwischen der dogmatischen und kritischen Denkweise und die ungemeine Geistesanstrengung, welche die Entdeckungen und das Verständnis der letzteren fordern. Die Schwierigkeiten, welche neue Lebens- und Erkenntniszustände zu überwinden haben, sind allemal so groß, als der Abstand beider von dem gewohnten Gange des Lebens und Bewußtseins. Sie er-

scheinen in der hartnäckigsten Stärke, wenn wir genötigt werden, den natürlichen und gleichsam eingewurzelten Gesichtspunkt unserer Vorstellungen aufzugeben. So verhält es sich mit der kritischen Denkart gegenüber der dogmatischen.

Ich will die Schwierigkeiten, um die es sich handelt, durch eine Vergleichung, welche mit unserer Sache eine tiefere als nur bildliche Verwandtschaft hat, zu verdeutlichen suchen. Unter dem natürlichen Gesichtspunkt, auf den wir uns gestellt finden, erscheint uns das Weltgebäude als ein vorhandenes, gegebenes Objekt, als ein Kugelgewölbe, in dessen Mittelpunkt die Erde ruht, um welche Himmel und Sonne, Mond und Planeten in verschiedenen Umlaufszeiten ihre Kreise beschreiben. Auf dieser Grundanschauung ruht die alte Astronomie, die in ihrem Fortgange zur Auseinandersetzung der gegebenen Phänomene, der gemeinsamen und eigentümlichen Umläufe der Weltkörper einer künstlichen Sphärenmaschinerie, zur Erklärung des scheinbar verwickelten Planetenlaufes jener ptolemäischen Annahme der Epizykeln bedurfte, die am Ende doch nicht ausreichten, um die Tatsachen der planetarischen Bewegungserscheinungen aufzulösen. Die Phänomene blieben unerklärt.

Kopernikus durchschaute den unhaltbaren Zustand der alten Astronomie und die Wurzel ihres Irrtums: er lag in der geozentrischen Vorstellung. Um die Planetenwelt zu verstehen, mußte dieser natürliche Gesichtspunkt der ersten, sinnlich nächsten Betrachtung aufgegeben und der heliozentrische ergriffen werden, von dem aus der menschliche Geist die Erde in seinen Horizont faßt, unter den Planeten entdeckt und auf seinen irdischen Standort herabsieht. Jetzt leuchtet ein, daß der Erdbewohner die Achsendrehung und Zentralbewegung des eigenen Weltkörpers nicht wahrnimmt, daß aus dieser Nichtwahrnehmung, diesem Nichtwissen der eigenen Tätigkeit jener notwendige Schein hervorgeht, der uns den täglichen Umschwung des Firmaments, die jährliche Bewegung der Sonne um die Erde und die Unregelmäßigkeiten im Lauf der Planeten, die mit der Erde dasselbe Zentrum umkreisen, sehen läßt: das kopernikanische System widerlegt und stürzt das ptolemäische, es erkennt dessen Grundirrtum und erklärt aus dem geozentrischen Standpunkt alle jene scheinbaren Bewegungen, die demselben als unumstößliche Tatsachen des Augenscheins gelten und

gelten müssen; es setzt an die Stelle künstlicher und unzureichender Hypothesen die einfachste und naturgemäßeste Lösung. Wie sich in der Astronomie das kopernikanische System zum ptolemäischen, wie sich in der Vorstellung der Planetenwelt der heliozentrische Standpunkt zum geozentrischen: so verhält sich überhaupt die kritische Betrachtungsweise zur dogmatischen, der transzendentale Gesichtspunkt zum natürlichen.

Unwillkürlich gibt uns das Beispiel und die Lehre des Kopernikus einen bedeutsamen Fingerzeig. Wie es sich mit unserer Vorstellung der Körperwelt im Großen, des Planetensystems im Besonderen verhält, so kann und wird es sich wohl mit der Sinnenwelt im Ganzen verhalten. Es ist vorauszusehen, daß ähnliche Grundirrtümer ähnliche Folgen haben werden: daß wir, unbewußt der eigenen Geistestätigkeit in der Ausbildung unserer gesamten sinnlichen Vorstellungswelt, diese letztere für ein gegebenes Objekt nehmen und das eigene Tun für den Zustand und die Eigenschaften der Dinge außer uns halten, wie wir im Universum statt der Bewegung des eigenen Weltkörpers die Bewegungen und Bewegungszustände fremder Weltkörper erblicken, weil wir die des unsrigen nicht wahrnehmen. Eine ähnliche Selbsttäuschung, als welche der geozentrische Standpunkt mit sich führt, beherrscht unsere gesamte Weltvorstellung und bedarf, um erleuchtet und in ihrer Geltung zerstört zu werden, einer ähnlichen Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis, nur daß ihre Grundlagen weit umfassender und verborgener, deshalb schwieriger zu entdecken und erforschen sind, als die unserem kosmischen Wohnort anhaftende Wurzel des geozentrischen Irrtums.

Um die Ordnung der Planetenwelt und in ihr die Bewegung der Erde zu erkennen, mußte Kopernikus den heliozentrischen Standpunkt in die Astronomie einführen. Um die Ordnung der Sinnenwelt und in ihr unsere eigene Vernunfttätigkeit zu erkennen, mußte sich die Philosophie auf den kritischen (transzendentalen) Standpunkt erheben, von dem aus die Welt aller Erscheinungen in Raum und Zeit erblickt wird. Wie sich der heliozentrische Standpunkt zum menschlichen Wohnort, so verhält sich der kritische zur menschlichen Vernunft; der Erkenntnishorizont des ersten reicht so weit als das Gebiet der Weltkörper, der des andern so weit als Raum und Zeit, als die Vernunft und ihre Grenzen. Kant wurde der

Kopernikus der Philosophie und wollte es sein. Unsere Vergleichung ist ihm aus Seele und Mund gesprochen, er hat sein Werk gern und wiederholt mit dem des Kopernikus verglichen, wie Bacon das seinige mit dem des Kolumbus.[1]

3. Kant und Sokrates.

Wir haben vorhin den Unterschied der dogmatischen und kritischen Denkweise so ausgedrückt, daß dort die Objekte als gegeben vorausgesetzt sind, hier dagegen gefragt wird: wie sind sie entstanden? Nun ist klar, daß in unserer Vernunft kein Objekt erscheinen und zustande kommen kann, ohne unsere eigene erzeugende Tätigkeit. Daher ist die Ansicht, nach welcher die Dinge uns von außen gegeben sind, nur möglich, wenn man die eigene hervorbringende Tätigkeit nicht einsieht, nicht kennt oder vergißt. Der Zustand der Unbewußtheit oder Selbstvergessenheit charakterisiert den Dogmatismus der Denkart. Nicht wissen, was man tut, und deshalb das eigene Produkt für ein fremdes ansehen: darin besteht und daraus erklärt sich alles dogmatische Verhalten.

Entspringt jene Tätigkeit tiefer als unser Bewußtsein oder, was dasselbe heißt, geht sie dem letzteren vorher, so geschieht sie unbewußt, und die dogmatische Ansicht der Objekte ist dann die natürlichste Sache der Welt: sie ist die erste und nächste Vorstellungsart, deren Widerlegung nur möglich ist, wenn die unbewußte Produktion erleuchtet und ins Bewußtsein erhoben wird. Darin besteht eine der schwierigsten Aufgaben des kritischen Denkens. Ist die erzeugende Tätigkeit eine bewußte, so kann sie nur durch einen völligen Mangel an Selbstbesinnung in Vergessenheit kommen, aber die Folge wird die gleiche sein: wir werden im Zustande einer solchen Selbstvergessenheit das eigene Werk für ein fremdes ansehen, nur daß in diesem Fall sogleich die Torheit der dogmatischen Vorstellung in die Augen springt. Niemand findet die geozentrische Weltanschauung, bevor deren Ungrund erkannt war oder ist, töricht, aber jeder lacht über den Mann, welcher sich nicht genug darüber wundern konnte, daß man entdeckt habe, wie die Sterne heißen. Und doch ist der erste Irrtum ebenso dogmatisch als der zweite, sie

[1] Vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie. Bd. I. 4. Aufl. (1897). Einl. Kap. VII. S. 113–117.

folgen beide notwendig aus dem Nichtwissen des eigenen Tuns, nur daß wir die Erdbewegung nicht wahrnehmen können, wohl aber wissen, daß alle Namengebung ein Werk menschlicher Erfindung ist. Wer dies nicht weiß oder vergißt, dem müssen die Namen der Sterne als ein fremdes Produkt, als von außen gegeben, gleichsam als die Signatur der Sterne selbst erscheinen, und dann hat er freilich Recht sich über die teleskopische Entdeckung derselben zu wundern.

Das Nichtwissen des eigenen Tuns ist der innerste Grund alles dogmatischen Verhaltens, aller Selbsttäuschung, Verblendung und Torheit, auch in der Wahl unserer Lebensziele und Lebensrichtung. Das Wissen des eigenen Tuns ist die durchgängige Aufgabe des kritischen Denkens, der Weg der Selbsterkenntnis und Selbstbesinnung, gerichtet auf das Ziel echter Wissenschaft und Lebensweisheit. Man hat Kant wohl mit Sokrates verglichen: in dem eben ausgesprochenen Charakter liegt der Vergleichungspunkt. Selbsterkenntnis, Wissen des eigenen Tuns in Absicht auf Lebensweisheit war das Thema, womit Sokrates im Altertum, Kant in der neuen Zeit die Epoche der Philosophie gemacht hat. In der Hervorhebung dieser Aufgabe sind sie einander ähnlich, in der Art der Lösung grundverschieden.

III. Dogmatische und kritische Philosophie.

1. Die Voraussetzung der kritischen.

Wir haben das Verhältnis der dogmatischen und kritischen Denkart in einer Weise erörtert, daß aus dem Gegensatz beider auch ihr notwendiger Zusammenhang erhellt. Unsere Weltvorstellung ist unbewußt entstanden und darum von Geburt dogmatisch: auf diesem Punkt steht und beharrt das natürliche Bewußtsein, auf dieser Grundanschauung ruht die dogmatische Philosophie, die ihre Systeme in allen möglichen Richtungen ausgebildet und erschöpft haben muß, bevor der kritische Umschwung eintreten kann. Daher ist es nicht befremdlich, daß sich der Zeitpunkt des letzteren so spät erfüllt, nachdem in dem Ideengange der Menschheit mehr als zwei Jahrtausende abgelaufen waren. Die dogmatische Philosophie ist die entwicklungsgeschichtliche Voraussetzung der kritischen, wie das ptolemäische System die des kopernikanischen.

Es gibt in dem Entwicklungsgange jedes Menschen, auch derer, die zu den höchsten wissenschaftlichen Entdeckungen berufen sind, ein Lebensalter, worin das dogmatische Verhalten das völlig naturgemäße ist und das kritische geradezu unmöglich. Man muß eine Fülle von Objekten kennen gelernt und einen Reichtum von Vorstellungen erworben haben, um ein Interesse an ihrer Erzeugung fassen und die Frage stellen zu können: wie sind diese Objekte entstanden? Wenn dem Kinde eine Geschichte erzählt wird, welche es mit Begierde und Spannung anhört, um sein Vorstellungs- und Einbildungsbedürfnis zu sättigen, so fällt es ihm nicht ein zu fragen: woher diese Geschichte? Wer ist ihr Gewährsmann und Urheber? Es fragt wohl, ob die Geschichte auch wahr sei, aber nicht aus irgendeinem Interesse der Erkenntnis, sondern weil es diese Wahrheit wünscht, denn die wirkliche Begebenheit macht auf die Phantasie des Kindes einen ganz anderen und weit stärkeren Eindruck als die erfundene. Um einen solchen Eindruck ist es dem Kinde zu tun, wenn es gläubig einer Erzählung lauscht, keineswegs um eine Prüfung, die seinen Glauben erschüttern könnte. Daher ist es gleich und gern zufrieden, wenn ihm versichert wird, die Sache sei wahr. Aus eben demselben Grunde fordert in religiösen Dingen der kindliche, darum auch der volkstümliche Glaube die Wirklichkeit der heiligen Geschichte und empfindet jede Abminderung der historischen Realität als eine Abschwächung des erhabenen Eindrucks und einen Verlust des Glaubens.

Bei dem Anblick eines Bildes ist unser erstes Interesse ganz und ausschließend auf den stofflichen Inhalt gerichtet; das Kind will wissen, was dargestellt ist, wenn ihm ein Bild, z. B. die Madonna Raphaels, gezeigt wird. Es fragt nicht: echt oder unecht? Kopie oder Original? Meister oder Schule? Solche Fragen kritischer Art liegen völlig außer seinem Sinn und Horizont, sie setzen Vorstellungen voraus, welche das Kind nicht hat und haben kann. Das Beispiel lehrt, wie notwendig und unentbehrlich in der Ausbildung unserer Vorstellungswelt das dogmatische Verhalten ist, wie ungereimt und lächerlich die Forderung wäre, von vornherein kritisch zu denken. Ebenso notwendig und unentbehrlich ist die dogmatische Philosophie im Ideengange der Menschheit; ebenso unmöglich ist die kritische im Beginn der philosophischen Weltbetrachtung.

2. Das Objekt der kritischen.

Und nicht bloß die Voraussetzung, sondern der Gegenstand selbst des kritischen Denkens ist unsere Erkenntnis der Dinge in ihrer gleichsam angeborenen dogmatischen Verfassung. Die Tatsache der Erkenntnis muß vorhanden sein, bevor und damit die Möglichkeit und Berechtigung derselben erforscht wird; sie muß gegeben, auf reflexionslosem, unkritischem Wege entstanden sein, um die Frage hervorzurufen: wie ist sie gegeben? Die kritische Philosophie verhält sich demnach zu unserer natürlichen (dogmatischen) Erkenntnis der Dinge, — die letztere in ihrem ganzen Umfange genommen, der auch die dogmatische Philosophie in sich schließt, — wie die Physiologie zum Leben, die Optik zum Sehen, die Akustik zum Hören, die Grammatik zum Sprechen u. s. f.

Durch eine falsche Umkehrung der Dinge könnte man leicht der kritischen Philosophie eine Torheit zuschreiben, welche dem Unsinn gleichkäme: als ob sie meinte oder meinen müßte, daß mit der Erkenntnis der Dinge zu warten sei, bis sie mit der Erklärung und Begründung derselben ins reine gekommen; daß man erst ergründen müsse, wie man erkennt, bevor man sich mit dem Erkenntnisvermögen in den Strom der Dinge wagt! Dann freilich würde Kant, wie Hegel gespottet, dem törichten Manne gleichen, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen gelernt. Um in demselben Bilde die Sache richtig auszudrücken, so verhält sich Kant zu unserem natürlichen Erkennen, nicht wie zum Schwimmen jener Tor, sondern Archimedes!

Die Reihenfolge unserer Wahrnehmungs- und Erkenntniszustände ist einleuchtend: erst das natürliche Sehen, dann die Optik, dann das unterrichtete, urteilende, kritische Sehen, wobei wir uns aller unvermeidlichen, optischen Täuschungen, aller Trugbilder des Augenscheins wohl bewußt sind; das natürliche Sehen ist der Gegenstand, das kritische die Folge der Optik. Ganz ähnlich ist die Reihenfolge in den Entwicklungszuständen der Philosophie: erst das natürliche Erkennen und die dogmatischen Systeme, dann die Vernunftkritik, aus der ein kritisch geschultes und berichtigtes Erkennen hervorgeht, welches die Selbsttäuschungen der Vernunft, die dogmatischen Trugbilder durchschaut und alle darauf gegründeten Erkenntnissysteme und Erkenntniskünste vermeidet. Wenn Kant in diesem Sinne dem Fortbau und den Versuchen einer gewissen

Metaphysik sein Halt zurief, so wollte er, um das vorige Bild noch einmal zu brauchen, nicht vor dem Schwimmen im Wasser, sondern vor einem halsbrechenden Flug durch die Lüfte gewarnt haben.

Es ist dem kritischen Unternehmen der Einwurf gemacht worden, es sei im Grunde unmöglich, denn es mache die richtige Anwendung der Erkenntnisvermögen abhängig von deren Erforschung, die doch nur durch eben jene Vermögen bewirkt werden könne. Wir sollen unsere Vernunft untersuchen, um sie zu brauchen: dies fordert Kant. Aber wir müssen unsere Vernunft brauchen, um sie zu untersuchen: dies ist der Einwand der Gegner. So drehe sich die Sache im Zirkel und rücke nicht von der Stelle; der Gegenstand unserer Erkenntnis könne nie diese letztere selbst sein, das zu erkennende Objekt könne alles andere sein, nur nicht das erkennende Subjekt. Demnach wäre alle Selbsterkenntnis und alles Selbstbewußtsein unmöglich. Aber sie sind; das Unternehmen der kritischen Philosophie scheint ebenso unmöglich und ist ebenso notwendig, als die Selbsterkenntnis, ermöglicht und gefordert durch das Selbstbewußtsein, welches den Charakter und die Wesenseigentümlichkeit unserer Vernunft ausmacht. Übrigens gilt bei dem obigen Einwurf nicht einmal jener Schein der Unmöglichkeit, der sich auf die Identität des erkennenden Subjekts und des zu erkennenden Objekts gründet. Denn die Vermögen, kraft deren die Vernunft ihre Erkenntnis der Dinge untersucht, sind keineswegs dieselben als jene, kraft deren sie die Erkenntnis der Dinge bewirkt. Indessen liegt dieser Punkt schon zu tief in dem Systeme selbst, um in der Einleitung ausführlicher behandelt zu werden.

Zunächst beschäftigt uns die Frage nach der Entstehung der kritischen Philosophie. Wir müssen uns den geschichtlichen Zustand der dogmatischen vergegenwärtigen, woraus sie hervorging, das Leben und den Charakter des Mannes kennen lernen, durch den sie begründet wurde, und den philosophischen Entwicklungsgang verfolgen, in welchem Kant selbst zu seiner Epoche gelangte.

Zweites Kapitel.

Die Standpunkte der neuern Philosophie vor Kant.

I. Empirismus und Rationalismus.

1. Gegensatz und gemeinsamer Charakter.

Die vorurteilsfreie, von aller Überlieferung unabhängige Erkenntnis der Dinge durch die menschliche Vernunft war die durchgängige Aufgabe der neuern Philosophie, deren Lösung von zwei entgegengesetzten Ausgangspunkten, darum im Widerstreit zweier Erkenntnisrichtungen gesucht wurde. Die erste, nächstgelegene, schon in den letzten Phasen der Scholastik vorbereitete nahm den Erfahrungsweg und stellte sich unter den Grundsatz, der ihre Richtschnur ausmachte: daß alle wahre Erkenntnis nur in richtigen Wahrnehmungen und den daraus gezogenen richtigen Folgerungen bestehe. Verglich man das Thema der Aufgabe mit dieser Art der Lösung, so mußte sich der Einwurf erheben: daß durch die bloße Erfahrung die Dinge nur so weit erkennbar wären, als sie uns erschienen und auf unsere Sinne einwirkten, dagegen in ihrer eigenen, von unserer Wahrnehmung unabhängigen Natur unerkennbar blieben. Was die Dinge in Wahrheit oder an sich sind, ihr eigentliches Wesen könne nicht der sinnlichen Erfahrung, sondern nur dem klaren und deutlichen, das heißt nach dem Gesetz von Grund und Folge wohlgeordneten Denken einleuchten. Damit war innerhalb der neuern Philosophie der Gegensatz erklärt zwischen Empirismus und Rationalismus, die Antithese zwischen Bacon und Descartes. (Die beiden grundlegenden Werke des ersten, die Encyklopädie und das neue Organon, fielen in die Jahre 1605 und 1620, die beiden grundlegenden Werke des anderen, die Meditationen und die Prinzipien, in die Jahre 1641 und 1644.) Der Streit dieser beiden Richtungen erfüllt die neuere Philosophie: die Erkenntnis der Dinge durch die Kräfte der menschlichen Vernunft ist ihre gemeinsame Forderung; die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis ist ihre gemeinsame Voraussetzung, die Annahme, daß uns die Dinge als erkennbare Objekte gegeben sind, ihr gemeinsamer dogmatischer Charakter, und die dadurch gebotene Folgerung, daß aus der gegebenen Natur der Dinge (unter denen auch der

menschliche Geist sich befindet) die Erkenntnis hervorgeht, ihre gemeinsame naturalistische Richtung.[1]

2. Der Streit zwischen Erfahrung und Metaphysik.

Der Empirismus fordert und sucht die Erkenntnis der Dinge nach der alleinigen Richtschnur der Erfahrung; der Rationalismus will dieselbe Aufgabe aus Prinzipien oder letzten Gründen lösen und macht daher die Metaphysik (Prinzipienlehre) zum Fundament seiner Lehrgebäude. Der Widerstreit beider Erkenntnisrichtungen trägt demnach den Gegensatz zwischen Metaphysik und Erfahrung in sich: diese Antithese bildet einen durchgängigen Charakterzug und ein durchgängiges Thema der gesamten neuern Philosophie, und da aus der gemeinsamen Voraussetzung, von welcher beide Parteien dogmatisch beherrscht sind, ihr Streit unmöglich ausgemacht werden kann, so erwartet derselbe die Entscheidung und den Richterspruch von einem höheren, überlegenen Standpunkt, der erst eintreten kann, nachdem die Streitfrage vollkommen entwickelt und durch alle ihre Positionen hindurchgeführt ist.

Erst vor dem Forum der Vernunftkritik ließ sich der Stand der Parteien gründlich untersuchen und ihr Streit aussagen. Kant fühlte sich als dieser unparteiische und gerechte Richter, er verglich seine kritische Aufgabe gern mit der richterlichen und den Streit der philosophischen Richtungen mit einem Prozeß, worin es sich um die Rechtsansprüche der Vernunft und ihrer Vermögen in Ansehung der Erkenntnis der Dinge handelte. Das umfassende Problem, welches er vorfand und lösen sollte, war jener fortgesetzte Streit zwischen Metaphysik und Erfahrung, der durch die Versuche eklektischer Ausgleichung nicht zu schlichten war. Sehen wir, wie sich auf beiden Seiten der Stand der Parteien entwickelt hatte, und welches Resultat daraus hervorging.

II. Die Standpunkte des Empirismus.

1. Bacons Empirismus.

Bacon hatte die neuere Philosophie begründet, indem er alle menschliche Erkenntnis auf die Erfahrung zurückführte, die Methode der letzteren feststellte und den Umfang ihrer Einsichten und Ent-

[1] Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. I. (4. neu bearb. Aufl. 1897.) Einleitung Kap. VIII. S. 142—145.

deckungen ihrer Leistungen und Aufgaben, so gut er es vermochte, beschrieb; er behandelte die Sache des Empirismus mehr wegweisend als systematisch, er zeigte den Weg der Erfahrung zur Erfindung und ließ ununtersucht, wie die Erfahrung selbst zustande kommt und aus welchen Elementen sie besteht. Hobbes systematisierte den Empirismus, indem er ihm die naturalistische Grundlage gab, welche Bacon gefordert, aber nicht ausgeführt hatte.

Es ist uns an dieser Stelle wichtig, die Haltung ins Auge zu fassen, welche der Empirismus gleich bei seinem ersten Auftreten der Metaphysik gegenüber einnahm. Bacon hatte alle Erkenntnis gleich gesetzt unserer natürlichen, durch Beobachtung und Versuche richtig geleiteten Erfahrung, die keine anderen Erklärungsobjekte kennt, als die natürlichen Dinge; er setzte daher die Erfahrungswissenschaft gleich der Naturwissenschaft und verneinte die Erkenntnis des Übernatürlichen, des göttlichen, wie des menschlichen Geistes, so weit der letztere von den natürlichen Dingen unterschieden war oder sein sollte. Damit fiel die rationale Theologie und Psychologie. Die Metaphysik wurde in die Naturphilosophie verwiesen, wo sie der Physik teils zur Grundlage, teils zur Ergänzung dienen sollte. Die Physik hatte die Naturerscheinungen lediglich durch wirkende Ursachen zu erklären. Nun sollte der Metaphysik einerseits die Erkenntnis der allgemeinsten Naturkräfte, gleichsam der physikalischen Prinzipien, zufallen, andererseits die Erklärung der Dinge durch Endursachen oder Zwecke, das heißt durch nicht physikalische Ursachen, vorbehalten sein. Als Erkenntnis der wirksamen Grundkräfte der Natur ist sie Physik unter anderem Namen; als teleologische Betrachtung der Dinge ist sie in Bacons Augen selbst wissenschaftlich ungültig, in der Physik verwerflich, außerhalb derselben ein im Grunde überflüssiges Spiel der Ergänzung.

Das Verhältnis der Erfahrungsphilosophie zur Metaphysik steht bei Bacon demnach so, daß er sie auf dem Gebiete der Theologie und Psychologie verneint und in der Naturphilosophie an einer von der Physik abgesonderten Stelle duldet, damit das Kind noch einen Namen behalte; er mediatisiert die Metaphysik durch die Erfahrung und läßt ihr, um sie nicht ganz zu vernichten, eine naturphilosophische Sinekur; sie führt in dem neuen Lehrgebäude der Philosophie ein klösterliches Dasein und beschäftigt

sich wie zum Zeitvertreib mit der Zweckmäßigkeit, welche die mechanisch erfolgten Wirkungen der Naturkräfte zeigen, mit der Betrachtung der Endursachen, welche Bacon aus der Physik verbannt und von denen er gesagt hatte, sie seien gottgeweiht und unfruchtbar, wie die Nonnen.[1]

2. Lockes Sensualismus.

Bacon hatte die Erfahrung zur alleinigen Richtschnur aller Erkenntnis genommen, aber nicht analysiert. Wenn unsere Erkenntnis der Dinge nur möglich ist durch Erfahrung, so muß weiter gefragt werden: wie ist die Erfahrung selbst möglich? Die Elemente derselben sind unsere Eindrücke oder Ideen, einfache Vorstellungen, deren wir keine hervorbringen, die wir sämtlich empfangen durch unsere äußere und innere Wahrnehmung (Sensation und Reflexion), sei es, daß diese elementaren Vorstellungen bloß aus dem äußeren oder bloß aus dem inneren Sinn oder aus beiden gemeinsam entspringen, sei es, daß die äußeren Eindrücke bloß durch eines unserer Sinnesorgane oder durch mehrere zugleich bewirkt werden. In jedem Fall ist die alleinige Quelle der Erfahrung die Wahrnehmung oder der empfängliche Sinn: dies ist der Standpunkt des Sensualismus, welchen Locke in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand" ausgeführt hat (1690).

Die sensualistische Ansicht mußte unserem Erkenntnishorizont engere Grenzen setzen als Bacon getan hatte: jetzt dürfen nicht mehr alle natürlichen, sondern nur noch die sinnlichen Dinge für einleuchtend gelten. Etwas kann in der Natur und ihrer Wirksamkeit enthalten und doch unseren Sinnen unerreichbar, also natürlich, aber nicht sinnlich sein. Das Unerkennbare gilt jetzt gleich dem Übersinnlichen, dem Unwahrnehmbaren. Wahrnehmbar sind nur die Erscheinungen, die Beschaffenheiten und Äußerungen der Dinge, nicht deren Träger, nicht das Wesen der Dinge, und zwar bleibt das Wesen der Körper ebenso verborgen, als das Gottes und der Seele. Es gibt überhaupt keine Erkenntnis der Dinge an sich, sie ist im Gebiete der Kosmologie ebensowenig möglich als in dem der Psychologie und Theologie. So steht, abgesehen von ihren Schwankungen, die Lockesche Lehre in ihrer folgerichtigen Fassung.[2]

[1] Vgl. meine Geschichte d. neuern Philos. Bd. X (3. Aufl. 1904) „Francis Bacon und seine Schule", 2. Buch. 18. Kap. S. 225—229. — [2] Ebendas. 3. Buch. 4.—9. Kap. S. 374—456.

Auf der Grundlage des Sensualismus tritt die Erfahrungsphilosophie in ihren vollen Gegensatz zur Metaphysik und sieht sich vor die Frage gestellt: worin bestehen die Wahrnehmungen oder Eindrücke, diese Elemente aller Erkenntnisobjekte? Die Antwort muß zwiespältig ausfallen. Entweder sind die Eindrücke bloß körperlicher oder bloß geistiger Natur: bloß körperlicher, denn sie sind Eindrücke oder Impressionen; bloß geistiger, denn sie sind Perzeptionen oder Ideen. Im ersten Fall sind sie Bewegungszustände in unserem Zentralorgan, hervorgerufen durch die Einwirkung äußerer Körper auf unsere Sinneswerkzeuge; dann ist der Mensch durchgängig Maschine und ebenso das Universum, es gibt in Wirklichkeit nichts als Stoff und stoffliche Veränderungen: dies ist der Standpunkt des Materialismus, welchen schon Hobbes angelegt und die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts bis zu dem sogenannten „System der Natur" durchgeführt hat. Das Buch erschien 150 Jahre nach Bacons neuem Organon, in demselben Zeitpunkt, wo Kant das erste Fundament zur kritischen Epoche legte (1770). Im andern Fall sind die Eindrücke nur Vorstellungen oder Ideen, die als solche unmöglich auf materiellem Wege entstanden und uns eingeprägt sein können: dies ist der Standpunkt des Idealismus, welchen Berkeley in seinen „Prinzipien der menschlichen Erkenntnis" begründete (1710), zwei Jahrzehnte nach Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand".

3. Berkeleys Idealismus.

Der Empirismus hatte die Erkenntnis auf die natürlichen, der Sensualismus auf die sinnlichen Objekte beschränkt; nun gibt es in den letzteren offenbar nichts, das nicht sinnlich oder wahrnehmbar wäre, alle Wahrnehmungen aber sind Eindrücke in uns oder Vorstellungen, die in der damaligen Philosophie, bei Descartes wie bei Locke, Ideen hießen. Demnach bestehen die sinnlichen Dinge aus Ideen, sie sind nach Abzug der Ideen (das heißt der Eindrücke oder Wahrnehmungen) gleich nichts. Mithin existieren nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen, jene sind Geister, diese Ideen: „es gibt daher nur Geister und Ideen".

Aber die Ideen sind Eindrücke, nicht Fiktionen; jene empfangen, diese machen wir. Die Ideen sind gegebene Tatsachen welche wir perzipieren, aber nicht bewirken; ihre Ursache kann nur

Gott sein, denn es gibt außer den Ideen nur Geister und außer den wahrnehmenden Geistern nur den schöpferischen. Gott schafft in den Geistern die Ideen (Eindrücke), die wir als gegebene Objekte oder als Dinge außer uns (Sinnenwelt) wahrnehmen. In Wahrheit sind keine Dinge außer uns, nichts von der Vorstellung Unabhängiges außer der vorstellende Geist, es gibt kein Ding an sich, welches im Gegensatz zu Geist und Vorstellung nur das absolut ungeistige, undenkende und unvorstellbare Wesen sein könnte, „das Unding", welches man „Materie" nennt.

Diese Grundzüge enthalten die Summe der Lehre Berkeleys und bezeichnen in voller Stärke ihren Gegensatz zum Materialismus. Die Antithese ist von seiten beider Lehren bewußt und ausgesprochen, jede erscheint der anderen als der Gipfel des Unsinns, nur daß die Urheber des „Systems der Natur" im Unsinn Berkeleys „Methode" fanden, dieser dagegen in der Lehre des Materialismus nichts als Unsinn. Es ist eine sehr beachtungswerte und lehrreiche Tatsache, daß diese beiden feindlichen Vorstellungsarten eine gemeinsame Abstammung haben, daß es der von den Materialisten hochgerühmte Sensualismus ist, aus dessen Mitte folgerichtig der Standpunkt hervorgeht, der allein „Idealismus" genannt zu werden verdient. Berkeley ist vollendeter Locke. Aus dem Sensualismus folgt, daß die Dinge an sich unerkennbar sind, aus dem Idealismus folgt, daß sie überhaupt nicht sind: jener beweist ihre Unerkennbarkeit, dieser ihre Unmöglichkeit, jener verneint die Metaphysik, dieser die Realität der Materie. Wenn man unter Dingen an sich etwas versteht, das unabhängig von Geist und Vorstellung existiert, so kann dieses Etwas nur die Materie sein. Wenn der Dogmatismus mit der Erkennbarkeit der Dinge zugleich voraussetzt, daß sie unabhängig von aller Vorstellung und allem Geistesvermögen gegeben sind, so fällt er mit dem Materialismus genau in dem Sinne zusammen, in welchem Berkeley die Lehre des letzteren verneint und für widersinnig erklärt hat. Darum wird durch Berkeley und die Grundrichtung seiner Antithese schon der Dogmatismus in einem seiner Fundamente erschüttert.[1]

Indessen ist der Standpunkt dieses Idealismus selbst noch dogmatisch, denn nach ihm sind unsere Erkenntnisobjekte zwar durchgängig und ohne Rest Vorstellungen oder Ideen, aber *gegebene*: sie sind Eindrücke, deren erzeugende Ursache Gott ist. Die Tatsache unserer Erkenntnis erscheint demnach unergründlich, wie der Wille Gottes, also aus menschlichen Kräften unmöglich: das Problem derselben ist auf den Punkt gekommen, welcher rationeller Weise keine andere Fassung und Entscheidung übrig läßt als den Skeptizismus Humes.

[1] Ebendas. 3. Buch. 11. Kap. S. 461—472.

4. Humes Skeptizismus.

Es steht fest, daß die Möglichkeit der Erkenntnis sich auf das Gebiet unserer Wahrnehmungen einzuschränken hat, daß nicht mehr gefragt wird: ob es Dinge außer uns und unabhängig von unseren Vorstellungen gibt, sondern, wie die Idee oder Einbildung solcher Dinge in uns entsteht? Setzen wir die Eindrücke (Impressionen) und deren Abbilder (Ideen) als die einzig erkennbaren Objekte, so ist es nicht die Vereinzelung, sondern der Zusammenhang derselben, welcher den Charakter und die Tragweite der Erkenntnis ausmacht. Die Frage ist: ob es einen solchen einleuchtenden und notwendigen Zusammenhang in unseren Eindrücken gibt?

Wenn sich gegebene Vorstellungen so zueinander verhalten, daß aus ihrer bloßen Vergleichung ihr Zusammenhang einleuchtet, so ist der letztere von selbst verständlich, und das Urteil, welches Vorstellungen dieser Art verknüpft, hat den Charakter unwidersprechlicher Notwendigkeit. Solche Urteile entstehen durch Analyse des Inhalts gegebener Vorstellungen: sie sind daher *analytisch*. Zu einer solchen Zergliederung ist nichts weiter nötig, als das bloße, vorhandene Ideen auflösende und vergleichende Denken: darum nannte Hume Einsichten dieser Art „Vernunfturteile"; ihre Grundform ist die Gleichung, sie bildet den Typus aller logischen und mathematischen Erkenntnis, die den Charakter demonstrativer Gewißheit hat und durch die Entstehung ihrer Urteile rechtfertigt.

Anders und schwieriger steht die Sache, wenn es sich um die Verknüpfung verschiedenartiger Eindrücke handelt, wie sie uns in den Tatsachen der Wahrnehmung vorliegen. So weit die Wahrnehmung reicht, erstreckt sich das Gebiet der Erfahrung, in der Verknüpfung ihrer Tatsachen besteht das Erfahrungsurteil, in der Notwendigkeit dieser Verknüpfung die Erfahrungserkenntnis. Die Frage heißt: gibt es eine solche Erkenntnis? Gibt es ein *not-*

wendiges Erfahrungsurteil? Da in dem fraglichen Fall sich die gegebenen Vorstellungen nicht wie A zu A, auch nicht wie A zu einem seiner Merkmale, sondern wie A zu B verhalten, so können sie nicht durch die Form der Gleichung, sondern wollen als verschiedene Glieder durch ein besonderes Band verknüpft werden. Eine solche Verknüpfung heißt Synthese. Jedes empirische Urteil ist synthetisch. Gibt es eine notwendige Synthese? In dieser Frage liegt Humes Problem.

Wäre das Band, welches verschiedene Tatsachen verknüpft, ebenso gegeben wie diese selbst, so hätte die Lösung der Frage keinerlei Schwierigkeit: dann wäre das empirische Urteil ebenfalls analytisch, denn es folgt aus dem uns gegebenen Vorstellungsinhalt. So ist es nicht. Jenes Band ist uns nicht gegeben, sondern entsteht durch uns; die notwendige Verknüpfung der Eindrücke und Ideen (wenn es eine gibt) geschieht nach Gesetzen unserer psychischen Natur, diese Gesetze können nicht die logischen des Denkens sein, denn das Denken verfährt bloß vergleichend und analysierend; daher müssen jene Gesetze in der Art und Weise gesucht werden, wie die Bilder (Ideen) der Eindrücke unwillkürlich verkettet oder zueinander gesellt werden. Die Untersuchung Humes richtet sich demnach auf die Gesetze der „Ideenassoziation", nach welchen die Einbildung handelt.

Unwillkürlich verknüpfen wir in unserer Einbildung Objekte, die einander ähnlich, oder die in Raum und Zeit einander benachbart sind, oder die sich zueinander verhalten wie Ursache und Wirkung, das heißt wir verknüpfen nach den Gesetzen der Ähnlichkeit Kontiguität und Kausalität. Diese Gesetze haben als Richtschnur der menschlichen Einbildung eine bloß psychische und partikulare Bedeutung; nur eines davon nimmt eine notwendige und allgemeine, von den Zufälligkeiten individueller Einbildung unabhängige Geltung in Anspruch: das der Kausalität. Ist dieser Anspruch gerechtfertigt? Diese Frage bildet den Kern der Untersuchung Humes und fällt mit der Frage nach dem Erkenntniswert der Erfahrung zusammen.

Wie kommen wir zu der Vorstellung der Kausalität? Da alle Vorstellungen entweder Eindrücke sind oder daraus entstehen, so muß die Kausalität entweder ein gegebener Eindruck oder eine durch die Zergliederung der Eindrücke dem bloßen Denken einleuchtende Idee sein: im ersten Fall ist sie ein Erfahrungsbegriff, im zweiten ein Vernunftbegriff. Sie ist keines von beiden. Gegeben sind uns einzelne Eindrücke, nie deren Verknüpfung oder Zusammenhang: wir sehen Blitz und hören Donner, aber weder sehen noch hören wir im Blitz die Ursache des Donners. Ursache ist kein Eindruck, kein Erfahrungsbegriff. In diesem Punkte hatte selbst Locke noch oberflächlich genug gedacht, um sich zu täuschen, denn er hielt die Kraft für eine gegebene einfache Idee und die Wirkung für ein unmittelbares Wahrnehmungsobjekt.

Hume vernichtet diesen Schein durch seine tiefer dringende Untersuchung. Die Kausalität ist auch kein Vernunftbegriff, sonst müßte sie auf analytischem Wege dem logischen Denken ohne weiteres einleuchten. Aber wir können noch so genau die Vorstellung A zergliedern und werden doch nie die Vorstellung B darin finden, also auch nicht, daß A die Ursache von B ist, also überhaupt nicht, daß A Ursache oder Kraft ist, die anderes bewirkt. Es ist durch bloße Vernunft schlechterdings nicht zu begreifen, daß, weil etwas ist, anderes auch ist.

Die Vorstellung der Kausalität ist weder ein Erfahrungs- noch ein Vernunftbegriff, sie folgt unmittelbar weder aus der Wahrnehmung noch aus dem Denken: sie kann daher nur im Wege der Einbildung entstehen und keine davon unabhängige Geltung in Anspruch nehmen. Wie entsteht sie? Gegeben sind uns verschiedene Eindrücke und deren Zeitfolge; die gleichen Eindrücke kehren in gleicher Zeitfolge wieder und zwar so oft, daß wir uns an die Tatsache dieser Zeitfolge gewöhnen und unter dem ersten Eindruck unwillkürlich den zweiten erwarten. Erst A, dann B. Die häufige Wiederholung macht, daß dieses «post hoc» sich uns einprägt, selbst Eindruck wird und als beharrliche Folge erscheint. Unter diesem nicht gegebenen, sondern gewordenen (weil gewohnten) Eindruck glauben wir, daß B immer auf A folgt und halten nun A für die notwendige Bedingung oder für die Ursache von B. Gegeben ist die Tatsache: A, dann B. Die Gewohnheit macht daraus den Glauben: A, dann immer B. Auf diesen Glauben gründet sich das Urteil: A, darum B. So wird aus dem «post hoc» ein «propter hoc»; so entsteht die Vorstellung der Kausalität. Wenn alle Ideen sich zu den Eindrücken verhalten, wie die Abbilder zu den Originalen, so ist das Original zur Idee der Kausalität der

gewordene Eindruck einer gewohnten Sukzession. Alle sogenannte Erfahrungserkenntnis gründet sich auf einen durch Einbildung und Gewohnheit entstandenen Glauben und darf daher nicht den Charakter allgemeiner und notwendiger Geltung beanspruchen. In dieser Einsicht besteht Humes Skeptizismus, der nicht den Tatbestand unserer Erfahrung angreift, sondern nur die dogmatische Art ihrer Begründung.

Wie mit dem Begriff der Ursache, so verhält es sich mit dem der Substanz, mit der Vorstellung eines selbständigen, von aller Wahrnehmung unabhängigen Daseins der Dinge: der Substantialität der körperlichen und geistigen Wesen.

Gegeben ist uns eine Reihe von Eindrücken, die den höchsten Grad der Ähnlichkeit haben, deren Verknüpfung deshalb so leicht und ungehindert vonstatten geht, daß sie uns identisch oder ein einziges Objekt zu sein scheinen, welches beständig dasselbe bleibt. Die Assoziation der gegebenen Ideen ist in diesem Fall eine so ununterbrochene, so häufig wiederkehrende und darum gewohnte, daß wir das Übergehen von einer Vorstellung zur andern, dieses Tun unserer Einbildung nicht mehr beachten und nun das so entstandene Objekt nicht für unser Kompositum, sondern für ein gegebenes, von dem Wechsel unserer Vorstellungen, also auch von diesen selbst unabhängiges Ding außer uns halten. So entsteht die Vorstellung einer materiellen Außenwelt, die zu ihrem Korrelat die Vorstellung der Seele als der denkenden Substanz fordert, welche allen inneren Erscheinungen zugrunde liegt.

Es genügt unser Vorblick auf den Charakter der kritischen Philosophie, um sogleich zu erkennen, wie nahe ihr der Geist der Untersuchungen Humes kommt. Es handelt sich schon um die Einsicht, wie die Tatsache der Erkenntnis entsteht und wie aus der Nichtwahrnehmung unseres eigenen gewohnten Tuns die dogmatische Ansicht der Dinge hervorgeht. Der geozentrische Standpunkt der Philosophie wird schon durch Hume erschüttert; den Forschungen Kants ist so weit vorgearbeitet, daß ihm die Wege in zwei entscheidenden Punkten gewiesen sind: im Hinblick auf den Begriff der Kausalität und auf den der Substanz. Der Begriff der Kausalität kann nicht erklärt werden, ohne sein Verhältnis zur Zeitfolge festzustellen; der Begriff der Substanz kann nicht zustande kommen ohne die Vorstellung eines beharrlichen Objekts.

In Ansehung der Metaphysik urteilt Hume schroffer als seine Vorgänger: er verneint sie nicht bloß, sondern er verdammt sie: „die Bücher der Theologie und der Metaphysik gehören ins Feuer, denn sie können nichts als Sophistereien und Täuschungen enthalten". Indessen gilt auch von Hume, was von der gesamten dogmatischen Philosophie gilt: er setzt voraus, was er erklären will; das Element, woraus er die Erfahrung erklärt, ist schon Erfahrung, nämlich Verknüpfung von Eindrücken. Er will zeigen, wie Eindrücke verknüpft werden, und setzt voraus, daß sie verknüpft sind, daß ihre Zeitfolge gegeben ist, also der Zeitpunkt eines Objekts zu dessen Eigenschaften gehört und die Zeit selbst zu den gegebenen Eindrücken; sie ist keine Vorstellungsart, sondern eine Eigenschaft der Dinge. In diesem Punkte läßt Humes Ergebnis der Zeit eine Geltung zukommen, welche die Metaphysiker vor ihm längst verneint hatten, da sie die Zeit für einen «modus cogitandi» erklärten.[1]

III. Die Standpunkte des Rationalismus.

1. Descartes' Dualismus.

Unter der Voraussetzung, daß die Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich oder unabhängig von unserer Sinneswahrnehmung sind, nur möglich sei durch das klare und deutliche Denken, entsteht die rationalistische Richtung der neuern Philosophie, die sich in einer Reihe metaphysischer Systeme entwickelt. Das klare und deutliche Denken ist das einleuchtende, das in genauer Stetigkeit von Folgerung zu Folgerung fortschreitet, darum erste Gründe von unmittelbarer Gewißheit fordert und die zweifellose Geltung des Gesetzes der Kausalität, nämlich des Zusammenhanges von Grund und Folge, Ursache und Wirkung. Daher dient dieser Metaphysik die mathematische Ordnung der Sätze und Beweise zur Richtschnur und zum Vorbild ihrer Methode: es entsteht Metaphysik nach dem Vorbilde der Mathematik, sei es in freier oder in förmlicher Nachahmung.

Descartes hatte die Richtung begründet und den Satz der

[1] Ebendas. 3. Buch. 13. u. 14. Kap. S. 490—510. Vgl. über Descartes' Ansicht von der Zeit: meine Gesch. d. neueren Philos. Bd. I „Descartes". 2. Buch. 6. Kap. S. 332 ff.

Selbstgewißheit des eigenen Denkens an die Spitze gestellt, woraus die Selbständigkeit (Substantialität) des Geistes, das Dasein der denkenden Substanz unmittelbar einleuchte; er hatte im Fortgange seiner Folgerungen bewiesen, daß es Dinge gibt außer dem Geist, von diesem unabhängig und ihm entgegengesetzt: Substanzen, die bloß ausgedehnt sind, oder Körper. Dieser Gegensatz zwischen Geist und Körper macht jenen Dualismus, welchen er selbst für die Grundlage seiner Lehre, für den Charakter seiner Metaphysik erklärt hat. Daraus folgt, daß in der Körperwelt nichts existiert als die kraftlose, träge Materie in dem ihr anerschaffenen Zustande der Bewegung und Ruhe, dessen Gesamtgröße konstant bleibt, und innerhalb dessen alle Veränderungen oder Bewegungen aus äußeren Ursachen nach rein mechanischen Gesetzen erfolgen. Aus metaphysischen Gründen mußte diese mechanische Naturlehre die materielle Kraft als solche verneinen und doch zur Erhaltung der Bewegungsgröße den Körpern ein Beharrungsstreben oder eine Widerstandskraft einräumen, welche nicht imstande war die Bewegungsphänomene zu leisten, die Galilei entdeckt und erklärt hatte: eine Antithese der Metaphysik gegen die erfahrungsmäßige Physik, welche zu Ungunsten der ersteren ausfiel.

Im Menschen sind Geist und Körper vereinigt. Daß sie es sind, bezeugt die Tatsache der sinnlichen Vorstellung (Empfindung) und willkürlichen Bewegung. Aber wie sie es sind und sein können, ist schlechterdings unbegreiflich, solange Geist und Körper für entgegengesetzte Substanzen gelten, die von Natur nichts miteinander gemein haben. In keinem Fall darf, wie Descartes gewollt hatte, zwischen diesen Substanzen ein natürlicher Verkehr und wechselseitiger Einfluß stattfinden. Entweder sind Geist und Körper Substanzen und ihre Vereinigung ein Wunder, welches sich durch die göttliche Assistenz jedesmal erneut, so oft der Anlaß eintritt; oder ihre Vereinigung ist vollkommen naturgemäß, dann aber sind Geist und Körper keine Substanzen, und der cartesianische Dualismus wird hinfällig. Den ersten Weg nehmen die Okkasionalisten; den zweiten, den der Rationalismus gebietet, ergreift Spinoza.

Die lebendige Kraft in der materiellen Natur und die Einheit von Geist und Körper in der menschlichen sind Tatsachen der Erfahrung. Die Lehre Descartes' ist so gerichtet, daß sie vermöge ihrer Grundbegriffe diesen Tatsachen nicht gerecht werden kann: sie ist unvermögend dieselben zu erklären und folgerichtigerweise genötigt sie zu verneinen. Dies ist die Antithese zwischen Metaphysik und Erfahrung, von seiten der Metaphysik aus gesehen und zwar von ihrem ersten Standpunkt.[1]

2. Spinozas Monismus.

Der Rationalismus fordert die Erkennbarkeit der menschlichen Doppelnatur: die Vereinigung von Seele und Körper ist keine wunderbare, sondern eine naturgemäße Wirkung Gottes; sie wird nicht gelegentlich durch seinen Willen bewerkstelligt, sondern folgt notwendig aus seinem Wesen. Daher muß Gott gleich der Natur der Dinge gesetzt und als die eine und einzige Substanz erkannt werden, welche Denken und Ausdehnung als ihre Attribute vereinigt. So entsteht Spinozas Monismus oder Alleinheitslehre, die den cartesianischen Gegensatz der Substanzen (Geist und Körper) verneint, den der Attribute (Denken und Ausdehnung) bejaht und erhält. Aus dem Wesen Gottes folgt von Ewigkeit der Inbegriff und die Ordnung aller Dinge, dieselbe Ordnung, konstant und unwandelbar, wie Gott selbst; diese Weltordnung ist gleich dem Kausalzusammenhang, innerhalb dessen alles aus wirkenden Ursachen erfolgt, nichts durch Selbstbestimmung und Zwecke: wir sehen ein in seiner Grundanschauung deterministisches, mechanisches, aller teleologischen Ansicht der Dinge völlig und ausdrücklich entgegengesetztes Erkenntnissystem, welches das rationale Abbild der Welt nicht bloß in der Denkungsart, sondern in der förmlichen Nachahmung der mathematischen Methode «more geometrico» ausführt.

Wenn alle Dinge notwendig aus dem zugleich denkenden und ausgedehnten Wesen Gottes folgen, so muß die Natur jedes Dinges zugleich denkend und ausgedehnt, zugleich Geist und Körper, also die gesamte Körperwelt beseelt und die Gesamtordnung aller Dinge von Ewigkeit her gedacht und erkannt sein. Mit dem Weltsystem ist hier auch das wahre Erkenntnissystem von Ewigkeit gegeben

[1] Vgl. meine Gesch. d. neueren Philos. Bd. I. (4. Aufl. 1897.) 2. Buch. 8. Kap. S. 345—361; 12. Kap. S. 439—444.

und in ihm enthalten. Die Erkenntnis entsteht nicht, sie ist. In der Beschränkung des menschlichen Geistes ist sie verdunkelt, sie entsteht auch hier nicht durch Erzeugung, sondern durch Erhellung des Dunkels, durch Aufklärung des Irrtums, den Spinoza als einen den Affekten unterworfenen Zustand der Verworrenheit und Unseligkeit faßt, welchen das naturgemäße Streben nach Erhaltung und Steigerung des eigenen Daseins, wenn es sein Gesetz erfüllt, nicht zu ertragen vermag und überwinden muß. Besteht der Dogmatismus darin, daß er die Tatsache der Erkenntnis voraussetzt und in der Natur der Dinge gegeben sein läßt, so ist kein reineres Beispiel desselben denkbar, als die Lehre Spinozas. Soll der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung bejaht und zugleich die Erkennbarkeit, die durchgängige Einheit und der Kausalzusammenhang der Dinge nach dem Gesetz der wirkenden Ursachen anerkannt werden, so kann aus solchen Bedingungen folgerichtigerweise kein anderes System als diese Lehre hervorgehen.[1]

Der Gegensatz zwischen Denken und Ausdehnung, die wechselseitige Ausschließung der geistigen und körperlichen Natur gilt bei Spinoza, wie bei Descartes, gleichviel in dieser Rücksicht, ob Denken und Ausdehnung Attribute entgegengesetzter Substanzen oder entgegengesetzte Attribute der einen und einzigen Substanz sind, ob Geister und Körper Substanzen oder Modi heißen. Es muß hier für unmöglich gelten, daß geistige Vorgänge durch körperliche Ursachen bewirkt werden und umgekehrt; beide Philosophen haben diese Unmöglichkeit auch erkannt und ausgesprochen. Dann aber ist schlechterdings unerklärlich, wie die Tatsache der Empfindung und sinnlichen Vorstellung also auch der Wahrnehmung und Erfahrung stattfinden kann. Wir haben die Sache früher ausführlich erörtert und nachgewiesen, wie alle Erklärungsversuche beider Philosophen an dieser Stelle gescheitert sind und scheitern mußten.[2] Das metaphysische Erkenntnissystem in seiner dualistischen wie monistischen Form streitet nicht bloß mit gewissen Tatsachen, welche die Erfahrung lehrt, sondern mit der Tatsache der Erfahrung

[1] Über die Lehre Spinozas vgl. meine Gesch. d. neueren Philos. Bd. II. (4. neubearb. Aufl. 1898.) 3. Buch. 13. Kap. S. 551—554.

[2] Vgl. meine Gesch. d. n. Philos. Bd. I. 2. Buch. 12. Kap. S. 425 ff; Bd. II. 3. Buch. 13. Kap. S. 566 ff.

selbst und deren Elementen. Die Antithese zwischen Metaphysik und Erfahrung erscheint hier von seiten der Metaphysik in ihrer ganzen Stärke.

3. Leibnizens Monadenlehre.

Leibniz kam, die Philosophie aus dieser widerspruchsvollen Stellung zu erlösen und durch eine Umgestaltung ihrer Metaphysik der erfahrungsmäßigen Natur der Dinge besser anzupassen. Gegen Descartes verneinte er das Dasein entgegengesetzter Substanzen, den Dualismus zwischen Geist und Körper, gegen Spinoza die Lehre von der Einzigkeit der Substanz und der göttlichen Alleinheit, gegen beide den Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung: er bejahte Descartes gegenüber die durchgängige Wesenseinheit und Analogie der Dinge, Spinoza gegenüber die Vielheit der Substanzen, beiden gegenüber die Einheit von Denken und Ausdehnung in dem Begriff der zwecktätigen, vorstellenden, jedem Dinge innewohnenden und selbsteigenen Kraft, die er dem Wesen der Substanz gleichsetzte und als Krafteinheit oder Monade bezeichnete.

Die Welt ist der Inbegriff zahlloser Monaden, welche sämtlich das All vorstellen, jede in ihrer Art, das heißt in dem ihr eigentümlichen Grade der Klarheit, deren Reihe daher von der dunkelsten bis zur hellsten Stufe der Vorstellung fortschreitet und zwar in unendlich kleinen Abstufungen oder Differenzen, denn bei der unendlichen Fülle der Monaden gibt es keine unbesetzte Stelle, das heißt keinen möglichen Grad, der nicht realisiert wäre. Die Weltordnung bildet demnach ein lückenloses oder kontinuierliches Stufenreich vorstellender Kräfte, deren keine aus der anderen hervorgeht, sondern jede in voller Unabhängigkeit ihre naturgemäße Bestimmung erfüllt, ihre Anlage entwickelt und dadurch im Universum der Dinge die ihr zugehörige Stufe ausmacht. Kein Wesen bringt das andere hervor, sie sind alle gleich ewig, ihre Ordnung besteht demnach nicht in einer natürlichen Abhängigkeit oder Gemeinschaft, wie sie das Kausalgesetz fordert, sondern in einer ewigen Übereinstimmung, welche Leibniz Harmonie nannte: „präformiert", sofern sie in der Natur der Dinge angelegt und gegeben ist, „prästabiliert", sofern der göttliche Wille ihre letzte schöpferische Ursache bildet. Aus der Selbständigkeit der Urwesen (Monaden) folgt ihre wechselseitige Ausschließung, die sich als Repulsivkraft

äußern und als Koexistenz krafterfüllter Sphären, das heißt als räumliche Körperwelt, erscheinen muß, die von den scheinbar leblosen Massen zu den organisierten Körpern und in dem Reiche der letzteren zu immer höheren und reicheren Organisationen emporsteigt. Raum und Materie gelten hier für Kraftphänomene, für die Erscheinungsform der Monaden, die sich auf deren wechselseitige Ausschließung, auf die beschränkte und dunkle Natur der vorstellenden Kräfte gründet. Daher sagte Leibniz: die Materie sei eine „dunkle oder verworrene Vorstellung".

Die Monadenlehre verneint, was die Erfahrung bejaht: den Kausalzusammenhang und die natürliche Entstehung der Dinge. Hier ist der Widerstreit zwischen der leibnizischen Metaphysik und der Erfahrung. Diese Metaphysik erkennt in der Natur der Körper nur die Repulsivkraft und bestreitet daher die Kraft der Attraktion: dies ist die Antithese zwischen Leibniz und Newton, abgesehen von ihrem persönlichen Streit über die Erfindung der Unendlichkeitsrechnung. Die klare und deutliche Erkenntnis folgt nach der Monadenlehre aus der Natur und Ordnung der Dinge, aus dem Stufenreich der vorstellenden Kräfte, aus der gegebenen Weltharmonie: sie ist im Wesen der Dinge als Aufgabe enthalten; in der fortschreitenden Lösung dieser Aufgabe besteht das Thema der Welt; sie folgt aus der Natur des menschlichen Geistes durch die Entwicklung seiner Anlagen, durch die Erhebung seiner angeborenen oder unbewußten Ideen ins Bewußtsein; sie entsteht nicht durch äußere Eindrücke, denn diese selbst sind bei dem Verhältnis der Monaden von Grund aus unmöglich: hier ist der Widerstreit zwischen Leibniz und dem Empirismus, woraus die von ihm selbst polemisch ausgeführte Antithese gegen Locke hervorgeht.

Innerhalb der Welt kann das Reale weder vermehrt noch vermindert werden. Da nun die Monadenlehre das Reale gleichsetzt dem Vorrat der Kräfte, so mußte Leibniz lehren, daß in der Körperwelt (nicht die Größe der Bewegung, sondern) die Summe oder Größe der Kraft konstant bleibt: es ist die Lehre von der Erhaltung der Kraft im Gegensatze zu Descartes, der vermöge seiner Prinzipien die lebendige Kraft verneint und im Widerspruch mit der Erfahrung die Erhaltung der Bewegungsgröße in der Körperwelt bejaht hatte: daraus entstand jener Streit über das Maß und die Schätzung der Naturkräfte, den Kant in seiner ersten Schrift

zu entscheiden suchte. Nach der Monadenlehre sind die Grundkräfte der Welt vorstellender und zwecktätiger Art; daher ist die mechanische Wirksamkeit der physikalischen Ursachen von Endursachen abhängig und bedingt: hier begegnen wir von neuem der Antithese zwischen Leibniz und Spinoza. Was dieser grundsätzlich verneint hatte, wird von jenem grundsätzlich bejaht: die Geltung der Zwecke. Den Streit der mechanischen und teleologischen Weltansicht zu untersuchen, auseinanderzusetzen und zu entscheiden, bildet eine der tiefsten und schwierigsten Aufgaben der kritischen Philosophie. Es war in der systematischen Ordnung ihrer Aufgaben die letzte.

4. Wolfs eklektisches System.

Leibniz selbst hielt die Einwürfe gegen sein System für nichtig und besiegt, er wollte im glücklichsten Einklange mit den Forderungen des Denkens und der Erfahrung die Erkenntnis der Dinge an sich geleistet und durch seine Monadenlehre das Wesen der Seele, der Welt und Gottes erleuchtet haben; seine Metaphysik enthielt alle die Lehren, welche der Empirismus seit Bacons Tagen für unmöglich erklärt hatte: rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie. Indessen hatte dieser erste deutsche Philosoph der neuen Zeit seine Ideen weder in der Form des Systems noch in der Sprache seines Volks ausgeführt. Die Lösung dieser doppelten Aufgabe didaktischer und sprachlicher Verdeutlichung, den Ausbau der neuen Philosophie zu einem förmlichen und umfassenden Lehrgebäude, ihre durchgängige Einschulung in die Form der demonstrativen Methode, zugleich ihre Einführung in die deutsche Literatur unternahm Chr. Wolf und gründete dadurch seinen Ruhm.

Im Jahre 1726 konnte er auf die Reihe der deutschen Lehrbücher zurückblicken, welche er im Jahre 1712 begonnen und in denen er die Darstellung aller Teile des neuen Systems vollendet hatte. Das erste dieser Lehrbücher war die Logik: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes" (1712), das zweite die Metaphysik: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele, auch allen Dingen überhaupt" (1719). Und da Wolf mit seiner Weltweisheit nicht bloß ein deutscher Professor, sondern Lehrer der Menschheit sein wollte, so gab er dasselbe System in breitester Ausführung auch in der gelehrten Weltsprache

und ließ seinen deutschen Lehrbüchern die Reihe der lateinischen folgen (1728—1753).

Er hat die Metaphysik, wie sie von Leibniz herkam und im Anfange des vorigen Jahrhunderts stand, lehr- und lernbar gestaltet und dadurch jene Schule deutscher Philosophie begründet, die nach Bilfingers Ausdruck die „leibniz-wolfische“ hieß und den Weg der deutschen Aufklärung bahnte. Diese Schule war die erste, welche Kant durchlaufen mußte und die seine Anfänge bestimmt hat.

Der Charakter der wolfischen Lehre ist durch jenen Namen, den einer der besten Schüler ihr gab, aber der Meister selbst nicht gebilligt hat, keineswegs treffend bezeichnet. Schon das Bestreben nach größter und gemeinfaßlichster Verständlichkeit mußte zur Folge haben, daß Wolf nach allen Seiten, woher sich Einwürfe und Widersprüche erhoben, Ausgleichungen suchte und daher einen eklektischen Weg nahm ganz anderer Art als Leibniz, der dem Gegner das Feld abgewann, während Wolf es ihm einräumte. Was in der Metaphysik, die er empfing, zu tief gedacht war, um der Erfahrung zugänglich gemacht oder in eine leicht verständliche Beweisform aufgelöst zu werden, das gab er preis: es war nicht weniger als der eigentliche und originelle Charakter der Monadenlehre, wonach das Wesen der Dinge in vorstellenden Kräften besteht. Was von seiten der Metaphysik die vorhandenen Antithesen bis zur Unversöhnlichkeit schärfte und zuspitzte, das stumpfte er ab und brachte so ein System zustande, worin der Rationalismus mit dem Empirismus, Descartes mit Leibniz Hand in Hand ging und, was die Beweisart betraf, selbst die Forderungen Spinozas erfüllt scheinen konnten.

Die Metaphysik sollte aus dem Wesen der Dinge ableiten, was in den Tatsachen der Erfahrung gegeben war; diese sollte bestätigen, was jene aus letzten Gründen bewies: so ergänzten sich in seinem System rationale und empirische Kosmologie, rationale und empirische Psychologie, die Gegner erschienen im besten Einklang und die Antithese zwischen Metaphysik und Erfahrung wie aus dem Wege geräumt. In der Metaphysik bejahte er die leibnizische Lehre von den einfachen kraftbegabten Substanzen, nur daß diese Krafteinheiten nicht alle geistiger oder vorstellender Natur sein sollten. Die Monadenlehre trat zurück und räumte an dieser Stelle dem cartesianischen Dualismus wieder das Feld; nun konnte die tatsächliche Übereinstimmung zwischen Seele und Körper nur noch als „prästabilierte Harmonie“ genommen werden; an dieser Stelle mußte daher wieder Leibniz eintreten, um mit dem Schein seiner Lehre, welcher die Spitze abgebrochen war, den Dualismus gerade da zu erhalten, wo er ihn widerlegt hatte.

Und dieses Koalitionssystem cartesianischer und leibnizischer Metaphysik wurde nach derselben logischen Methode, die in der Mathematik herrschte, Satz für Satz geordnet und ausgeführt; nur daß die Geltung der Zwecke keineswegs verneint, vielmehr die göttlichen Absichten in der Einrichtung der Weltmaschine und der Nutzen der Dinge für den Menschen zum Thema einer eigenen philosophischen Betrachtung erhoben wurden, welche sich zur rationalen Theologie ähnlich verhalten sollte, als die empirische Psychologie zur rationalen und die experimentelle Physik zur dogmatischen. Der leibnizische Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, der sich aus der Monadenlehre ergab und dem mechanischen Kausalitätssystem die Spitze bot, verlor hier seine Kraft und Bedeutung; an die Stelle derselben trat der Begriff der äußeren Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit der Dinge.

Man darf sich über den Charakter und die Herrschaft der Lehre Wolfs nicht wundern, wenn man den Zustand der Philosophie, aus dem sie hervorgeht, richtig zu beurteilen und im Ganzen zu nehmen weiß. In dem Zeitpunkt, wo sie auftritt, sind die Standpunkte des Empirismus und Rationalismus und damit der Widerstreit beider Erkenntnisrichtungen in der Hauptsache völlig entwickelt: Descartes steht gegen Bacon, Locke gegen Descartes, Leibniz gegen Locke; der Sensualismus verzweigt sich in den Gegensatz des Idealismus und Materialismus und geht dem Skeptizismus entgegen. Wenn Gegensätze in der Natur des menschlichen Geistes so tief begründet sind, wie jene Erkenntnisrichtungen, und so vollkommen ausgeprägt und entwickelt, wie es mit beiden nach Locke und Leibniz der Fall ist, dann folgt aus der erschöpften Antithese ein Bedürfnis nach Ausgleichung und damit der Versuch, das angestrebte und nicht erreichte Universalsystem auf eklektischem Wege herzustellen. Dieser Versuch konnte nur von seiten des Rationalismus ausgehen und wurde durch Wolf gemacht.

Nicht anders verhält es sich mit den Standpunkten und Gegen-

sätzen innerhalb der Metaphysik. In jedem ihrer Systeme herrscht eine Grundanschauung, welche sich aus der Verfassung der Welt dem unbefangenen Sinn mit der Gewalt einer Naturwahrheit aufdrängt. Diese Wahrheiten sind 1. der Gegensatz zwischen den bewußtlosen und bewußten Wesen, 2. der notwendige und durchgängige Zusammenhang der Dinge trotz jenes Gegensatzes, 3. die fortschreitende Stufenordnung, die in der Natur der Dinge keine Entzweiung verträgt und deren Gegensätze durch allmähliche Übergänge vermittelt. Die erste Idee erfüllt und reguliert das System Descartes', die zweite das Spinozas, die dritte das unseres Leibniz.[1] Dies sind gleichsam die drei Worte der naturalistisch gesinnten Metaphysik vor Kant. Es gibt kein viertes. Die Standpunkte und Antithesen sind erschöpft und lassen nur das Bestreben nach Annäherung und Vereinigung übrig. Diesen Versuch macht die leibniz-wolfische Philosophie, indem sie den cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Körper, zwischen denkenden und nichtdenkenden Naturen erneuert und in der logischen Ausübung der Methode der Deduktion mit dem Vorbilde der Mathematik, also auch unwillkürlich mit Spinoza wetteifert.

Die schulmäßige Form des Systems verbirgt wohl dem ersten Anblick den innerlich unsystematischen und inkohärenten Charakter des Ganzen, doch kann sie nicht hindern, daß dieser letztere immer unverhohlener zutage tritt und aus der wolfischen Schule Männer hervorruft, welche ganz offen Eklektiker sind, indem sie die deutsche Metaphysik mit dem englischen Empirismus, Leibniz mit Newton und Locke, Wolf mit den englischen Deisten und Moralphilosophen, mit Shaftesbury und Rousseau zu vereinigen suchen. J. H. Lambert erscheint in seinen „Kosmologischen Briefen“ (1761) als Vermittler zwischen Leibniz und Newton, in seinem „Neuen Organon“ (1764) und seiner „Architektonik“ (1771) als Vermittler zwischen Leibniz und Locke: ähnliche Bestrebungen zur Verknüpfung rationalistischer und sensualistischer Erkenntnis- und Seelenlehre zeigen sich in D. Tiedemanns „Untersuchungen über den Menschen“ (1777) und N. Tetens' gleichzeitigen „Versuchen über die menschliche Natur“. Indessen hatte Kant schon den Schauplatz der Philosophie betreten und die kritische Epoche angebahnt.

[1] Vgl. meine Gesch. der Philos. Bd. I. (4. Aufl. 2. Buch. 12. Kap. S. 443 und S. 444.

Von seiten der offenbarungsgläubigen Theologie orthodoxer wie pietistischer Richtung findet das wolfische System Gegner und Anhänger; jene bekämpfen in ihm die rationalistische, deterministische, mechanische Welterklärung, die Lehre von der durchgängigen Geltung des zureichenden Grundes und von der vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper; diese nützen seine logische Lehrform und nehmen sie in den Dienst ihrer Dogmatik, wie die Kirchenlehre die Scholastik. Wolf selbst fand gewöhnlich, daß ihn die Nichtgegner am besten verstanden hätten, denn ihm lag, wie es der eklektische Charakter mit sich brachte, an der Verbreitung seiner Lehre mehr als an ihrer Folgerichtigkeit. Bekanntlich waren seine ersten und heftigsten Feinde die Halleschen Pietisten, die seine Vertreibung aus Preußen bewirkten (1723). Einer der Hauptgegner orthodoxer Art war Chr. A. Crusius in Leipzig (1712—1775), der Wolfs Rationalismus philosophisch zu bekämpfen suchte und besonders den Satz vom zureichenden Grunde angriff (1744). Indessen gab es auch fromme und pietistisch gesinnte Theologen, die sich mit Wolfs Lehrart befreundeten, wie Fr. A. Schultz in Königsberg, dem wir in Kants Leben wieder begegnen werden, und es traten Physiker auf, die Wolfs Metaphysik mit Newtons Naturphilosophie und der gläubigen Theologie zu vereinigen wußten, wie M. Knutzen in Königsberg, der unter Kants akademischen Lehrern für ihn der wichtigste wurde. Um solche Anpassungen zu ermöglichen, mußte der schwerste Stein des Anstoßes, die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper, aus dem Systeme weggeräumt und die natürliche Wechselwirkung beider an deren Stelle gesetzt sein. Daß aber die wolfische Philosophie mit der offenbarungsgläubigen Theologie sich vertragen und zugleich einer so gründlichen Verneinung aller Wunder und Offenbarungen, wie sie H. S. Reimarus in seiner Bibelkritik ausführte, zur Grundlage dienen konnte, ist einer der augenscheinlichsten Beweise, wie die Metaphysik und ihre Schule schon in voller Auflösung begriffen war.

IV. Die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes.

Die Systeme der vorkantischen Zeit in ihren schulmäßigen Formen wie in ihren Gegensätzen sind ausgelebt, und ihr gemeinsames Resultat, das aus dem eklektischen Geist der Lehre Wolfs

hervorgeht, erscheint in der deutschen Aufklärung und Popularphilosophie, die sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts entwickelt und die geistige Atmosphäre dieses Zeitalters ausmacht. Sie ist kein so charakterloses und künstlich entstandenes Gemisch heterogener Weltansichten, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte; sie hat ihren Kompaß, der sich nicht durch alle Gegenden der Windrose dreht, sondern eine bestimmte Richtung nimmt, welche den Gang, die Aufgaben und auch die Darstellungsart dieser Zeitphilosophie bestimmt. Was in den vorhandenen Systemen dem unbefangenen, natürlichen Sinn von selbst einleuchtet, wird bejaht; was ihm widerstreitet, verneint. Jedes dieser Systeme ruht auf einer Grundwahrheit, die es ausschließend geltend macht, in dieser Geltung folgerichtig entwickelt und dadurch mit einer anderen ebenso natürlichen und einleuchtenden Wahrheit in unversöhnlichen Gegensatz bringt. Ein solcher Widerstreit ist falsch und erscheint als eine naturwidrige, durch die Einseitigkeit des Systems verschuldete Gewalttat.

Es ist unbestreitbar, daß wir der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung zur Erkenntnis der Dinge bedürfen, aber man versündigt sich an der natürlichen Wahrheit, wenn daraus folgen soll, daß nun überhaupt nichts Objektives existiere, als bloß Eindrücke oder Ideen, keine Dinge außer uns, keine Körper, keine Materie; ebenso verhält es sich mit der entgegengesetzten Folgerung, die zugunsten der sinnlichen Erkenntnis keine andere Wirklichkeit anerkennt, als Materie und Bewegung. Es ist gewiß, daß Geist und Körper verschiedene Naturen sind, aber deshalb ist der natürliche Zusammenhang zwischen Seele und Leib, diese augenscheinliche Tatsache unserer täglichen Erfahrung, nicht in Abrede zu stellen. Mit vollem Recht wird der gesetzmäßige Kausalzusammenhang der Dinge bejaht, aber mit vollem Unrecht deshalb die Existenz zwecktätiger, in unserer eigenen Natur offenkundiger Kräfte verneint. Daß die Weltordnung ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit bildet, wird man der leibnizischen Lehre gern einräumen, aber daß sie deshalb jede natürliche Gemeinschaft der Dinge, jede natürliche Entstehung und Erzeugung derselben für unmöglich erklärt, wird dem gewöhnlichen Bewußtsein nie einleuchten.

So verderben die Systeme ihre wahren Einsichten durch unnatürliche, unter der Folter der Denkschraube erpreßte Folgerungen.

Das einfache, ungekünstelte Denken urteilt anders und richtiger, als das in den Schulsystemen künstlich gezüchtete und dressierte, welches jede naturgemäße Wahrheit überspannt und dadurch in Unnatur und Unwahrheit verwandelt. Mit solchen Betrachtungen kehrt die dogmatische Philosophie, die im vollen Vertrauen auf das natürliche Licht der Vernunft ihren Lauf angetreten hatte, gleichsam in ihre Anfänge zurück, nachdem sie die getrennten Wege des Rationalismus und Empirismus durchmessen, die Standpunkte derselben erprobt und durch deren folgerichtige Ausbildung Ergebnisse gewonnen hat, die jenes natürliche Licht verdunkeln und darum dem gesunden Menschenverstande widerstreiten. Diesen nimmt nunmehr die Philosophie zu ihrem Kompaß und Führer. Seiner Richtschnur folgen und den natürlichen Wahrheiten, welche der gemeine Verstand nicht erst erzeugt, sondern besitzt, gemäß denken, heißt richtig und aufgeklärt philosophieren, unabhängig von dem Streit der Systeme und Schulen, gesichert gegen die Verirrungen und Abwege des ausgelebten Dogmatismus, welche sämtlich in den Abgrund des Skeptizismus geführt haben.

Die Philosophie des „gemeinen Verstandes", die unserer natürlichen Erkenntnis ihre ursprüngliche und ungeteilte Grundlage zurückgeben möchte, wurde von den Schotten, die nach Hume kamen und durch ihn geweckt wurden, Thomas Reid (1710—1796) an ihrer Spitze, schulmäßig begründet. Sein Hauptwerk betraf die Untersuchung der Grundwahrheiten des «Common sense» (1764). Die deutschen Aufklärungsphilosophen, die aus dem Eklektizismus der wolfischen Schule hervorgingen, nahmen dieselbe Richtung. Wir nennen als einen ihrer bedeutendsten Denker und Schriftsteller Christian Garve (1742—1798), der durch seine Übersetzung und Erklärung der Moralphilosophie Fergusons (1772) und des berühmten Hauptwerks von Adam Smith die Geistesverwandtschaft, welche er mit den Schotten empfand, beurkundet hat.

Die Abhandlung über die Prinzipien der Sittenlehre, welche Garve seiner Übersetzung der aristotelischen Ethik vorausschickte (eine seiner letzten Arbeiten), darf durch die Art und Weise, wie hier die verschiedenen Moralsysteme dargestellt und beurteilt werden, als ein mustergültiges Beispiel der Aufklärungsphilosophie nach der Richtschnur des sogenannten gesunden Verstandes gelten. Sein „Ferguson" hat auf unseren Schiller, noch als Zögling der herzog-

lichen Militärakademie, einen höchst anregenden und auf die erste Ausbildung seiner philosophischen Ideen bemerkenswerten Einfluß geübt. Er ist der erste gewesen, der Kants Vernunftkritik öffentlich beurteilte (1782) und eine Auffassung der neuen Lehre an den Tag legte, welche dem Begründer der letzteren zwar ganz verfehlt, aber doch wichtig genug erschien, um ihre Einwürfe in seiner Erläuterungsschrift und in der zweiten Ausgabe des Hauptwerks zum Gegenstand der Widerlegung zu machen.

Die Vertreter dieser eklektisch gesinnten, den Forderungen des gewöhnlichen Bewußtseins angepaßten Denkart sind und wollen nicht mehr Philosophen für die Schule, sondern „für die Welt" sein, die jeden Widerspruch mit dem gemeinen Verstande für ungereimt, jeden Zwiespalt zwischen Kopf und Herz für ein Zeichen der Verirrung ansehen, daher die Klarstellung der natürlichen Wahrheiten für das eigentliche Thema der Aufklärung, die Verbreitung der letzteren in der Menschheit für einen der wesentlichsten Zwecke der Literatur, die Gemeinverständlichkeit und Schönheit der belehrenden Rede, die gleichmäßig auf Gemüt und Verstand einwirken soll, für die stilistische Aufgabe der philosophischen Schriftsteller halten.

Es ist anzuerkennen, daß Männer, wie Moses Mendelssohn (1729—1786), seiner Zeit der berühmteste unter diesen „Weltweisen" unserer Aufklärung, der begabte, frühverstorbene Thomas Abbt (1738—1766), der nach dem Vorbilde der Franzosen und Engländer dem Geschmacke des Zeitalters gemäß die Form der Essais mit großem Erfolge auszubilden begann, endlich Johann Jacob Engel (1741—1802), Garves Zeitgenosse und Freund, der schönwissenschaftliche Wortführer des gesunden Verstandes, den Beruf der Aufklärung in der von uns geschilderten Weise erkannt und erfüllt haben. Um sich die beschriebenen Grundzüge zu vergegenwärtigen, wird man kaum ein besseres Zeugnis finden, als jene Sammlung kleiner Aufsätze, die Engel zum größten Teil selbst geschrieben und unter dem charakteristischen Titel: „Der Philosoph für die Welt" veröffentlicht hat (1775—1800).

Das durchgängige, bald in bildlicher, bald in erörternder und dialogischer Rede ausgeführte, auch gern als leichte Erzählung behandelte Thema ist die praktische Lebensweisheit, die sich in der goldenen, dem natürlichen Bewußtsein konformen Mitte der Lebens-

und Weltansichten hält und alle Extreme vermeidet durch deren richtige, dem gesunden Verstande gemäße Vereinigung. Gegenüber den Extremen der Philosophie, jenen Gegensätzen zwischen Dogmatismus und Skeptizismus, zwischen Rationalismus und Empirismus, zwischen Idealismus und Materialismus usw. verhält sich der Philosoph für die Welt, wie sein Tobias Witt zu jenen drei Paaren in seiner Nachbarschaft, die ihre Sache allemal dadurch verderben, daß sie in ihrer Art zu reden oder zu handeln immer nach entgegengesetzten Richtungen extravagieren. „Ich, der ich zwischen den beiden Redensarten mitten inne wohnte", sagt Tobias Witt, „ich habe mir beide Redensarten gemerkt, und da spreche ich nun nach Zeit und Gelegenheit, bald wie der Herr Grell und bald wie der Herr Tomm."

Unsere unverkünstelte Natur gewährt sichere Überzeugungen theoretischer wie praktischer Art, die dem gesunden Verstand und Gefühl weder Skeptizismus noch Materialismus, diese Auswüchse einer übertriebenen Aufklärung, zu entreißen vermögen. Beide Denkarten verwirft „der Philosoph der Welt", er bekämpft sie wiederholt und eifrig als falsche Aufklärerei, die der Richtschnur des naturgemäßen Denkens zuwiderlaufe und das Zeitalter, wie die Erfahrung der Gegenwart zeigt, dem Aberglauben von neuem in die Arme treibe. Der unechten Aufklärung setzt unser Philosoph die echte entgegen. Es handle sich nicht weiter um eine Steigerung oder „Erhöhung", als vielmehr um „die Verbreitung der Aufklärung", um die Rückkehr vom Skeptizismus zu einem „vernünftigen, bescheidenen Dogmatismus".[1]

So bekennt die deutsche Aufklärung im Bunde mit der schottischen Schule die natürliche dogmatische Weltansicht, worin das gewöhnliche Bewußtsein sich heimisch fühlt, welche als seine Richtschnur der gemeine Verstand festhält und das philosophische Denken festhalten sollte, wenn es nicht den Boden unter den Füßen verlieren will. Kein Zweifel, daß dieses gewöhnliche Bewußtsein tatsächlich gilt und allen Systemen und Zweifeln der Philosophen zum Trotze die Welt beherrscht. Das volle Gewicht und die Anerkennung dieser Tatsache kann nicht mehr fraglich sein. Wohl

[1] J. J. Engel: Der Philosoph für die Welt. 3. Stück: „Die Höhle auf Antiparos" (wider den Materialismus); 6. Stück: „Tobias Witt"; 37. Stück: „Über den Wert der Aufklärung"; 38. Stück: „Über die Furcht vor der Rückkehr des Aberglaubens" (wider den Skeptizismus). (Vgl. J. J. Engels Schriften. 1. Bd. 1844.)

aber ist die Frage, von deren Entscheidung der Fortgang der Philosophie abhängt: ob mit der Anerkennung des gemeinen Verstandes die Begründung desselben ausgeschlossen oder nicht vielmehr gefordert ist? Ob unser gewöhnliches Bewußtsein das letzte aller Fundamente oder nicht vielmehr das erste aller Probleme der Philosophie sein soll? Die Männer der schottischen Schule wie der deutschen Aufklärung nahmen den «common sense» zum Fundament und erklärten seine Wahrheiten für die Grundtatsachen und die Richtschnur alles Philosophierens; sie wollen bis zu dem Punkt zurückkehren, der im Ursprunge der neuen Philosophie dem Zwiespalte zwischen Empirismus und Rationalismus vorausging.

Ein solcher Rückgang der Dinge ist überall unmöglich und erscheint, wo er angestrebt wird, als ein erkünstelter und verfehlter Versuch. Der nächste Fortschritt der Philosophie fordert: daß der gemeine Verstand mit seinen sogenannten natürlichen Einsichten, diese Voraussetzung aller dogmatischen Erkenntnis, aufhört, als die Grundlage der Philosophie zu gelten und zum ersten ihrer Probleme, zum Gegenstand ihrer Erforschung gemacht wird. Dies geschieht durch Kant. Wie ist die Tatsache unseres gemeinen oder natürlichen Bewußtseins möglich? Die Tatsache unserer gemeinsamen Sinnenwelt? Aus der Grundtatsache der dogmatischen Philosophie wird die Grundfrage der kritischen. Einfacher und dem geistigen Entwicklungsgesetz gemäßer läßt sich dieser Fortschritt nicht fassen. Die dogmatische Philosophie mit allen von ihr ausgeprägten Gegensätzen und die eklektisch gerichtete Aufklärung mit allen von ihr angestrebten Ausgleichungen lassen uns auf das Deutlichste nicht bloß die Aufgabe der kritischen Philosophie, sondern auch die Richtung und Zielpunkte der Lösung erkennen.

Drittes Kapitel.

Biographische Nachrichten. Kants Lebensrichtung und Zeitalter. Jugendgeschichte und akademische Laufbahn.

I. Vorbemerkungen.

1. Biographische Nachrichten.

Bevor wir auf den inneren Entwicklungsgang des Philosophen eingehen, worin allmählich die kritische Epoche reifte, wollen wir

den Mann selbst nach seinen Lebensschicksalen und in seiner Charaktereigentümlichkeit kennen lernen, soweit es möglich ist, aus den spärlichen Quellen, welche wir haben, das Bild seiner Persönlichkeit zu gewinnen. Leider gibt es keine autobiographische Aufzeichnung. Die nächsten Nachrichten finden sich in einigen Berichten von geringem Umfange, die im Todesjahre Kants erschienen und dadurch wichtig sind, daß sie von Männern niedergeschrieben wurden, die aus eigener Anschauung, zum Teil aus vieljährigem Umgange den Philosophen persönlich kannten.

Eine dieser Schriften ist durch einen besonderen Umstand begünstigt. Borowski (der einzige evangelische Erzbischof, den Preußen gehabt hat) gehörte als Student zu Kants ersten Schülern, er verkehrte als Pfarrer in Königsberg viel mit seinem ehemaligen Lehrer (1782—1792) und entwarf im Jahre 1792 eine Lebensskizze desselben, die er der Königsberger deutschen Gesellschaft vorlesen wollte. Zuvor teilte er diesen Aufsatz dem Philosophen mit und bat um dessen Einwilligung und Prüfung. Kant gewährte die Durchsicht, wünschte aber, daß vor seinem Tode kein öffentlicher Gebrauch von dieser Schrift gemacht werde, auch nicht der eines mündlichen Vortrags; er schickte sie mit Randbemerkungen zurück und sagte in dem Begleitschreiben mit weiser Bescheidenheit, daß er sich die zugedachte Ehre verbitten möchte, weil er alles, das einem Pomp ähnlich sehe, aus natürlicher Abneigung vermeide, zum Teil auch, weil der Lobredner gemeiniglich den Tadler aufsuche. Um Mißdeutungen zu vermeiden, hat er einige Stellen gestrichen, welche Borowski, weil ihm deren tatsächliche Richtigkeit außer Zweifel stand, in der Form von Anmerkungen wiederhergestellt hat. Die Skizze, welche vor der Herausgabe vervollständigt wurde, ist dürftig, in einzelnen Angaben oft fehlerhaft und bei aller Bewunderung der Größe Kants ohne eindringendes und treffendes Urteil. Sie hat den Vorzug, von dem Philosophen selbst (teilweise) gelesen und geprüft zu sein.[1]

---

[1] Kants Brief an den Kirchenrat Borowski ist vom 24. Oktober 1792. (Kants Briefwechsel. Bd. II. Akademieausgabe.) Ludwig Ernst Borowski, geb. 17. Juni 1740 in Königsberg, wo er als Erzbischof der evangelischen Kirche 1831 starb; er machte seine glänzende Laufbahn unter Friedrich Wilhelm III., dem er, als das Königspaar in den Unglücksjahren 1807—1809 sich in Königsberg aufhielt, nahe getreten war. Der König ernannte ihn zum Oberkonsistorialrat (1809), zum Generalsuperintendenten von Preußen (1812), zum Oberhofprediger (1815), zum

Zwei andere Berichte, welche gleichzeitig mit Borowskis Schrift veröffentlicht wurden, ergänzen die letztere, ohne jenen Vorzug zu teilen. **Jachmann**, der in dem Jahrzehnt, worin Kant den Gipfel seines Ruhms erstieg, sein Schüler und Amanuensis war (1784 bis 1794), gab in „Briefen an einen Freund“ weniger eine Lebensbeschreibung des Philosophen, als Beiträge zu einer Charakteristik seiner Lebens- und Denkart. Die letzte Lebenszeit schildert uns der Prediger **Wasianski**, welcher zehn Jahre vor Jachmann Kants Amanuensis gewesen (1774), seit 1790 zu seinen Hausfreunden und Tischgenossen gehörte und, als den Philosophen zuletzt die Altersschwäche überwältigt hatte, alle seine Angelegenheiten besorgte (1801—1804); ihm hatte Kant auch die Ausführung seines Testaments anvertraut. Die vollständigste Lebensbeschreibung hat Schubert in der ersten Gesamtausgabe der Werke Kants gegeben.[1]

2. Lebensrichtung.

Kants Leben hat nichts nach außen Glänzendes, ausgenommen den Ruhm, welchen er nicht suchte, aber in vollstem Maße verdient

---

Bischof der evangelischen Kirche (1816), endlich zum Erzbischof (1829), nachdem er als Ritter des schwarzen Adlerordens geadelt war. — [1] **Ludwig Ernst Borowski**: „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt“. (Der von K. gelesene Teil reicht bis S. 104.) **Reinhold Bernhard Jachmann**: „J. Kant geschildert in Briefen an einen Freund“. **Ehregott Andr. Christoph Wasianski**: „Kant in seinen letzten Lebensjahren. Beiträge zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm.“ Alle drei Schriften sind in Königsberg 1804 erschienen. Dazu kommen: Die anonym erschienene von Motzfeldt verfaßte Schrift: „Fragmente aus Kants Leben“. Königsb. 1802 (von Kant gelesen, aber nicht näher gewürdigt). Vgl. dazu Überweg: Grundriß der Gesch. der Philos. Bd. III. 10. Aufl. 1907; **Joh. Gottfr. Hasse**: „Merkwürdige Äußerungen Kants. Von einem seiner Tischgenossen.“ Königsb. 1804; **Friedr. Th. Rink**: „Ansichten aus Kants Leben“. Königsberg 1805; die anonym veröffentlichte, wahrscheinlich von Mellin verfaßte Schrift: „J. Kants Biographie“. 2 Bde. Leipzig 1804 (ganz wertlos). — Fr. Wilh. Schubert: Imm. Kants Biographie, zum großen Teil nach handschriftlichen Nachrichten dargestellt. (Kants sämtliche Werke, h. v. K. Rosenkranz und Fr. W. Schubert. Bd. XI. Abt. II. Leipz. 1842.) — Aus neueren Forschungen: „Kantiana, Beiträge zu Imm. Kants Leben und Schriften, herg. v. Rud. Reicke“. Separatabdruck aus den neuen Preuß. Provinzialblättern Bd. 3 (Königsberg 1860); **Emil Arnoldt**: „Kants Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdozentur, im Umriß dargestellt“ (Emil Arnoldt, Gesammelte Schriften Bd. III. Berlin 1908). Vgl. auch den Anhang zu diesem Bande.

und erlebt hat. Kaum ist je unter einem so weithin leuchtenden Namen ein so stilles und einfaches Leben geführt worden. Unter den Philosophen der neuen Zeit war ihm die schwierigste Aufgabe zugefallen. Wenn wir die Kräfte der Denker nach der Macht und Widerstandsgröße der Schwierigkeiten messen, die sie besiegen müssen, waren die seinigen ohne Zweifel die stärksten. Auch als Charaktererscheinung ist er einzig in seiner Art. Wir werden dieselbe später würdigen und wollen hier nur flüchtig einen vergleichenden Blick auf ihn und seine Vorgänger werfen.

Welcher Kontrast in dieser Rücksicht zwischen Kant und Bacon! Die höchsten Würden des Staats, Ehren und Reichtümer vereinigte dieser erste Begründer der neuen Philosophie mit einer begehrlichen Liebe zum Schein, einer Prunk- und Gewinnsucht, welche den Lordkanzler von England bis zur verbrecherischen Unehrlichkeit verführten und einem schimpflichen Richterspruche preisgaben. Kant, der nie mehr als ein deutscher Professor war und sein wollte, ist in seiner Denk- und Handlungsweise die Einfachheit und Redlichkeit selbst. In seiner schlichten bürgerlichen Existenz gibt es keinen Raum für die hastigen Wechsel zwischen Einsamkeit und Gesellschaftsstrudel, für jene ungestüme Wander- und Reiselust, die Descartes' Jugend so mächtig bewegte und in das Treiben der Welt warf.

In sich gesammelt, schreitet das Leben unseres Philosophen langsam und sicher vorwärts mit vollkommener Regelmäßigkeit, in zunehmender Selbstvertiefung; es bedarf und begehrt keine zerstreuenden Eindrücke von seiten der Außenwelt, es haftet gleichsam an der Scholle und erinnert uns auch in dieser Hinsicht an Sokrates, welchen der Trieb der Selbsterforschung in Athen festhielt. Kant ist beinahe achtzig geworden und hat seine Heimatprovinz niemals, seine Vaterstadt nur notgedrungen für einige Jahre verlassen. Sein dem philosophischen Nachdenken gewidmetes Dasein ließe sich mit Spinoza vergleichen, doch fehlt ihm jenes Schicksal früher und schwerer Verfolgungen, das dem Leben des verstoßenen Juden eine gewisse tragische Größe aufgeprägt hat. Wir finden bei Kant nichts von der genialen Vielgeschäftigkeit, welche Leibniz nach allen Richtungen hin entfaltete, nichts von den äußeren Ehren, die jener gern empfing, noch weniger von dem Ehrgeiz, der solchem Glanze nachgeht. In der bescheidenen, mühsam und spät errungenen Stellung eines akademischen Professors, welche Leibniz frühzeitig

haben konnte und verschmähte, ist der anspruchslose Kant durch die Macht seiner Werke für alle Zeiten geworden, was Wolf zu sein glaubte und mit ruhmredigen Worten sich vermaß: ein Lehrer nicht bloß der akademischen Jugend, sondern der Menschheit.

3. Zeitalter.

Mit Leibniz hatte sich die neuere Philosophie in Deutschland einheimisch gemacht und schon dem Staate zugewendet, welcher nach dem westfälischen Frieden durch die Kraft und Weisheit seiner Regenten emporstieg und den mächtigsten Einfluß auf unsere nationalen Geschicke gewann. Leibniz sah die Gründung des preußischen Königtums, erfreute sich einer Vertrauensstellung am Hofe von Berlin und wurde der geistige Stifter der dortigen Akademie. Auf dem Lehrstuhl einer preußischen Universität, der bedeutendsten, welche es damals gab, entwickelte Wolf seine Philosophie und erlebte hier jene effektvollen Schicksale der schmählichsten Vertreibung und der ehrenvollsten Wiederherstellung.

Kants Heimat ist die preußische Krönungsstadt: sie bleibt für immer der Schauplatz seiner Wirksamkeit; hier erlebt er die Epochen eines dreifachen Thronwechsels, die sich auch in dem Gange und der Wendung seiner Geschicke sehr bemerkbar ausprägen. Jugend und Erziehung fallen in das Zeitalter Friedrich Wilhelms I. und zeigen uns jenen haushälterischen, strengen Geist bürgerlicher Zucht und Ordnung, der damals von oben her die Schichten der Bevölkerung maßgebend und wohltätig durchdrang. In demselben Jahre, wo Friedrich II. den Thron bestieg und Wolf nach Preußen zurückkehrte, begann unser Philosoph die akademischen Studien. Seine Laufbahn als philosophischer Lehrer und Schriftsteller von den ersten Anfängen bis zur Höhe seiner welterleuchtenden Werke gehört in die Zeit des großen Königs und bildet in dem Charakter derselben einen der erhabensten und glorreichsten Züge. Dem äußeren Fortkommen Kants trat der siebenjährige Krieg hemmend in den Weg; in den folgenden Friedensjahren reifte langsam das kritische Werk, die Hauptgrundlagen der neuen Lehre waren ausgeführt, als das Zeitalter Friedrichs zu Ende ging. Unter dem folgenden Könige, den die Feinde der Aufklärung bestrickten, erfolgte der wider Kant und seine Lehre gerichtete Angriff, welcher das vollendete Werk nicht mehr zu hindern, nur den Urheber, der

schon die ehrwürdige Last von siebzig Jahren trug, zu bedrücken vermochte. Doch war es dem Greise vergönnt, wieder aufzuatmen in der neuen und besseren Zeit Friedrich Wilhelms III.

II. Jugendgeschichte (1724—1755).

1. Abstammung und Familie.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 zu Königsberg als das vierte Kind einer rechtschaffenen Handwerkerfamilie von kleinen Vermögensverhältnissen geboren. Unter den Schotten, welche am Ende des 17. und am Anfange des 18. Jahrhunderts in Menge ihr Vaterland verließen und teils nach Schweden, teils nach Preußen auswanderten, war auch sein Großvater, der sich in Tilsit ansiedelte. So erscheint unser Philosoph in einer gewissen nationalen Verwandtschaft mit David Hume, dessen Untersuchungen einen epochemachenden Einfluß auf die seinigen ausüben sollten. Der Vater Johann Georg Cant, seines Zeichens ein Sattler (Riemer), führte noch in seinem Namen die schottische Schreibart, erst der Sohn änderte den Anfangsbuchstaben, um die falsche Aussprache (Zant) zu vermeiden. Die Mutter hieß Anna Regina Reuter, sie starb, nach zweiundzwanzigjähriger Ehe und neun Geburten, am 18. Dezember 1737, als ihr zärtlich geliebter und bei seinem schwächlichen Körper ihrer Pflege besonders bedürftiger Immanuel im 13. Lebensjahre stand. Von seinen zahlreichen Geschwistern wurden sechs frühzeitig hinweggerafft, ihn selbst überlebte nur die jüngste Schwester (Katharina Theuer), eine Handwerkersfrau, die Pflegerin seiner letzten Tage. Der einzige ihm gebliebene und elf Jahre jüngere Bruder Johann Heinrich starb in seinem Pfarramt zu Alt- und Neu-Rahden in Kurland vier Jahre vor ihm.

Beide Eltern waren in schlichter und durchaus frommer Weise dem damals herrschenden Pietismus ergeben. Dem entsprach völlig Kants Erziehung; „sie war", wie Jachmann berichtet, „sowohl im väterlichen Hause, als auch in der Schule ganz pietistisch. Er pflegte dies öfter von sich anzuführen und diese pietistische Erziehung als eine Schutzwehr für Herz und Sitten gegen lasterhafte Eindrücke aus seiner eigenen Erfahrung zu rühmen."[1] Bo-

[1] Bei Zitaten aus den Werken von Borowski, Jachmann, Wasianski werden neben den Seitenzahlen aus den Originalausgaben auch die aus der Neuausgabe gestellt werden. (Über die von Hermann Schwarz gelieferte Neuausgabe vgl. den

rowski schildert diese häusliche Zucht etwas näher und gewiß sehr treffend durch die Charaktere der Eltern: „Der Vater forderte Arbeit und Ehrlichkeit, besonders Vermeidung jeder Lüge, die Mutter auch Heiligkeit dazu. Dies mag“, fügt er hinzu, „bei Kant dahin gewirkt haben, in seiner Moral eine unerbittliche Strenge zu beweisen“.[1]

Dieser Einflüsse, namentlich des mütterlichen, blieb sich Kant stets bewußt. Von ihr wollte er nicht bloß die Ähnlichkeit der Gesichtszüge geerbt, sondern auch die wohltätigsten und nachhaltigsten Einwirkungen auf seine Gemütsart empfangen haben. Noch im späten Alter sprach er davon mit tiefer Rührung. „Ich werde meine Mutter nie vergessen, denn sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, sie öffnete mein Herz den Eindrücken der Natur, sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.“

Wir besitzen von ihm selbst ein eigenhändiges Zeugnis über seine Abstammung, die Umstände und den Charakter seiner Eltern. Als der berühmte Philosoph auch für einen wohlhabenden Mann zu gelten anfing, meldeten sich unterstützungsbedürftige Leute seines Namens aus Schweden. Dem Bischof Lindblom, der ihm angebliche Verwandte dieser Art empfohlen hatte, antwortet Kant: „Von lebenden Verwandten väterlicher Seite ist mir fast keiner hier bekannt, und außer den Deszendenten meiner Geschwister ist (da ich selbst ledig bin) mein Stammbaum völlig geschlossen: von dem ich auch weiter nichts rühmen kann, als daß meine beiden Eltern aus dem Handwerkerstande in Rechtschaffenheit, sittlicher Anständigkeit und Ordnung musterhaft, ohne ein Vermögen (aber doch auch keine Schulden) zu hinterlassen, mir eine Erziehung gegeben haben, die, von der moralischen Seite betrachtet, gar nicht besser sein konnte, und für welche ich bei jedesmaliger Erinnerung an dieselbe mich mit dem dankbarsten Gefühle gerührt finde.“ So schrieb der Philosoph in seinem 74. Jahre.[2]

Anhang zu diesem Bande.) — Vgl. Jachmann. 1. Brief. S. 6 (Neuausgabe S. 108).

[1] Borowski S. 23 (Neuausgabe S. 4).

[2] Der Brief des Bischofs Jacob Lindblom ist vom 13. Aug. 1797. Kant antwortete am 13. Okt. 1797. (Vgl. Akademieausg. Briefe. Bd. 3. S. 192 u.

Die Familie war so unvermögend, daß die Begräbniskosten der Eltern nicht bezahlt werden konnten. Das Kirchenbuch meldet die Beerdigung und bezeichnet dieselbe in beiden Fällen mit den Worten: „Still. Arm.“[1]

2. Fr. A. Schultz und das Collegium Fridericianum.

Die pietistische Glaubensrichtung fand in der Jugendzeit und Vaterstadt unseres Philosophen einen der würdigsten und erfolgreichsten Vertreter in der Person des Dr. Franz Albert Schultz, der 1731 (damals ein Mann von 39 Jahren) als Prediger und Konsistorialrat nach Königsberg gekommen war, im folgenden Jahr Professor der Theologie wurde und im nächsten die Leitung des zur öffentlichen Erziehungsanstalt erhobenen «Collegium Fridericianum» übernahm. Er hatte sich das Vertrauen des Königs in hohem Maße erworben und übte während der letzten Regierungsjahre desselben auf das seiner Aufsicht und Verwaltung anvertraute Kirchen- und Schulwesen Preußens den größten Einfluß. In seiner Person vereinigten sich der Prediger und Schulmann, der Dogmatiker und Katechet, die Kraft der erbaulichen und die der pädagogischen Wirksamkeit, für welche letztere eine Lehrkunst, wie die wolfische Philosophie sie besaß und darbot, ein sehr willkommenes Werkzeug sein mußte. Sein Studiengang in Halle hatte ihn gleichzeitig mit den Lehren der pietistisch gesinnten Theologen und Wolfs Vorlesungen bekannt gemacht, jene fesselten sein religiöses, diese sein didaktisches Interesse. Die Zeiten der Verfolgung Wolfs waren vorüber und mildere Stimmungen selbst an höchster Stelle eingetreten, als Schultz nach Königsberg kam. Und da auch die wolfische Philosophie keineswegs eigensinnig, sondern zu allerhand Einräumungen geneigt war und auf ihre Lehrart größeres Gewicht legte, als auf gewisse anstößige Lehrsätze, so war die Annäherung von beiden Seiten leicht und der Pietismus konnte sich jetzt mit der einst so verhaßten Philosophie wohl vertragen. Schultz in

S. 204; vgl. Kants sämtl. Werke, herausg. v. Rosenkranz u. Schubert, Bd. XI, 1. S. 173 ff.) — Vgl. den Anhang zu diesem Bande. — Bettelbrief des Schweden Carl. Fred. Kanth aus Larum, der am 1. Juli 1797 an Kant in Königsberg schreibt und um ein Darlehen von 8—10000 Talern bittet. Kant lehnte diese Bitte in dem Briefe an Bischof Lindblom ab; an Carl. Fred. Kanth scheint er nicht zurückgeschrieben zu haben. (Vgl. Briefe. Bd. 3. S. 175 ff. und S. 205.) — [1] Emil Arnoldt: Kants Jugend usf.

Königsberg gab, wie schon oben erwähnt, das Vorbild einer solchen Vereinigung; Wolf selbst hatte ihn als einen vorzüglichen Kenner seiner Lehre gerühmt.[1]

Unter den Familien der Stadt, mit denen der gefeierte Prediger als hilfreicher und wohltätiger Freund verkehrte, war auch die unseres Kant. Sobald die Zeit des höheren Unterrichts gekommen, wurde der fähige Knabe jener von Schultz geleiteten Anstalt anvertraut, obwohl sie von seinem elterlichen Hause am weitesten entfernt lag. Nach der Erzählung Borowskis hegte die Mutter diesen bei ihrer Verehrung für den Direktor der Friedrichsschule so natürlichen Wunsch.[2] Ebenso natürlich erscheint es, daß von beiden Seiten für die Zukunft Immanuels das Studium der Theologie in Aussicht genommen wurde.[3] Stets nannte der Philosoph den Namen Fr. A. Schultz mit wärmster Dankbarkeit, und es blieb sein oft geäußerter, leider unerfüllter Vorsatz, diesem Lehrer und Wohltäter seiner Jugend ein öffentliches Denkmal der Pietät zu widmen.[4]

Von seiner Schulzeit (Ostern 1732 bis Michaelis 1740) läßt sich wenig Bemerkenswertes berichten. Er war ganz das Gegenteil eines frühreifen Genies. Die Schule war der Schauplatz nicht, auf dem seine Fähigkeiten und außerordentlichen Geisteskräfte sich schon glänzend und in erstaunlicher Weise offenbaren konnten. Von Haus aus ein schwächlicher Knabe, von zartem, unkräftigem Körperbau, mit einer platten, eingebogenen Brust und von einer etwas schiefen Haltung, mußte sich Kant erst durch einen starken Aufwand der Willenskraft energisches Selbstgefühl und geistige Spannkraft erringen. Besonders waren es zwei Hindernisse, womit er zu kämpfen hatte und die mit seiner körperlichen Verfassung zusammenhingen: die Schüchternheit und die Vergeßlichkeit, zwei Mängel, welche schon genug sind, um die Talente eines Knaben zu verbergen. Bis auf einen gewissen Grad ist Kant diese ihm angeborene Schüchternheit nie losgeworden; sie wurde noch durch seine Bescheidenheit vermehrt. Daneben zeigte er schon früh Züge schneller Geistesgegenwart, die ihm bei den kleinen Gefahren, wie sie Knaben zu begegnen pflegen, zugute kam. Er war schüchtern, nicht furchtsam. Man konnte wohl sehen, daß er so viel Willenskraft und Verstand besaß, um jene lästigen Hindernisse zu bezwingen, welche die Natur ihm in den Weg gelegt hatte. Je weiter er auf der Bahn der Schule vorwärts schritt, um so bemerkbarer wurden auch seine Fähigkeiten, mit welchen der Eifer im Lernen Hand in Hand ging.

[1] S. oben Kap. II. S. 35. — [2] Borowski, S. 24ff. (Neuausg. S. 5ff.) — [3] Schubert: Biographie, S. 18. — [4] Borowski, S. 150—152. (Neuausg. S. 64ff.)

Was den Unterricht selbst betraf, so war dieser in den alten Sprachen, namentlich im Lateinischen durch Heydenreich am besten, dagegen in der Mathematik und Philosophie sehr kümmerlich bestellt. So kam es, daß sich Kant damals mit Vorliebe den klassischen Studien zuwendete und von dem künftigen Philosophen auf der Schule nichts zu bemerken war. Besonders wurden die römischen Schriftsteller eifrig gelesen und Stil wie Gedächtnis daran geübt. Er lernte die lateinische Sprache richtig und mit Leichtigkeit schreiben, so daß er später auch die spröden Materien der Metaphysik in einem geübten Schullatein wohl auszudrücken verstand; sein Gedächtnis war in die römischen Dichter so eingelebt, daß er bis in sein Alter ihre vorzüglichsten Stellen, namentlich des Lucretius Gedicht von der Natur der Dinge, auswendig wußte.

Damals war Kant entschlossen, sich ganz der klassischen Philologie zu widmen. Schon sah er sich im Geiste als künftigen Philologen, welcher lateinische Bücher schreibt und auf deren Titel den Namen «Cantius» setzt. In diesen Bestrebungen und Plänen für den künftigen Lebensberuf traf er mit zweien seiner Mitschüler zusammen, deren einer jenes ersehnte Ziel erreicht hat: David Ruhnken aus Stolpe, der als «Ruhnkenius» in der philologischen Welt einen berühmten Namen erwarb; der andere war Martin Kunde aus Königsberg, dessen Talente, von der Not des Lebens niedergehalten, in einer kleinen Stellung verkümmerten, er starb als Rektor der Schule zu Rastenburg. Die drei Jünglinge wetteiferten im Studium der Philologie, lasen zusammen ihre Lieblingsschriftsteller und machten gemeinschaftlich Pläne für die Zukunft.

Seitdem waren viele Jahre vergangen, Ruhnken und Kant waren beide berühmte akademische Lehrer geworden, der eine in Leyden, der andere in Königsberg. Da schrieb Ruhnken den 10. März 1771 an Kant und erinnerte den alten Freund in einer klassischen Epistel an die gemeinschaftliche Jugendzeit auf dem collegium Fridericianum. Von dem Philosophen Kant wußte Ruhnken damals nichts mehr, als er von Hörensagen und hie und

da aus Rezensionen über seine Schriften erfahren hatte, eine derselben hatte ihm der Zufall zugeführt; er wußte soviel, daß Kant es mit der englischen Philosophie halte und auf deren Untersuchungen den größten Wert lege. Nun bittet er ihn, seine Bücher lateinisch zu schreiben, damit auch die Holländer und Engländer sie lesen können; es müsse ihm leicht werden, da er ja latein zu schreiben von der Schule her vortrefflich verstehe.

Überhaupt muß Kant, als er mit Ruhnken die oberste Klasse besuchte, unter die besten Schüler gezählt haben; wenigstens als solcher ist er dem Freunde im Gedächtnis, der von ihm schreibt: «Erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes praedicarent, posse te, si studio nihil intermisso contenderes, ad id, quod in literis summum est, pervenire». Die lateinische Rhetorik mag in dieser Stelle jene Erwartungen vielleicht vergrößert haben. Die erste Jugenderinnerung gleich im Anfange des Briefes gilt den pietistischen Lehrmeistern, deren Zucht in dem Andenken des klassischen Philologen beinahe wie ein böses Abenteuer erscheint, das die beiden Freunde glücklich und zu ihrem Besten bestanden haben: «Anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili nec poenitenda fanaticorum disciplina continebamur».[1]

Die philosophischen und mathematischen Wissenschaften hatten auf der Schule keinen Heydenreich gefunden. Der Unterricht in diesen Fächern blieb ohne jede Wirkung. So oft Kant später an diese Lehrstunden zurückdachte, kam er mit seinem Freund Kunde überein, daß ihre damaligen Lehrer auch nicht einen Funken Philosophie in ihnen zur Flamme bringen, sondern höchstens ausblasen konnten.

3. Die akademischen Lehrjahre. M. Knutzen.

Gerade umgekehrt verhielt es sich mit der Universität. Die Wissenschaften, welche auf dem Fridericianum am meisten vernachlässigt waren, fanden sich auf der Universität mit den besten Lehrkräften ausgerüstet. Philosophie und Mathematik lehrte der talentvolle, jugendliche Martin Knutzen, Physik Gottfried Teske. Hier ging unserem Kant eine neue Welt auf, die seine Heimat werden sollte. Jener Funke in ihm, den die Schule nicht hatte erwecken können, entzündete sich nun zur hellen Flamme, die später für

[1] Akademieausg. Briefe. Bd. 1. S. 112ff. Nr. 60.

die denkende Welt eine erleuchtende Sonne wurde. Den wichtigsten Einfluß auf Kant übte M. Knutzen, der ihn in das Studium der Mathematik und Philosophie einführte, mit den Werken Newtons bekannt machte und als Lehrer und Freund den Lernenden mit Rat und Tat unterstützte. Er war, wie sein großer Schüler, in Königsberg geboren (14. Dezember 1713) und schien eine glänzende akademische Laufbahn zu beginnen, als er mit 21 Jahren bereits eine außerordentliche Professur der Logik und Metaphysik erhielt (1734), doch ist er durch die Ungunst der Verhältnisse, trotz des Umfangs und der Erfolge seiner ausgezeichneten Lehrwirksamkeit nicht zu höheren Stellen gelangt; er starb noch in der Blüte des männlichen Alters, kurz nachdem er sein 37. Lebensjahr vollendet hatte (29. Januar 1751).

Sein philosophischer Standpunkt war Wolfs Lehre und Lehrart in jener eklektischen Verfassung, die es ihm möglich machte, auf theologischem Gebiet seinem Lehrer Fr. A. Schultz zu folgen und die Wahrheit der christlichen Religion wider die englischen Deisten zu verteidigen, während er auf naturphilosophischem die Richtung Newtons einschlug. In seiner Habilitationsschrift über den Zusammenhang zwischen Seele und Körper (1733) verwarf er die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie, deren Geltung Wolf eingeschränkt und aus der Kosmologie in die Anthropologie versetzt hatte, und erklärte das Verhältnis zwischen Seele und Körper durch den physischen Einfluß oder die natürliche Wechselwirkung beider als eine notwendige Folge der natürlichen Wechselwirkung der Dinge überhaupt. Gilt aber die letztere, so tritt damit das System der wirkenden Ursachen und demgemäß die mechanische Weltansicht in volle Kraft und erhält die reale Bedeutung, welche ihr Newton zuschrieb. In diesem Sinn hat Knutzen das Thema der Habilitationsschrift in seinem Hauptwerk: «Systema causarum efficientium» erweitert und ausgeführt (1745).[1]

So lange die Kraft der Seele nur in die Vorstellung und die des Körpers nur in die Bewegung gesetzt wird, bleibt der wechselseitige physische Einfluß beider schwer begreiflich. Es wird daher vor allem gefragt werden müssen: worin besteht das Wesen und

[1] B. Erdmann: Martin Knutzen u. s. f. (Leipzig 1876).

die Wirksamkeit der Kraft als solcher? Diese Frage wurde der Ausgangspunkt für Kants erste Schrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte".

Gleich im Anfange derselben dringt er darauf, daß die Kraft der Körper überhaupt nicht zu eng gefaßt und als wirkende, nicht bloß als bewegende Kraft genommen werde. „Es hat einen gewissen scharfsinnigen Schriftsteller nichts mehr verhindert, den Triumph des physischen Einflusses über die vorherbestimmte Harmonie vollkommen zu machen, als diese kleine Verwirrung der Begriffe, aus der man sich leichtlich herausfindet, sobald man nur seine Aufmerksamkeit darauf richtet."[1] Bei diesen Worten mochte er seinen Lehrer Knutzen vor Augen haben. Die Schrift, welche M. Knutzen über den Kometen von 1741 herausgab, soll nach dem Zeugnis von Chr. Jak. Kraus in Kant die Ideen geweckt haben, welche er in seiner heutzutage weltberühmten Schrift „Allgemeine Naturgeschichte des Himmels" (1755) ausgeführt hat.[2]

4. Kants Verhalten zum Studium der Theologie.

Im Laufe der Schulzeit und seiner fünf akademischen Lehrjahre (Mich. 1740 bis Mich. 1745) hatten sich die Wege Kants von der anfänglich ihm vorgezeichneten theologischen Bahn, deren Ziel das Pfarramt sein sollte, mehr und mehr entfernt. Auf der Schule fesselten ihn am meisten die alten Schriftsteller und er träumte sich als künftigen Philologen; auf der Universität erfüllte ihn vor allem das Studium der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft. Er faßte endlich den Entschluß, dieser Richtung zu folgen und sich ein akademisches Lehramt zu erwerben. In dem Gewicht seiner Geistesinteressen lag, wenn auch nicht das einzige, doch das hauptsächlichste Motiv, welches über den Gang seines weiteren Lebens entschieden hat. Daneben ist es eine fast müßige Frage von geringfügiger Bedeutung: ob Kant selbst Theologie zu studieren jemals ernstlich beabsichtigt, ob, wann und welcher Art theologische Vorlesungen er gehört, ob er gepredigt und sich als Kandidat der Theologie um ein niederes Schulamt vergeblich beworben habe u. s. f.?

---

[1] Gedanken von der wahren Schätzung u. s. f. Hauptst. I. § 5 und 6. — [2] Reicke: Kantiana. S. 107. Anmerkung 11.

Seit Borowskis gleichsam urkundlichen Nachrichten über Kants Leben, auf welche sich Schuberts Biographie gestützt und verlassen hatte, schien es festzustehen, daß Kants Fach- und Berufsstudium das der Theologie gewesen sei. Der Verfasser jener Lebensskizze spricht darüber mit einer Sicherheit, die allen Zweifel ausschließt. Im Hinblick auf Kants Hauslehrerzeit nach Abschluß der akademischen Lehrjahre berichtet Borowski: „Übrigens bekannte er sich noch zur Theologie, insofern doch jeder studierende Jüngling zu einer der oberen Fakultäten, wie man es nannte, sich bekennen muß. Er versuchte auch einige Male in Landkirchen zu predigen, entsagte aber, da er bei Besetzung der untersten Schulkollegenstelle bei der hiesigen Domschule einem anderen, gewiß nicht geschickteren[1], nachgesetzt ward, allen Ansprüchen auf ein geistliches Amt, wozu auch wohl die Schwäche seiner Brust mit beigetragen haben mag." Zwar findet sich diese Stelle unter denen, welche Kant, als er die Handschrift las, gestrichen (keineswegs, wie Schubert aus Versehen meint, hinzugefügt) hat, aber Borowski hat seine Angabe dennoch aufrecht erhalten und ihr folgende Bemerkung vorausgeschickt: „Ich weiß nicht, warum Kant sie durchgestrichen. Da der Inhalt doch wahr ist, so mag sie hier stehen."[2]

Daß Kant ohne jede sachliche Einsprache, für welche ein Wort am Rande der Schrift oder in seinem Begleitschreiben genügt hätte, die Stelle getilgt wünschte, könnte als ein Zeichen gelten, daß er ihre Veröffentlichung beanstandet hat, nicht ebenso die Richtigkeit der Sache. Er hat auf dieselbe Art eine andere Stelle gestrichen, worin erzählt war, daß bei der Anwesenheit Friedrich Wilhelms II. in Königsberg der Minister von Herzberg unseren Philosophen besonders geehrt und sich gern seines Umgangs erfreut habe.[3] Wer wird, daß es so war, bezweifeln? Nur mochte Kant solche Dinge nicht ausposaunt wissen. Das große Publikum brauchte nicht zu erfahren, daß er um einer fehlgeschlagenen Be-

---

[1] Dieser Mitbewerber wird als „ein ganz unfähiger und unwissender Kandidat namens Kahnert" bezeichnet (Schubert: Kants Biogr. S. 30). — [2] Borowski, S. 31. Anm. (diese Anmerkung ist unbegreiflicherweise in der Neuausgabe fortgelassen; sie gehört auf S. 10). S. 28 ff. (Neuausg. S. 7 ff.) Vgl. Emil Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Gesamm. Schriften Bd. III. S. 127 ff.) — [3] Borowski, S. 39. (Neuausg. S. 14—15.)

werbung willen der Theologie abtrünnig, noch daß er gelegentlich von einem Minister ausgezeichnet worden sei.

Auch anderweitige Zeugnisse sprechen dafür, daß Kant während seiner Studienzeit sich mit theologischen Gegenständen eingehend beschäftigt habe. So berichtet Heilsberg, sein Freund und Studiengenosse, daß Kant theologische Vorlesungen, insbesondere die bei seinem Lehrer Schultz pünktlich besucht, nachgeschrieben, zu Hause repetiert und in den angestellten Prüfungsübungen die Fragen wohl zu beantworten gewußt habe. Indessen sagt derselbe Heilsberg, daß Kant „kein vorgesetzter studiosus theologiae" war. Jachmann berichtet gleich im Anfange seines zweiten Briefes: „Was Kant für einen Studienplan verfolgte, ist seinen Freunden unbekannt geblieben. Selbst sein einziger mir bekannter akademischer Freund und Duzbruder, der schon längst verstorbene Doktor Trummer in Königsberg, konnte mir darüber keine Auskunft geben. Soviel ist gewiß, daß Kant auf der Universität vorzüglich Humaniora studierte und sich keiner positiven Wissenschaft widmete, besonders hat er sich mit der Mathematik, Philosophie und den lateinischen Klassikern beschäftigt."[1]

Wir dürfen annehmen, daß Kants Studiengang sich keineswegs auf vorgezeichnete Geleise der theologischen Fächer einschränkte, sondern seine eigenen, selbständigen, nach innerster Neigung gerichteten Wege ergriff. Wenn man auf seine Lieblingsstudien achtete, so konnte man nicht wissen, was Kant eigentlich werden wollte: wenn man seine Studien nach dem beurteilte, was er äußerlich werden sollte oder wollte, so konnte man nicht sagen, was er eigentlich studierte. Ähnlich verhielt es sich mit Lessing.

Alle diese Zeugnisse für und wider gerechnet, sah sich neuerdings B. Erdmann, der die Erzählung von Kants theologischer Laufbahn und dahin zielenden Fachstudien gern unter die Legenden und Mythen versetzt hätte, doch zu der Erklärung genötigt: „es sei nicht unwahrscheinlich, daß die Wünsche sowohl seiner Eltern als auch von Schultz ihn der theologischen Laufbahn bestimmt hatten; es sei auch vermutlich richtig, daß Kant sich bei der theologischen Fakultät inskribieren ließ"[2], mit welcher Behauptung die

[1] Jachmann. 2. Brief. S. 10 ff. (Neuausg. S. 111.) — [2] Martin Knutzen u. s. f. S. 133—139.

fragliche Geschichte aus dem Reich der Sage wieder in das wohl beglaubigter Tatsachen zurückkehrte.

Endlich ist die Frage gelöst, da Emil Arnoldt, der gründliche Kantforscher in Königsberg, urkundlich nachgewiesen hat, was Schubert, der Biograph, schon vierzig Jahre früher hätte nachweisen können und sollen: daß Kant bei der theologischen Fakultät nicht eingeschrieben war.[1]

Wie tief Kant die Haupt- und Grundfragen der Theologie durchdrungen hatte, erhellt aus seinen späteren Werken und wird in dem nächsten Bande des unsrigen in der Darstellung seiner Religionslehre eingehend gezeigt werden. Daß und wie sehr ihn von seiten des Pietismus der religiöse Kern, die Herzensläuterung, Sittenstrenge und Willenszucht anzog, dagegen die Glaubensart abstieß, beweist die letzte von ihm veröffentlichte Schrift, ich meine die tiefsinnige Abhandlung über Pietismus und Mystik in dem „Streit der Fakultäten".

Die echte Frömmigkeit entsprach seiner Natur und hatte sich durch das Vorbild der Eltern, durch das Wort der Mutter seinem kindlichen Gemüte tief eingeprägt. Gerade deshalb widersprach ihm die bloße Scheinfrömmigkeit und war ihm schon auf der Schule zuwider. „An dem Schema von Frömmigkeit oder eigentlich Frömmelei, zu dem sich manche seiner Mitschüler und bisweilen nur aus sehr niedrigen Absichten bequemten, konnte er durchaus keinen Geschmack gewinnen. Doch hätte er sich", fügt Borowski ausdrücklich hinzu, „wohl nie zu Gute gehalten, diese Schule, wie Ruhnken, als «fanaticorum disciplina» zu bezeichnen."[2]

In Übereinstimmung mit seinen Biographen, Bekenntnissen und Schriften dürfen wir sagen, daß jener nachhaltige Einfluß, den der Pietismus auf Kant ausgeübt hat, nicht von der Glaubenslehre, sondern von der Moral und Disziplin ausging, daß seinem Sinne die Zucht des Pietismus mehr entsprach, als dessen Dogmatik, und die Forderung der Umwandlung des menschlichen Willens

[1] Emil Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Gesammelte Schriften Bd. III. S. 136—137.) Über die Kontroverse zwischen E. Arnoldt und B. Erdmann vgl. Altpreußische Monatsschrift. Bd. XIX. (1882.) S. 489—494. Über diese Kontroverse gegen B. Erdmann vgl. die Erwiderung von J. Jacobson ebendas. S. 494—496. — [2] Borowski, S. 25 ff. (Neuausg. S. 6. Die Anmerkung auf S. 26 der Originalausgabe ist unbegreiflicherweise in der Neuausgabe fortgelassen.)

einleuchtender war, als ihre dogmatische Begründung durch die Lehre von dem übernatürlichen Durchbruch der göttlichen Gnade.

Alle Streitfragen über Kants Studienlaufbahn lassen sich am besten entscheiden durch Kants eigene Bekenntnisse. Aus welchen Beweggründen er theologische Studien gemacht, hat niemand einfacher und wahrhaftiger erklärt, als er selbst. Im Wintersemester 1742/43 hatte er und seine beiden Freunde Wlömer und Heilsberg Dogmatik bei F. A. Schultz gehört. Wlömer bekannte sich als Jurist, Heilsberg wußte nicht, was aus ihm werden würde, und Kant sagte, er wolle Medikus werden. Als nun der Professor weiter fragte: „Warum hören Sie denn Theologica?", so antwortete Kant: „Aus Wißbegierde". Dies berichtet Heilsberg.[1]

Alle Streifragen über die Ziele, welche Kant während seiner akademischen Lehrjahre ins Auge gefaßt und verfolgt, welche Laufbahn nach der Richtschnur seiner Studien er sich vorgesetzt hatte, sollten im Angesichte seiner ersten Schrift verstummen, worin unser Philosoph selbst auf die urkundlichste, offenkundigste und entschlossenste Weise sich darüber ausgesprochen hat. Er sagt in der Vorrede: „Ich stehe in der Einbildung, es sei zuweilen nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und erteilt ihnen einen gewissen Schwung, welcher der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist. Wenn einer in der Verfassung steht, sich überreden zu können, daß man seiner Betrachtung noch etwas zutrauen dürfe, daß es möglich sei, einen Herrn von Leibniz auf Fehlern zu ertappen, so wendet man alles an, seine Vermutung wahr zu machen. Nachdem man sich nun tausendmal bei einem Unterfangen verirrt hat, so wird der Gewinnst, der hierdurch der Erkenntnis der Wahrheit zugewachsen ist, dennoch viel erheblicher sein, als wenn man nur die Heerstraße gehalten hätte. Hierauf gründe ich mich. Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen."[2]

Eine solche Erklärung ist kein plötzlicher Einfall, sondern, wie es auch dem Charakter Kants entsprach, die Summe wohl er-

[1] Emil Arnoldt: Kants Jugend usw. (Gesamm. Schriften Bd. III. S. 156 ff.

[2] Gedanken von der wahren Schätzung u. s. f. Vorrede. VII. Akademieausgabe Bd. 1. S. 10.

wogener, im Laufe fünfjähriger Studien allmählich gereifter, durch nichts mehr zu hemmende Entschlüsse. Was ist noch daran gelegen, ob er theologische Vorlesungen gehört hat oder nicht, ob er sogar ein oder einige Male gepredigt hat oder nicht, oder aus nur zu begründeter Sorge für seinen Lebensunterhalt sich um eine untere Lehrerstelle bewerben wollte, beworben hat oder nicht? Seine erste Schrift bezeichnet den ersten mutigen Schritt auf seiner selbstgewählten, ihm völlig homogenen Laufbahn, deren Ziel kein anderes sein konnte als das akademische Lehramt. Er war ganz arm. Während seiner Studienzeit hat Kant seinen Lebensunterhalt großenteils dadurch erworben, daß er Studierenden Repetitorien und Unterricht, auch wohl in Familien Privatunterricht, erteilte und dafür wohlverdiente Unterstützungen empfing. In den ersten Jahren war er Wlömers Stubengenosse und hat durch ihn Heilsberg kennen gelernt. Er ist öfter zu Hause geblieben oder in gelehnten Kleidern ausgegangen, weil die seinigen geflickt wurden.[1]

III. Die Hauslehrerzeit.

Gewiß wäre unser Philosoph gern in seiner Vaterstadt und in der Nähe der Universität geblieben, wenn er dort eine für seinen Lebensunterhalt ausreichende Stellung gefunden hätte. Was er durch Privatunterricht verdiente, war dazu nicht genug. Die spärliche Quelle der elterlichen Hilfe versiegte mit dem Tode des Vaters (24. März 1746), dem der Rückgang seiner ökonomischen Verhältnisse schon die letzten Jahre verkümmert hatte. Unter seinen Verwandten von mütterlicher Seite fand sich ein Fabrikant Richter, welcher bemittelt und freigebig genug war, um seinem Neffen einige Unterstützungen zu gewähren; er trug auch die Kosten der ersten Druckschrift, welche Kant nach Abschluß seiner akademischen Lehrjahre herausgab, und die sogleich zeigte, was für eine Richtung seine Studien genommen hatten und welche Aufgabe er sich setzte: es war die naturphilosophische Abhandlung „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur" (1747).

Um seine äußere Lage zu sichern, fremder Unterstützungen nicht zu bedürfen und durch Ersparnisse ökonomische Vorbereitungen für seine künftige Laufbahn zu treffen, sah Kant sich genötigt, Königs-

[1] E. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f. (Gesamm. Schriften Bd. III.)

berg zu verlassen und Hauslehrer zu werden. Er ist es während eines Zeitraums von neun Jahren (1746—1755) in drei verschiedenen Familien gewesen: zuerst bei dem reformierten Prediger Andersch in Judschen bei Gumbinnen, dann in der Familie von Hülsen auf Groß-Arnsdorf bei Mohrungen, zuletzt im Hause des Grafen von Keyserling in Rautenburg bei Tilsit.

Über diesen langen Zeitraum fehlen uns nähere biographische Nachrichten. Der Philosoph selbst bezeugt, daß er sich besser auf die Theorie als die Kunst der Erziehung verstanden, und daß es, wie er scherzhaft sagte, bei wichtigeren Grundsätzen kaum je einen schlechteren Hofmeister gegeben habe als ihn. Über den Aufenthalt in Judschen ist gar nichts näheres zu ermitteln gewesen. Mit den Familien von Hülsen und Keyserling blieb Kant befreundet und namentlich mit der letzteren in fortgesetztem gesellschaftlichem Verkehr. Einer der jungen Hülsen wurde ihm später als Pensionär anvertraut; es ist sehr bemerkenswert, daß diese Zöglinge Kants unter den ersten Grundbesitzern Preußens waren, welche die Grunduntertänigkeit der Bauern freiwillig aufhoben.

Es ist nicht anzunehmen, daß Kant während jenes neunjährigen Zeitraums durchgängig Hauslehrer gewesen und ohne Unterbrechung aus der einen Stelle in die andere gewandert sei. Vielleicht hat er am längsten im Hause Hülsen gelebt und gewirkt. Seine nachhaltigsten Beziehungen haben zu dem Hause Keyserling stattgefunden. Die Gräfin war eine durch Geist und gesellige Vorzüge ausgezeichnete Frau, welche unseren Philosophen hochgeschätzt und den Verkehr mit ihm gern und viel gepflegt hat. Sie hatte in erster Ehe Johann Gebhard von Keyserling geheiratet, der sein Amt als Konsistorialpräsident in Braunschweig aufgab, als er im Jahre 1744, von Friedrich dem Großen zum Grafen ernannt, die Rastenburger Güter in Ostpreußen von den Grafen von Truchseß zu Waldburg kaufte und sich mit deren Schwester Caroline Charlotte Amalie, geborenen Reichsgräfin von Truchseß-Waldburg, vermählte. Aus dieser Ehe sind zwei Söhne entsprossen, Karl Philipp Anton (1745—1794) und Albrecht Johann Otto (1746—1809). Die Gräfin war 16 Jahre, als sie heiratete, und 18 Jahre, als sie die beiden Söhne geboren hatte. Nach dem Tode ihres Gemahls (1761) hat sie sich zum zweiten Male vermählt (1763), und zwar mit Heinrich Christian Reichs-

grafen von Keyserling, Kais. Russischem Geheimen Staatsrat, der aus den Rastenburger Gütern ein Majorat gestiftet und seinen Stiefsohn zum ersten Majoratsherrn berufen hat. Seine eigene Ehe ist kinderlos geblieben. Die Gräfin war die dritte Frau ihres ersten und die zweite ihres zweiten Gemahls. Seit 1772 wohnte das gräfliche Paar ständig in Königsberg.

Was nun Kants erzieherische Tätigkeit im Hause Keyserling angeht, so betrifft dieselbe wohl nur den einen älteren Sohn (Karl Philipp) und ist in die Jahre 1752—1755 gefallen, in welchem Zeitraum der Knabe vom siebenten bis zum zehnten Jahre heranwuchs. Jedenfalls war Kants Lehrtätigkeit von kurzer Dauer. Der Knabe war nicht dazu angetan, um dem Erzieher Früchte zu tragen. Als ein Mann von 30 Jahren (1775) ist dieser Zögling Kants wegen Blödsinnigkeit und ökonomischer Unfähigkeit entmündigt worden und im Irrenhause gestorben (1794). Sein Stiefvater starb 1787, seine Mutter 1791.

Als Kant während der Zeit seines wachsenden Ruhmes (1772 bis 1791) im Hause Keyserling zu Königsberg gesellig und hausfreundschaftlich verkehrte, lebte darin Christian Jac. Kraus vom Frühjahr 1777 bis Ende 1778. Nun ist es schier zu verwundern, daß derselbe Mann, ein Verehrer, Freund und Amtsgenosse des Philosophen, bezeugt hat, nie davon gehört zu haben, daß Kant jemals im Hause Keyserling zu Rastenburg (etwa 25 Jahre früher) Erzieher gewesen ist! Vielleicht hat die schreckliche Katastrophe, die kurz vorher geschehen war, die Folge gehabt, daß in dem Hause der Eltern nie von diesem Sohne, also auch nicht von seiner Erziehung die Rede war. Diese Nachrichten verdanken wir den Arnoldtschen Nachforschungen.[1]

Als Augenzeuge berichtet Kraus: „Der vieljährige ununter-

[1] E. Arnoldt: Kants Jugend u. s. f.) (Gesamm. Schriften Bd. III. S. 173 bis 178.) Christian Jakob Kraus bezeugt: „Von einer Condition bei Keyserling weiß ich nichts“ (ebendas. S. 177). Vgl. auch Reicke: Kantiana. (Preuß. Provinzialblätter 1860. S. 107. Anm. 10.)

„So viel ich mich erinnere“ berichtet Kraus, „wurde Kant regelmäßig alle Woche ein oder paarmal nach dem Gräflich Truchseß-Waldburgischen Gut Capustigall abgeholt, um da, ich weiß nicht mehr worin, den Grafen, der noch lebt, zu unterrichten. Auf der Rückfahrt nach Königsberg wäre ihm dann so manchmal eine Vergleichung zwischen seiner Erziehung und der im gräflichen Hause eingefallen, sagte er mir.“ Kantiana. S. 152. —

brochene Umgang im Keyserlingschen Hause, dessen Krone, die geistreiche Gräfin, an Kants Gesellschaft ausnehmend Geschmack fand, ist ebensosehr ein Beweis von der feinen Lebensart, worauf er sich verstand, als derselbe auf diese, für einen so tiefdenkenden Gelehrten seltene, feine Lebensart, Gewandtheit und Delikatesse zurückgewirkt haben mag. Allemal saß Kant an Keyserlings Tisch auf der Ehrenstelle unmittelbar der Gräfin zur Seite, es müßte denn ein ganz Fremder dagewesen sein, dem man konvenienzgemäß diese Stelle einräumen mußte."[2]

Als Hausfreund der Keyserlingschen Familie hat ihn Elise von der Recke kennen gelernt und aus ihrer Erinnerung gleich nach seinem Tode geschildert: „Ich kenne ihn durch seine Schriften nicht, weil seine metaphysische Spekulation über den Horizont meines Fassungsvermögens ging. Aber schöne geistvolle Unterhaltungen danke ich dem interessanten persönlichen Umgange dieses berühmten Mannes, täglich sprach ich diesen liebenswürdigen Gesellschafter in dem Hause meines Vetters, des Reichsgrafen von Keyserling zu Königsberg. Kant war der dreißigjährige Freund dieses Hauses und liebte den Umgang der verstorbenen Reichsgräfin, die eine sehr geistreiche Frau war. Oft sah ich ihn da so liebenswürdig unterhaltend, daß man nimmermehr den tief abstrakten Denker in ihm geahnt hätte, der eine solche Revolution in der Philosophie hervorbrachte. Im gesellschaftlichen Gespräch wußte er bisweilen sogar abstrakte Ideen in ein liebliches Gewand zu kleiden und klar setzte er jede Meinung auseinander, die er behauptete. Anmutsvoller Witz stand ihm zu Gebote und bisweilen war sein Gespräch mit leichter Satyre gewürzt, die er immer mit der trockensten Miene anspruchslos hervorbrachte."[1]

Kants eigentlicher Zögling in Rautenburg waren nicht die Knaben, sondern deren Mutter, die jugendliche Gräfin, welche lernbegierig war und das lebhafteste Interesse für Philosophie empfand. In gewisser Weise ist Kant auch ihr Zögling gewesen oder geworden. Er pflegte zu sagen: „Von dieser Dame habe ich die Kunst der feinen Unterhaltung erst gelernt". Die große Verehrung Kants ist durch sie in dem Hause Keyserling erhalten

[1] Ebendas. S. 154.

[2] Über C. F. Neanders Leben und Schriften (Berlin 1804). S. 109 f. Borowski, S. 149—150. (Neuausg. S. 63 ff.) —

und bis zu ihrem Urenkel Alexander Grafen von Keyserling (1815—1891) fortgeerbt worden, der sich als einer der geologischen Erforscher Rußlands, als Staatsmann und tatkräftigen Verteidiger aller deutschen Kulturinteressen in den baltischen Landen, insbesondere als Kurator der Universität Dorpat und des dorpatschen Lehrbezirks (1862—1869), einen hochverdienten Namen erworben hat. Er war ein Sohn des dritten Majoratsherrn auf Rautenburg (Heinrich Wilhelm), der aus seiner Knabenzeit sich wohl erinnerte, Kant oft in seinem großelterlichen Hause zu Königsberg gesehen zu haben; er wurde dort von Chr. J. Kraus unterrichtet und bezog, um Cameralia zu studieren, die Universität in demselben Jahre, als Kant die später zu erwähnende famose Kabinetsordre empfing (1794).[1]

IV. Die akademische Laufbahn und Lehrtätigkeit.

Mit dem Jahr 1755 war endlich der Zeitpunkt zur Habilitation in Königsberg gekommen. Die politischen Verhältnisse standen ungünstig, denn es war ein Jahr vor dem Ausbruche des siebenjährigen Krieges. Mit einer Abhandlung über das Feuer, die sein früherer Lehrer Teske nicht bloß lobte, sondern sich zur Belehrung gereichen ließ, promovierte Kant den 12. Juni 1755; mit einer zweiten über die Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis, welche er am 27. September öffentlich verteidigte, wurde er Privatdozent der Philosophie. Zufolge einer königlichen Verordnung vom Jahr 1749 sollte keiner zu einer außerordentlichen Professur vorgeschlagen werden, der nicht vorher dreimal über eine gedruckte Abhandlung disputiert habe: diese letzte Bedingung erfüllte Kant im April 1756 mit einer Schrift über die physische Monadologie. Damit waren die ersten Stationen der akademischen

[1] Aus den Tagebuchblättern des Grafen Alexander Keyserling. Herausgegeben von seiner Tochter Freifrau Helene von Taube. (Stuttgart. Cotta. 1894.) S. 61. S. 68 f. (Die Herausgeberin ist von ihrem Vater in die kantische Philosophie eingeführt worden.) Der Verf. der Tagebuchblätter sagt: „Wenn von einem Zöglinge Kants in Rautenburg die Rede sein kann, so ist es höchstens die edle ausgezeichnete Gräfin Karoline Charlotte gewesen und daher wäre ihre Korrespondenz gemäß für diejenigen wichtig, die den Entwicklungsphasen Kants nachspüren". — Es möge noch bemerkt sein, daß Alexander Keyserling zu den intimen Jugendfreunden des Fürsten Bismarck gehört und bei diesem gleich nach dessen Sturz einige Wochen in Friedrichsruh sich aufgehalten hat.

Laufbahn glücklich durchlaufen. Bis hierher konnte Kant sich selbst befördern und die Sache ging schnell. Von jetzt an mußten Schicksal und Umstände mithelfen, und da diese ungünstig und schwierig waren, so ging es mit dem äußeren Fortkommen auf der betretenen Laufbahn außerordentlich langsam. Er sollte fünfzehn Jahre Privatdozent sein, bevor es ihm vergönnt wurde, in das ordentliche akademische Lehramt einzutreten.

Gleich an dieser Stelle wollen wir die Hindernisse anführen, welche dem Philosophen in den Weg traten und den Fortgang seiner akademischen Laufbahn erschwerten. Nach seiner dritten Disputation hatte er sich zu jener außerordentlichen Professur der Logik und Metaphysik gemeldet, die durch den Tod Knutzens schon seit 1751 erledigt war. Aber der Krieg stand vor der Tür, und die preußische Regierung hatte beschlossen, die außerordentlichen Professuren nicht mehr zu besetzen. Die Bewerbung schlug also fehl. Zwei Jahre später (1758) erledigte sich die ordentliche Professur der Logik und Metaphysik, welche trotz des Krieges besetzt werden mußte. Kant bewarb sich um die Stelle und mit ihm ein anderer Privatdozent, Namens Buck, der dieselben Fächer und länger als Kant lehrte. Schon im Anfange des Jahres hatten sich die Russen der Provinz Preußen bemächtigt und am 22. Januar ihren Einzug in Königsberg gehalten; die ganze Verwaltung der Provinz, die militärische und bürgerliche, also auch die Besetzung der akademischen Ämter lag in der Hand eines russischen Generals. Kants Bewerbung wurde von seinem alten Lehrer Schultz unterstützt, der aber seine Fürsprache erst einlegte, nachdem er gewisse theologische Bedenken beschwichtigt und von Kant persönlich die Versicherung erhalten hatte, daß er ein gottesfürchtiger Mensch geblieben sei. Er ließ Kant zu sich rufen und fragte ihn beim Eintritt in das Zimmer sehr feierlich: „Fürchten Sie auch Gott von Herzen?" Offenbar habe er mit dieser Frage mehr als nur ein Bekenntnis herausfordern wollen, das ihm die Verschwiegenheit Kants verbürgen sollte. Die Frage scheint mir unverständlich, wenn sie in dieser Absicht gestellt war. Borowski meint es und beruft sich auf Kant selbst, der zu verschiedenen Malen die Sache so erklärt habe.[1] Auch diesmal war unser Philosoph nicht

[1] Borowski, S. 35. (Neuausg. S. 12.) —

glücklich; der russische General von Korff schlug ihm die Stelle ab und gab sie dem Mitbewerber.

Gegen Ende des Kriegs besserten sich die Zeiten. Mit der Thronbesteigung Peters III. im Anfange des Jahres 1762 kam es zum Frieden zwischen Preußen und Rußland, die russische Feindschaft verwandelte sich in Bundesgenossenschaft, die eroberten Provinzen wurden zurückgegeben und die Universität Königsberg kam wieder unter preußische Verwaltung. Kant hatte durch seine Vorlesungen und Schriften, deren eine gerade damals von der Berliner Akademie mit dem zweiten Preise gekrönt wurde, die Aufmerksamkeit der preußischen Regierung auf sich gezogen. Er sollte die erste erledigte Professur erhalten. Nun wollte ein neues Mißgeschick, daß diese im Juli 1762 erledigte Professur die der Dichtkunst war. Natürlich dachte Kant nicht daran, sich um ein Amt zu bewerben, in dessen Pflichten es lag, alle Gelegenheitsgedichte zu zensieren, zu allen akademischen Feierlichkeiten, zu Weihnachten, zum königlichen Krönungsfeste, zum Geburtstage des Königs u. s. f. offizielle Gedichte zu machen. Als nun nach dem Friedensschlusse die Stelle besetzt werden sollte, richtete sich das Augenmerk der Regierung auf Kant. Das Justizministerium, als Oberaufsichtsbehörde über die preußischen Universitäten, schrieb an das Kuratorium in Königsberg und erkundigte sich nach einem gewissen dortigen Magister namens Immanuel Kant, der dem Ministerium durch einige seiner Schriften, aus denen eine sehr gründliche Gelehrsamkeit hervorleuchte, bekannt geworden sei: ob derselbe die nötigen Gaben und auch die Neigung habe, Professor der Dichtkunst zu werden? Kant lehnte diese ihm angebotene Stelle ab und empfahl sich der Regierung für eine bessere Gelegenheit. Das Ministerium verfügte, „daß der Magister J. Kant zum Nutzen und Aufnehmen der Königsberger Akademie bei einer anderweitigen Gelegenheit plaziert werden solle."[2]

Die Gelegenheit kam im folgenden Jahre, aber noch war es kein akademisches Lehramt, sondern die bescheidene Stelle eines

[2] Das erste Reskript ist vom 5. August, das zweite vom 24. Oktober 1764. Vgl. Schubert: Kants Biogr. S. 49—51. Die Stelle erhielt J. G. Lindner, Rektor der Domschule in Riga, bekannt als Freund J. G. Hamanns. — Die Königsberger Aufsichtsbehörde richtete an den akademischen Senat zwei weitere Reskripte zugunsten Kants: das erste am 28. Oktober, das zweite am 16. November 1764.

Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek mit dem noch bescheideneren Gehalte von 62 Talern jährlichen Einkommens. Diese Stelle wurde durch Kabinettsordre vom 14. Februar 1766 „dem geschickten und durch seine gelehrten Schriften berühmt gemachten Magister Kant" übergeben. Es war seine erste amtliche Stellung, er stand in seinem zweiundvierzigsten Jahre, als sie ihm zuteil wurde.

Auf das unten erwähnte Reskript der Königsberger Aufsichtsbehörde hat sich Kant bezogen, als er sich am 24. Oktober 1765 beim Könige um die Stelle des Unterbibliothekars an der Schloßbibliothek bewarb, nachdem der Hofrat Goraiski dieses von ihm geführte Amt niedergelegt hatte. Es hieß in dem Gesuch: „Ew. Königl. Majestät wollen mir durch Konferierung dieser Stelle sowohl eine erwünschte Gelegenheit zum Dienst des gemeinen Wesens als auch eine gnädige Beihilfe zur Erleichterung meiner sehr mißlichen Subsistenz auf der hiesigen Akademie angedeihen lassen". Es verhielt sich nicht ganz so, wie Chr. J. Kraus wissen wollte und nach Kants Tode in seinen Bemerkungen zu dem Entwurf der Gedächtnisrede niedergeschrieben hat: „daß Kant nie in seinem Leben um etwas für sich gebeten oder nachgesucht habe".[1]

Endlich nach fünfzehnjährigem Zuwarten und so vielen vergeblichen Bemühungen gelangte Kant an das längst verdiente Ziel. Im November 1769 erhielt er für sein besonderes Lehrfach den Ruf als ordentlicher Professor nach Erlangen, im Januar des folgenden Jahres eine Anfrage von Jena, die einer Berufung gleichkam. Er wäre nach Erlangen gegangen, wenn sich nicht eben jetzt in Königsberg selbst eine Aussicht eröffnet hätte, die seinen Wünschen vollkommen entsprach. Die Professur der Mathematik wurde erledigt; Buck, der damals jene Professur der Logik und Metaphysik erhalten hatte, welche der russische Gouverneur Kant abgeschlagen, kam an die erledigte Stelle, und Kant wurde an Bucks Stelle im März 1770 ordentlicher Professor der Logik und Metaphysik. Es war dasselbe Lehramt, um welches er zwölf Jahre früher sich vergeblich beworben hatte.

[1] Dr. Emil Fromm, Bibliothekar der Stadt Aachen: Immanuel Kant und die preußische Zensur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants. Nach den Akten im Königl. geheimen Staatsarchiv zu Berlin. (Hamb. u. Leipzig. Leopold Voß. 1894.) Kl. Beitr. S. 55 ff.

In dem Schreiben vom 29. März 1770, in welchem der Minister dem Könige die Erledigung der mathematischen Professur in Königsberg durch den Tod des Professors Langhansen gemeldet und deren Wiederbesetzung durch Buck empfohlen hatte, hieß es weiter: „Statt des Buck aber kann ich zum Lehrer der philosophischen Wissenschaften keinen vorschlagen, welcher der Universität mehr Nutzen bringen könnte als der durch seine Schriften schon in und außer Deutschland berühmte M. Kant". Friedrich der Große schrieb an den Rand: «Bene».[1]

Die Schrift, welche er zum Antritt seines ordentlichen Lehramts der Philosophie am 20. August 1770 öffentlich verteidigt hat, handelte „Von der Form und den Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt" («De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis»). Marcus Herz, einer seiner nächsten und reifsten Schüler, war bei dieser Gelegenheit Kants Respondent. Die Schrift selbst enthielt bereits die ersten Grundlagen der kritischen Philosophie. So bildet das Jahr 1770 einen bedeutsamen Wendepunkt in Kants Leben und ist epochemachend in Ansehung sowohl seiner äußeren Lebensstellung als auch seiner inneren wissenschaftlichen Laufbahn.

Diese Stellung hat Kant bis zu seinem Tode eingenommen und mit gewissenhafter Pünktlichkeit, so lange er es vermochte, die Amtspflichten derselben erfüllt. Im Jahre 1772 gab er sein zeitraubendes und in mancher andern Rücksicht lästiges Amt bei der Bibliothek auf und widmete sich ganz seinen Vorlesungen und Studien.[2] Die große Idee einer vollkommenen Umbildung und Reformation der Philosophie beschäftigte ihn während dieses Jahrzehnts unaufhörlich. Langsam stieg er in der Fakultät aufwärts. Nur die vier ersten Mitglieder derselben waren zugleich Beisitzer des akademischen Senats; im August 1780 rückte Kant in die vierte Stelle der Fakultät und damit zugleich in den Senat ein. Im Sommer 1786 wurde er das erstemal Rektor der Universität und hatte als solcher im Namen der Albertina den König Friedrich Wilhelm II. anzureden, als dieser bald nach seinem Regierungsantritte zur Huldigung nach Königsberg gekommen war. Im Sommer 1788 war er zum zweiten Male Rektor und noch vor

[1] Dr. Emil Fromm. S. 63. — [2] Das Entlassungsgesuch ist vom 14. April 1772.

dem Jahre 1792 Senior sowohl der philosophischen Fakultät als der gesamten Akademie.

Nachdem wir die äußere Geschichte der akademischen Laufbahn Kants kennen gelernt, müssen wir jetzt seine Lehrtätigkeit, die Art und den Umfang seiner Vorträge etwas näher ins Auge fassen. Im Wintersemester 1755/56 hielt er seine erste Vorlesung. Borowski war zugegen, als Kant dieselbe eröffnete. „Er wohnte damals", so erzählt dieser Zeuge, „im Hause des Professors Kypke auf der Neustadt und hatte hier einen geräumigen Hörsaal, der samt dem Vorhause und der Treppe mit einer beinahe unglaublichen Menge von Studierenden angefüllt war. Dieses schien Kant äußerst verlegen zu machen. Er, ungewohnt der Sache, verlor beinahe alle Fassung, sprach leiser noch als gewöhnlich, korrigierte sich selbst oft, aber gerade das gab unserer Bewunderung des Mannes, für den wir nun einmal die Präsumtion der umfänglichsten Gelehrsamkeit hatten, und der uns hier bloß sehr bescheiden, nicht furchtsam vorkam, nur einen desto lebhafteren Schwung. In der nächstfolgenden Stunde war es schon ganz anders. Sein Vortrag war, wie er es auch in der Folge blieb, nicht allein gründlich, sondern auch freimütig und angenehm."[1]

So viele ihn gehört haben, rühmen es seinen Vorträgen nach, daß sie außerordentlich lehrreich und anregend waren und bisweilen, wenn es der Gegenstand mit sich brachte, sogar schwungvoll und erhebend sein konnten. Kant hatte in seinen Vorträgen stets die wahre Aufgabe des akademischen, namentlich des philosophischen Lehrers vor Augen; er wollte weniger Gegebenes überliefern, als anregen und die Geister zur Selbsttätigkeit und zum Selbstdenken wecken; er hat es unzähligemal auf dem Katheder ausgesprochen, daß man bei ihm nicht Philosophie lernen solle, sondern philosophieren. Darum war ihm die Überlieferung ausgemachter und fertiger Resultate keineswegs die Hauptsache, sondern er machte selbst vor den Zuhörern die Untersuchung, zeigte die wissenschaftliche Operation, ließ vor ihnen allmählich die richtigen Begriffe entstehen, zog auf diese Weise deren selbsttätiges Denken mit in seinen Vortrag hinein und verlangte bei dieser Lehrmethode die Aufmerksamkeit und volle Geistesgegenwart derer, die ihn hörten.

[1] Borowski, S. 185 ff. (Neuausg. S. 87—88.)

Solche Vorträge waren freilich nicht für jedermann, sie waren auf die empfänglichen und guten Köpfe berechnet und mußten sich gefallen lassen, daß der zahlreiche Mittelschlag mit der Zeit wegblieb. Schon die schreibenden Zuhörer fielen ihm unangenehm auf, er wollte solche, deren Aufmerksamkeit ganz und ungeteilt dem Vortrag gehörte. Bei diesem steten und glücklichen Bestreben, die Zuhörer zum Selbstdenken zu bewegen, die Wahrheit weniger mitzuteilen als in den andern entstehen zu lassen, hat sich Kant auf dem Katheder und als Lehrer der Philosophie eigentlich niemals dogmatisch verhalten. Er las, wie es die Sitte mit sich brachte, nach vorhandenen Lehrbüchern, und bei den vielen Vorlesungen, welche er hielt, war dieses Hilfsmittel sowohl für ihn selbst als auch für die Zuhörer nötig. Indessen ließ er sich durch das Lehrbuch nicht binden und setzte seinen Vortrag nicht herab zu einer abhängigen Erklärung der gedruckten Paragraphen. Die Freiheit der eigenen Gedankenentwicklung, welche er in seinen Zuhörern wecken wollte, nahm er sich selbst. So überließ er sich oft ungezwungen dem Lauf seiner Gedanken, und nur wenn diese zuletzt sich zu weit von dem gegebenen Thema entfernt hatten, ließ er den Faden plötzlich mit einem „und so fortan" oder „und so weiter" fallen und kehrte mit dem gewöhnlichen „in Summa, meine Herren!" schnell zu der eigentlichen Untersuchung zurück.

Was die Zuhörer besonders fesselte, auch die zum Selbstdenken weniger fähigen und aufgelegten Köpfe, war neben jener Freiheit seines Vortrags noch die belebte Stimmung desselben, die anmutigen, interessanten, bisweilen selbst poetischen Wendungen, die er zu nehmen wußte, indem er aus der Fülle seiner Belesenheit Beispiele aller Art, aus Poeten, Reisebeschreibungen, Geschichtswerken zur Veranschaulichung der Gedanken herbeizog. Da bei dieser Art des Vortrags seine ganze Aufmerksamkeit bei der Sache sein mußte, so waren ihm Störungen sehr peinlich. Die geringste Kleinigkeit, welche außergewöhnlich war, wie z. B. die auffallende Tracht eines Studenten, konnte ihn zerstreuen. Jachmann erzählt von dieser Art einen charakteristischen und komischen Fall. Kant pflegte, um sich auch äußerlich zu sammeln, bei seinem Vortrage gewöhnlich einen der nächsten Zuhörer genau ins Auge zu fassen und gleichsam an diesen seine Demonstrationen zu richten. Eines Tages sieht er einen Zuhörer vor sich, dem zufällig ein Knopf fehlt;

Kant bemerkt die augenscheinliche Lücke, unwillkürlich kehrt sein Blick immer wieder auf die Stelle zurück, wo er den Knopf vermißt, als ob er eine Zahnlücke vor sich hätte, und er ist während des ganzen Vortrags auffallend zerstreut.

Der engere Kreis seiner Vorlesungen umfaßte die Fächer, für welche Kant sich habilitiert hatte: Logik, Metaphysik, Mathematik, Physik, der weitere: physische Geographie, Anthropologie, Naturrecht und Moralphilosophie. Die Lehrbücher, nach welchen er las, waren in der Logik der Leitfaden von Baumeister, später der von Meier, in der Metaphysik zuerst Baumeister, dann Baumgarten, in der Mathematik und Physik die von Wolf und Eberhard.[1]

Im Sommer 1757, vielleicht schon ein Jahr früher, eröffnete er seine Vorträge über physische Geographie; seit 1760 dehnte er seinen Zyklus allmählich aus, um belehrend und anregend auf weitere Kreise teils der akademischen Fachstudien, teils der wissenschaftlichen Bildung überhaupt einzuwirken. Nachdem er in den Jahren 1763 und 1764 seine Abhandlung „Über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes“ und seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ geschrieben hatte, habe er auch über diese Gegenstände Spezialvorträge gehalten[2], wovon sich aber nichts in den Vorlesungsverzeichnissen findet.

Er las täglich zwei Stunden, die fest bestimmt waren, wie überhaupt seine ganze Einteilung der Zeit. In früheren Jahren las er sogar vier bis fünf Stunden täglich. Viermal die Woche las er früh von 7—9, zweimal von 8—10, dazu kam Sonnabends von 7—8 das Repetitorium. Diese Stunden hielt er mit der größten Pünktlichkeit. Jachmann versichert, ihm sei in den neun Jahren, während deren er Kants Vorlesungen hörte, auch nicht ein Fall erinnerlich, daß jener eine Stunde hätte ausfallen lassen oder auch nur eine Viertelstunde versäumt hätte.[3]

[1] Borowski, S. 32 ff. (Neuausg. S. 11 ff.) — [2] Jachmann, Br. IV. S. 27. (Neuausg. S. 121.)

[3] Nach E. Arnoldts aktenmäßigen Feststellungen hat Kant während seiner 41jährigen Lehrtätigkeit die Vorlesung über Logik wenigstens 54mal gehalten, vierstündig, an den vier Haupttagen (Montag, Dienstag, Donnerstag, Freitag), nach dem Sommer 1770 stets publice von 7—8: die höchste Zuhörerzahl hat 100 betragen (1780, 83, 84), die mindeste 40 (1796).

Es ist begreiflich, daß im Laufe der vierzig Jahre die Kraft des Vortrags allmählich erlosch, zumal derselbe niemals durch äußere Mittel begünstigt wurde. Solange die innere Lebendigkeit des Vortrags, der Name des Lehrers, die Neuheit der Sache auf die Zuhörer wirkten, wurden diese durch die schwache und leise Stimme Kants genötigt, ihre Aufmerksamkeit um so lebhafter anzuspannen. Mit der Zeit mochte der Vortrag auch an jener innern Lebendigkeit einbüßen. In den ersten Jahren vermochte Kant sehr eindringlich auf die Zuhörer zu wirken und die empfänglichsten unter ihnen mit sich fortzureißen, besonders wenn er mit Hilfe seiner Lieblingsdichter, Haller und Pope, sich auch der Phantasie zugänglich machte. Es war ein solcher Vortrag, welcher einen der Zuhörer einst so mächtig ergriff, daß dieser den Inhalt desselben in einem Gedichte wiedergab, welches er am andern Morgen dem Lehrer selbst überreichte. Diesem gefiel das Gedicht so sehr, daß er es im Auditorium vorlas.

Dieser poetische Zuhörer war J. G. Herder, der in den Jahren 1762—1764 zu Königsberg studierte und Kants Vorlesungen hörte. Er besuchte die erste den 21. August 1762. Im Rückblick auf jene akademische Jugendzeit hat Herder in den „Briefen zur Beförderung der Humanität“ (1792) seinen damaligen Lehrer mit lebhaften und warmen Farben geschildert. „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude, die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen, Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste

Er hat die Metaphysik 49mal angekündigt und wohl auch gelesen, vierstündig, seit 1772/73 immer publice. Die höchste Zuhörerzahl belief sich auf 80 (Winter 1782/83), die mindeste auf 40 (Winter 1789/90). — Vgl. E. Arnoldt: Zur Beurteilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Anhang zu der Abhandlung: Die äußere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft Nr. 4 und Nr. 5. zweite Abteilung. Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen. Altpreuß. Monatsschr. Bd. XXX. Heft 7 und 8. S. 501—635.

Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Humen prüfte und die Naturgesetze Newtons, Keplers, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen „Emil" und seine „Heloise", sowie jede ihm bekannt gewordene Naturentdeckung auf, würdigte sie und kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorurteil, kein Namensehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüte fremd. Dieser Mann, den ich mit größter Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist **Immanuel Kant**: sein Bild steht angenehm vor mir."[1]

Dreißig Jahre später kam Fichte nach Königsberg, um den Philosophen kennen zu lernen. Nachdem er ihn gehört, schrieb er in sein Tagebuch: „Ich hospitierte bei Kant und fand auch da meine Erwartungen nicht befriedigt. Sein Vortrag ist schläfrig." Fichte kam mit einer überspannten Vorstellung von Kant nach Königsberg, welche der wirkliche Kant nicht erfüllte. Dies ist kein Tadel für letzteren, im Gegenteil. Dabei kann Fichtes Urteil in seiner Weise eben so richtig sein als das Herders: der von Herder beschriebene Vortrag war ein Menschenalter jünger, als jener, den Fichte gehört.[2]

Die zahlreichste Zuhörerschaft fanden seine Vorlesungen über Anthropologie und physische Geographie, die auf den großen Kreis der Gebildeten berechnet waren. Hier wollte Kant im Geiste einer wissenschaftlichen Aufklärung nützliche Kenntnisse verbreiten, brauchbares und interessantes Wissen, Welt- und Menschenkenntnis, die er sich selbst in erstaunlichem Maße angeeignet hatte. Die fort-

[1] Herders Werke, herg. v. Bernh. Suphan, Bd. 17 (1881): Briefe zur Beförderung der Humanität, Nr. 79. Vgl. R. Haym: Herder usf. Bd. II. S. 651 ff. Kant hat jenes Herdersche Gedicht aufbewahrt, wie aus dem sehr bemerkenswerten Briefe an Herder in Riga vom 9. Mai 1767 erhellt (Kants Briefe. Bd. 1. S. 70).

[2] Vgl. meine Gesch. d. neueren Philos. 6. Bd. (3. Aufl. Jubiläumsausgabe). 2. Buch. 1. Kap. S. 149.

gesetzte Beschäftigung mit der Länder- und Völkerkunde gehörte zu seinen wissenschaftlichen Erholungen. Von allen Seiten her war sein Nachdenken demselben Gegenstande gewidmet, in welchem, wie in ihrem Mittelpunkte, alle seine Untersuchungen zusammentrafen: dieser Gegenstand war die menschliche Natur. Um sie als solche zu erkennen, wie sie aller Erfahrung vorausgeht, diese erzeugt und unabhängig davon in ihrer Ursprünglichkeit besteht: dazu gehört jene spekulative Geisteskraft, welche die Werke der kritischen Philosophie hervorgebracht hat. Um sie kennen zu lernen, wie sie als Gegenstand der Erfahrung sich darstellt und unter den gegebenen Weltverhältnissen erscheint: dazu gehörte eine gründliche und ausgebreitete Weltkenntnis.[1]

[1] An der Hand der Fakultäts- und Senatsakten hat Emil Arnoldt den Gang der Vorlesungen Kants über physische Geographie und Anthropologie genau festgestellt und die darüber in B. Erdmanns „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie" befindlichen falschen Angaben widerlegt. Das summarische Ergebnis seiner Untersuchungen ist folgendes:

Während der 82 Semester seiner Lehrtätigkeit hat Kant die physische Geographie 47 mal angekündigt und wohl auch gelesen, nachweislich 29 mal vierstündig, stets im Sommer, einigemal auch im Winter, das erstemal wahrscheinlich schon in seinem dritten Semester (Sommer 1756). Im Winter 1772/73 hat er diese Vorlesung im Hause des Herzogs Friedrich von Holstein-Beck vor einem gemischten Zuhörerkreise gehalten. Die höchste Zahl der studierenden Zuhörer hat 69 betragen (Sommer 1783), die niedrigste 23 (Sommer 1796), die mittlere Zahl zwischen 30 und 50.

Die Vorlesung über Anthropologie, welche keineswegs ursprünglich mit der über physische Geographie verbunden war und sich als selbständige Vorlesung erst von jener abgetrennt hat, vielmehr weit später in den Kreis seiner Vorlesungen eingetreten ist, hat Kant im Laufe von 47 Semestern (Winter 1772/73—1795/96) 24 mal angekündigt und wahrscheinlich auch gelesen, nachweislich 19 mal vierstündig, stets im Winter, das erstemal im Winter 1772/73, das zweitemal im nächstfolgenden Wintersemester, wie in einem undatierten Briefe an M. Herz zu lesen steht (daher der Brief wahrscheinlich Ende 1773 oder Anfang 1774 geschrieben ist, vgl. Kants Briefe. Bd. I. Nr. 71. S. 136). Die höchste Zahl der studierenden Zuhörer war 70 (Winter 1791/92), die niedrigste 28 (Winter 1775/76).

Die Vorlesungen über Naturrecht hat Kant zehnmal angekündigt und neunmal gehalten, in den Sommersemestern 1767, 1769, 1775, 1776, 1780, 1782, 1784, 1786, 1788 und im Winter 1772/73. Die für den Sommer 1776 angekündigte Vorlesung ist nicht zustande gekommen «ob defectum auditorum».

Vgl. Emil Arnoldt. Zur Beurteilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Anhang zur Abhandlung: Die äußere Ent-

Aus eigener Anschauung vermochte Kant, der keine Reisen machte, diese Kenntnis der menschlichen Dinge nicht zu schöpfen. So ersetzte er das Reisen durch **Reisebeschreibungen**, die er mit dem größten Vergnügen und Eifer las. Neben einem sehr guten Gedächtnis besaß er eine rege und sehr lebendige Vorstellungskraft, welche den Schilderungen der Dinge bis in die Einzelheiten hinein folgen und sich dieselben so deutlich einprägen und festhalten konnte, daß die Sachen selbst, als ob sie gegenwärtig wären, vor ihm standen. Man hätte ihn bisweilen für einen Touristen halten können, so genau und lebhaft wußte er von den Eigentümlichkeiten fremder Gegenden, Städte usf. zu erzählen. Einst schilderte er die Westmünsterbrücke zu London, ihre Gestalt, Dimensionen, Maßbestimmungen usf. so deutlich und eingehend, daß ein Engländer, der es hörte, Kant für einen Architekten hielt, der einige Jahre in London gelebt haben müsse. In ähnlicher Weise sprach er ein anderes Mal von Italien, als ob er das Land aus eigener dauernder Anschauung kennen gelernt.

Man kann daraus schließen, wie anziehend und lehrreich seine Vorträge über physische Geographie sein mußten, da sie von diesem seltenen Vermögen einer unterrichteten, bis in das Einzelne hinein schildernden Einbildungskraft belebt waren. Nicht bloß Studierende, sondern auch gebildete Männer reiferen Alters aus den verschiedensten Ständen besuchten in Menge diese Vorträge. Ihr Ruf war so ausgebreitet, daß man selbst in der Ferne sich nachgeschriebene Hefte derselben zu verschaffen suchte. Zu diesen entfernten Zuhörern Kants gehörte der preußische Minister von Zedlitz, welcher im Geiste Friedrichs die Aufklärung beförderte und besonders der kantischen Philosophie günstig war. Ein Jahr, nachdem Kant sein ordentliches Lehramt angetreten, war Zedlitz an die Spitze des geistlichen Departements gestellt und ihm die Oberaufsicht anvertraut worden über das gesamte preußische Unterrichtswesen. Es sollte den Meinungen, insbesondere den gelehrten, der freieste Spiel-

stehung und Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft. Nr. 2. **Kants Vorlesungen über Anthropologie.** Altpreuß. Monatsschr. Bd. XXVII. Heft 1 und 2 (1890). S. 91--119.

Derselbe. Anhang. Nr. 3. **Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen.** Ebendaselbst. Bd. XXVII. Heft 3 und 4 (1890). S. 228—314.

raum gewährt sein, dabei aber dem Übelstande vorgebeugt werden, daß veraltete und unbrauchbar gewordene Theorien und Lehrbücher den akademischen Unterricht verkümmerten. In diesem Sinne schrieb der Minister im Dezember 1775 an die Universität Königsberg; den Professoren wurde untersagt, nach veralteten Lehrbüchern zu lesen. Der Unterricht sollte philosophisch sein, die crusianische Philosophie nicht mehr vorgetragen werden. Unter den rühmlichen Ausnahmen war mit Reusch besonders Kant namhaft gemacht und den übrigen Lehrern der Universität zum Vorbilde aufgestellt worden. Den verstockten Crusianern, wie Weymann und Wlochatius, wurde geraten, über andere Objekte zu lesen. Das wohlmeinende Reskript ist allerdings etwas kommandoartig, wie es die Aufklärung des Zeitalters mit sich brachte; man befiehlt den Professoren, daß sie aufhören sollen, beschränkt zu sein.

Von Kant persönlich hatte Zedlitz die höchste Meinung und suchte selbst bei ihm Belehrung. So schrieb er dem Philosophen den 21. Februar 1778: „Ich höre jetzt ein Kollegium über die physische Geographie bei Ihnen, mein lieber Herr Professor Kant, und das Wenigste, was ich tun kann, ist wohl, daß ich Ihnen meinen Dank dafür abstatte. So wunderbar Ihnen dieses bei einer Entfernung von etlichen achtzig Meilen vorkommen wird, so muß ich auch wirklich gestehen, daß ich in dem Fall eines Studenten bin, der entweder sehr weit vom Katheder sitzt oder die Aussprache des Professors noch nicht gewohnt ist, denn das Manuskript, das ich jetzt lese, ist etwas undeutlich und manchmal auch unrichtig geschrieben. Indes wächst durch das, was ich entziffere, der heißeste Wunsch, auch das übrige zu wissen." Kant ließ die Abschrift anfertigen und beauftragte Kraus, einen besonders geschätzten Zuhörer, der gerade nach Berlin reiste, dieselbe dem Minister zu überbringen.[1]

Seit dem 21. Juni 1777 war durch den Tod G. Fr. Meiers, eines der angesehensten Wolfianer, der philosophische Lehrstuhl in Halle erledigt. Zedlitz wünschte auf das Lebhafteste die Wiederbesetzung dieser ersten philosophischen Professur Preußens durch Kant. Er trug sie ihm zweimal an, schilderte ihm alle Vorteile

[1] Kants Briefe an M. Herz vom 20. Okt. und 15. Dez. 1778 (Akademieausgabe. Bd. 1. Nr. 128 u. Nr. 131. S. 224ff. u. S. 228ff.).

einer Übersiedelung nach Halle und schloß seine wiederholte Aufforderung mit den Worten: „Gewähren Sie mir meine dringende Bitte. Sie können mich dadurch über allen Ausdruck verbinden.“[1]

Indessen vermochte selbst diese Zurede nichts. Weder das bessere Klima noch die verdoppelte Besoldung mit der Aussicht auf einen ungleich größeren Wirkungskreis, noch weniger der Titel, welchen der Minister für ihn bereit hatte, konnten den Philosophen bewegen, Königsberg zu verlassen. Es war nicht bloß die Liebe zur Vaterstadt, die ihn festhielt. Als er die dritte Zuschrift des Ministers erhielt (28. März 1778), hatte er sich eben in einem Briefe an Herz über die Gründe seiner Ablehnung vertraulich ausgesprochen. Diese Erklärung ist so charakteristisch für seine Sinnesart, daß ich sie wörtlich anführe: „Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne haben, wie Sie wissen, wenig Antrieb für mich. Eine friedliche und gerade meinem Bedürfnis angemessene Situation, abwechselnd mit Arbeit, Spekulation und Umgang besetzt, wo mein sehr leicht affiziertes, aber sonst sorgenfreies Gemüt und mein noch mehr launischer, doch niemals kranker Körper ohne Anstrengung in Beschäftigung erhalten werden, ist alles, was ich gewünscht und erhalten habe. Alle Veränderung macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes gibt, und ich glaube, auf diesen Instinkt meiner Natur achthaben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünne und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will.“ Mitten in diesem Briefe unterbricht ihn das Schreiben des Ministers mit dem wiederholten Antrage der halleschen Professur. Er erzählt es dem Freunde und fügt hinzu: „Gleichwohl muß ich sie aus den schon angeführten unüberwindlichen Ursachen abermals verbitten“.

Zu diesen unüberwindlichen Ursachen gehörte, wie wir alsbald sehen werden, das Gewicht einer Arbeit, welche ihn damals ganz erfüllte und jeden Gedanken an eine äußere Veränderung verscheuchen mußte.

[1] Das zweite Schreiben des Ministers ist vom 28. Februar 1778 (Akademieausgabe. Briefe. Bd. 1. Nr. 115 u. Nr. 117); ein drittes Schreiben von Zedlitz kam am 28. März 1778, es wiederholte die am 28. Februar vorgetragene Bitte (vgl. Akademieausg. Briefe. Bd. 1. Nr. 120).

Viertes Kapitel.

Ausarbeitung und Erscheinung der Hauptwerke. Der gefeierte Lehrer.

I. Die epochemachenden Werke.

1. Die Kritik der reinen Vernunft.

Die Inauguralschrift vom Jahre 1770 enthielt in ihrem Thema die Aufgaben, in ihren Ausführungen eines der Fundamente der kritischen Philosophie und zwar das erste: die Begründung der sinnlichen Erkenntnis durch die neue Lehre von Raum und Zeit. Was die Fragen nach der Form und den Prinzipien der intelligibeln Welt betraf, so mußte diese Untersuchung weit umfassender und tiefer geführt werden, als dort geschehen war. Denn es handelte sich hier nicht bloß um die begriffliche Erkenntnis der Dinge im Unterschiede von der anschaulichen (mathematischen), sondern auch um die Prinzipien des sittlichen und ästhetischen Verhaltens, also um eine neue Grundlage sowohl der Metaphysik im engeren Sinn als auch der Moral und Geschmackslehre: um eine solche Grundlage, welche mit der schon festgestellten Lehre von Raum und Zeit übereinstimmte. Wir haben es jetzt nicht mit dem Inhalt und Zusammenhang dieser Probleme zu tun, sondern verfolgen den biographischen Faden der Entstehung und Ausbildung derjenigen Werke, durch welche Kant seine Epoche gemacht hat.

Langsam und sicher, wie es die Schwierigkeit der Sache und die Gründlichkeit des Philosophen forderte, reifte allmählich die gewaltige Geistesarbeit. So ausgedehnt und ungebahnt war das Feld der Untersuchung, daß sich im Fortgange der letzteren das Ziel zu entfernen schien, und Kant mehr als einmal sich dem Abschluß weit näher glaubte, als er war. Namentlich seine Briefe an Marcus Herz aus den Jahren 1770—81 geben uns einen Einblick in die Werkstätte des Philosophen und einigen Aufschluß über den Plan der Arbeit und die Ursachen der Verzögerung.[1]

[1] M. Herz (1749—1803) hatte den 20. August 1770 dem Philosophen bei der Verteidigung der Inauguraldissertation respondiert und war in den nächstfolgenden Tagen nach Berlin gereist, wo er mit Mendelssohn bald in täglichen Verkehr trat (Mendelssohn an Kant, den 25. Dezember 1770. Briefe. Bd. 1.

Unter den letzteren fehlt es auch nicht an Hemmungen körperlicher Art, wie sie Kants schwache Gesundheit und zunehmendes Alter mit sich brachte. „Ich bin gesund“, schreibt er, „nachdem ich mich schon viele Jahre gewöhnt habe, ein sehr eingeschränktes Wohlbefinden, wobei der größte Teil der Menschen sehr klagen würde, schon für Gesundheit zu halten und mich, so viel sich tun läßt, aufzumuntern, zu schonen und zu erholen.“[1]

Wir sehen aus einem der ersten Briefe, wie Kant seine neue Aufgabe gleich an die Dissertation anknüpft: „Ich habe den Plan zu einer vollständigeren Ausführung in den Kopf bekommen“. Auch die Bezeichnung des Themas erinnert an die Inauguralschrift: „Ich bin daher jetzt damit beschäftigt, ein Werk, welches unter dem Titel: Die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft das Verhältnis der für die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurf dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll, etwas ausführlicher auszuarbeiten“. Denn es sei von der größten Bedeutung nicht bloß für die Weltweisheit, sondern sogar für die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt, daß man zwischen dem, was zur Natur unserer Erkenntnisvermögen, und dem, was zur Natur der Gegenstände gehört, wohl zu unterscheiden wisse und genau erkenne, „was auf subjektivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht“.[2] Die verschiedenen fundamentalen Aufgaben der kritischen Philosophie sind hier noch in dem Plan eines Werkes beisammen, welches von den Grenzen der Vernunft und Sinnlichkeit handeln und unter diesem Titel alles befassen soll, was später im Laufe von zwanzig Jahren in den drei Kritiken der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft gesondert hervortrat.

Von diesen Aufgaben rückt eine sogleich in den Vordergrund: die theoretische Frage, das metaphysische Problem, welches die Er-

Nr. 59). Er gewann als Arzt und Philosoph eine angesehene Stellung, und nach seiner Heirat (1779) mit der durch Schönheit und Geist ausgezeichneten Tochter eines portugiesisch-jüdischen Arztes wurde sein Haus durch Henriette Herz einer der gesuchtesten Mittelpunkte des schöngeistigen Berlins.

[1] Briefe an M. Herz vom 28. August 1778 (Briefe. Bd. 1. Nr. 127).

[2] Briefe an M. Herz v. 7. Juni 1771 (Akademieausg. Briefe. Bd. 1. Nr. 62).

kenntnis der Dinge, den Grund der Übereinstimmung zwischen unseren Vorstellungen und den Objekten, zwischen Begriff und Gegenstand betrifft. Eben diesen Punkt bezeichnet der Philosoph in einer sehr merkwürdigen Briefstelle als den eigentlichen Kern seiner Untersuchung. „Indem ich den theoretischen Teil in seinem ganzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Teile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas Wesentliches mangele, welches ich bei meinen langen metaphysischen Untersuchungen, so wie andere, aus der Acht gelassen hatte, und welches in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“

Wären unsere Begriffe entweder die Ursachen oder die Wirkungen der Objekte, so ließe sich die Übereinstimmung beider auf natürlichem Wege erklären. Sie sind keines von beiden. Die übernatürliche Erklärung aber führt zur Annahme etwa einer göttlichen Erleuchtung (Plato, Malebranche) oder einer vorherbestimmten Harmonie (Leibniz) und nimmt in beiden Fällen ihre Zuflucht zur Wirksamkeit Gottes. — „Allein der Deus ex Machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das Ungereimteste, was man nur wählen kann und hat außer dem betrüglichen Zirkel in der Schlußreihe unserer Erkenntnisse noch das Nachteilige, daß er in der Grille dem andächtigen oder grüblerischen Hirngespinst Vorschub gibt.“

Die Untersuchung richtet sich demnach auf „die Quellen der intellektualen Erkenntnis“, ohne welche die Natur und Grenzen der Metaphysik nicht zu bestimmen sind. „Ich bin jetzt imstande, eine Kritik der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen sowohl als praktischen Erkenntnis, sofern sie bloß intellektual ist, enthält, vorzulegen, wovon ich den ersten Teil, der die Quellen der Metaphysik, ihre Methode und Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen Prinzipien der Sittlichkeit ausarbeiten und, was den ersten betrifft, binnen etwa drei Monaten herausgeben werde.“ So schreibt Kant den 21. Februar 1772.[1]

[1] Ebendas. Nr. 65. S. 126.

Was der Philosoph hier als den ersten Teil der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet, sollte später den Inhalt der ganzen ausmachen. Aber aus den drei Monaten werden neun Jahre. Und es vergeht mehr als ein Jahr, bevor Marcus Herz aus der Werkstätte des tief in seine Probleme versunkenen Denkers wieder einmal Nachricht über den Stand der Arbeit erhält.[1] Das künftige Lehrgebäude der Vernunftkritik erscheint in bestimmteren Umrissen; wir hören, daß zu seiner Ausführung „eine Kritik, eine Disziplin, ein Kanon und eine Architektonik der reinen Vernunft" erforderlich sind: „eine förmliche Wissenschaft, zu der man von denjenigen, die schon vorhanden sind, nichts brauchen kann, und die zu ihrer Grundlegung sogar ganz eigener technischer Ausdrücke bedarf". Das Werk, wie wir es kennen, teilt sich in „Elementar- und Methodenlehre". Was Kant hier „Kritik" nennt, ist das Thema der ersten; was er als „Disziplin, Kanon und Architektonik" bezeichnet, sind die Themata der zweiten.

Er hofft im Sommer 1777 diese Arbeit vollenden zu können, doch will er wegen seiner stets unterbrochenen Gesundheit keine Erwartungen erregen; er fürchtet, wie es scheint, daß er nicht fertig wird. Und doch kann er im Rückblick auf die letzten sechs Jahre sagen, daß ihn diese Arbeit unaufhörlich beschäftigt habe. „Ich empfange von allen Seiten Vorwürfe wegen der Untätigkeit, darin ich seit langer Zeit zu sein scheine, und bin doch wirklich niemals systematischer und anhaltender beschäftigt gewesen, als seit den Jahren, da Sie mich nicht gesehen haben."[2]

Über das System der neuen Philosophie, die Idee des Ganzen, ist der Philosoph mit sich im Reinen. Aber vor allen systematischen Ausführungen muß die Grundlage fertig gestellt sein: die Vernunftkritik, welche, weil ihre Untersuchungen völlig neu sind, die angestrengteste Deutlichkeit fordert und eben dadurch ihren Fortgang erschwert.

[1] Brief an M. Herz von Ende 1773 (Briefe. Bd. 1. Nr. 71), vgl. auch den Anhang zu diesem Bande.

[2] Brief an M. Herz vom 24. November 1776. Der Brief enthält einen Ausspruch Kants, den ich meinen Lesern nicht vorenthalten möchte. Herz, ein begeisterter Verehrer Lessings, hatte in seinem Versuch über den Geschmack (1776) Kant mit diesem verglichen. Der Philosoph erwiderte: „Der mir, in Parallele mit Lessing, erteilte Lobspruch beunruhigt mich. Denn in der Tat, ich besitze noch kein Verdienst, was desselben würdig wäre, und es ist, als ob ich den Spötter zur Seite sähe, mir solche Ansprüche beizumessen und daraus Gelegenheit zum boshaften Tadel zu ziehen." (Briefe. Bd. 1. Nr. 101. S. 185.)

„Seit der Zeit, daß wir voneinander getrennt sind, haben meine, ehedem stückweise auf allerlei Gegenstände der Philosophie verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählich zur Idee des Ganzen geführt, welche allererst das Urteil über den Wert und den wechselseitigen Einfluß der Teile möglich macht. Allen Anfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die Kritik der reinen Vernunft nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin, und diesen Winter damit völlig fertig zu werden hoffe. Was mich aufhält, ist nichts weiter als die Bemühung, allem darin Vorkommenden völlige Deutlichkeit zu geben, weil ich finde, daß, was man sich selbst geläufig gemacht hat und zur größten Klarheit gebracht zu haben glaubt, doch selbst von Kennern mißverstanden werde, wenn es von ihrer gewohnten Denkungsart gänzlich abgeht."[1]

Kants Hoffnung schlug auch diesmal fehl; die Arbeit kam im Winter 1777/78 nicht zustande. „Sie rückt indessen weiter fort, schreibt er im nächsten Briefe, „und wird hoffentlich diesen Sommer fertig werden." Da der undatierte Brief nach dem 28. März 1778 geschrieben sein muß, so ist die Frist, binnen welcher „das versprochene Werkchen" veröffentlicht werden soll, auf wenige Monate berechnet. „Die Ursachen der Verzögerung einer Schrift, die an Bogenzahl nicht viel austragen wird, werden Sie dereinst aus der Natur der Sache und des Vorhabens selbst, wie ich hoffe, als gegründet gelten lassen."[2]

Der Sommer 1778 vergeht, ohne daß sich Hoffnung und Versprechen unseres Philosophen erfüllen. Seine Vorlesungen über Metaphysik haben seit den letzten Jahren eine neue, von seinen vormaligen und den gemein angenommenen Begriffen sehr ab-

[1] Brief an M. Herz vom 20. Aug. 1777 (Briefe. Bd. 1. Nr. 108. S. 198). In dieser Zeit machte Kant die persönliche Bekanntschaft Mendelssohns, welcher ihn in Königsberg besuchte, den 18. August in seinen Vorlesungen hospitierte und den 20. August abreiste (ebendas. S. 195—196).

[2] Der Brief ist an dem Tage geschrieben, wo Kant das vom 28. März datierte Schreiben des Ministers von Zedlitz erhält (Anf. April 1778), vgl. voriges Kap. S. 73 u. 74 (Briefe. Bd. 1. Nr. 121. S. 215).

weichende Gestalt gewonnen. Kant stellt dem Berliner Schüler und Freunde, der seine Ideen bearbeitet und eine Nachschrift jener Vorträge wünscht, ein „Handbuch der Metaphysik“ in Aussicht, woran er noch unermüdet arbeite und das er bald zu vollenden hoffe.[1] Von der Vernunftkritik ist in diesem Briefe, wie in den vier nächsten (20. Oktober 1778 bis Februar 1779) nicht weiter die Rede. Nur aus einem Briefe an Engel, den Herausgeber des „Philosophen für die Welt“, erfahren wir, daß Kant gegen Ende des Jahres 1779 den Abschluß des Werkes zu erreichen hofft; vorher könne er den gewünschten Beitrag nicht liefern: „Ich darf eine Arbeit nicht unterbrechen, die mich so lange an der Ausfertigung aller anderen Produkte des Nachdenkens gehindert hat“.[2]

Noch war es zu früh. Erst im Laufe des folgenden Jahres wurde das Werk druckfertig. Der nächste Brief an M. Herz vom 1. Mai 1781 beginnt mit den Worten: „Diese Ostermesse wird ein Buch von mir unter dem Titel Kritik der reinen Vernunft herauskommen. Es wird unter Hartknochs Verlag bei Grunert in Halle gedruckt. Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, die wir zusammen unter der Benennung des mundi sensibilis und intelligibilis abdisputierten, und es ist mir eine wichtige Angelegenheit, demselben einsehenden Manne, der es für würdig fand, meine Ideen zu bearbeiten, und so scharfsinnig war, darin am tiefsten hineinzudringen, diese ganze Summe meiner Bemühungen zur Beurteilung zu übergeben.“[3]

Was vor drei Jahren ein „Werkchen“ hieß, „welches an Bogenzahl nicht viel austragen werde“, ist ein sehr korpulentes Werk geworden, dessen Bogenzahl zwei Alphabete übersteigt.[4] Die beständige Rücksicht auf die einleuchtende Klarheit seiner Untersuchungen und das Verständnis der Leser mußte den Philosophen

[1] Brief an M. Herz vom 28. August 1778 (Briefe. Bd. 1. Nr. 127. S. 224). Herz hielt seit 1777 philosophische Vorlesungen vor einer gemischten Zuhörerschaft in Berlin.

[2] Die Briefe an M. Herz sind vom 20. Okt. 1778, 15. Dezember 1778, Jan. 1779 und ca. 4. Febr. 1779 (Briefe. Bd. 1. Nr. 128, 131, 132, 133). Der Brief an Prof. Engel ist vom 4. Juli 1779 (Briefe. Bd. 1. Nr. 139).

[3] Briefe. Bd. 1. Nr. 151. S. 249.

[4] Der bloße Text der Vernunftkritik beträgt in der ersten Ausgabe 856 Seiten, also $53^1/_2$ Bogen.

bewegen, die größte Deutlichkeit der Darstellung anzustreben und zugleich mit weiser Maßhaltung so einzurichten, daß nicht durch eine zu breite Ausführung der Teile die Überschauung des Ganzen gehindert werde. Das Maß der Kürze ist nicht bloß die Bogenzahl des Autors, sondern auch die Zeit des Lesers; daher ist jede Kürze verfehlt, welche die Deutlichkeit verkürzt, wie jede Deutlichkeit, welche den Eindruck und die Vorstellung des Ganzen verdunkelt. Es gibt Bücher, welche nach des Abbé Terrasson treffendem Wort viel kürzer sein würden, wenn sie nicht so kurz wären, und andere, wie Kant hinzufügt, welche viel deutlicher geworden wären, wenn sie nicht so gar deutlich hätten werden sollen. Weder nach der einen noch nach der andern Seite zu fehlen, sondern die echte Kürze mit der echten Deutlichkeit zu vereinigen, war das Ziel, welches Kant, wie er es in der Vorrede ausspricht, erreichen wollte. Nachdem die Schwierigkeiten der Untersuchung überwunden waren, kamen die der Darstellung und verzögerten das letzte Stadium der Arbeit, welche der Philosoph mit dem Gefühle beschloß, daß er dem Werke die erstrebte Deutlichkeit und Popularität nicht zu geben vermocht habe, sei es, weil die Sache zu schwierig, oder er selbst zur Lösung dieser Aufgabe nicht Künstler genug war.

Man muß sich nicht vorstellen, daß Kant mehr als zehn Jahre gebraucht, um die Kritik der reinen Vernunft in der Gestalt, wie sie uns vorliegt, niederzuschreiben. Vielmehr ist diese Komposition das Werk letzter im Abschreiben noch feilenden und ausführenden Hand: die für den Druck bestimmte Reinschrift, welche binnen vier bis fünf Monaten zustande kam. So nämlich verstehen wir Kants eigene Angabe in einem Briefe an Mendelssohn, den die Vernunftkritik nicht fesseln konnte, sondern wegen ihrer Dunkelheit abstieß. Der Philosoph nahm die Schuld auf sich und schrieb sie den Mängeln seiner Darstellung zu: „Es dauert mich sehr, befremdet mich aber auch nicht, denn das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren hatte ich innerhalb etwa 4—5 Monaten, gleichsam im Fluge, zwar mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zustande gebracht, eine Entschließung, die mir auch jetzt noch nicht leid tut, weil ohne dies und bei längerem Aufschube, um Popularität hinein zu bringen, das Werk vermutlich ganz

unterblieben wäre, da doch dem letzteren Fehler nach und nach abgeholfen werden kann, wenn nur das Produkt seiner rohen Bearbeitung nach erst da ist." „Es sind wenige so glücklich, für sich und zugleich in der Stelle anderer denken und die ihnen allen angemessene Manier im Vortrage treffen zu können. Es ist nur ein Mendelssohn."[1]

Die letzte, das Werk fertig stellende Arbeit fällt in die mittleren Monate des Jahres 1780. Aus J. G. Hamanns Briefen an Hartknoch und Herder geht hervor, daß schon in den ersten Tagen des Oktober Hartknoch in Riga dem Philosophen angeboten hatte, sein Werk zu verlegen, und daß im Dezember wohl der Druck bereits im Gange war.[2] Er schritt langsam vorwärts. Den 6. April 1781 hatte Hamann die ersten dreißig Bogen erhalten, welche er am nächsten Tage in einem Zuge las; es dauerte bis zum 6. Mai, bevor er die folgenden achtzehn erhielt. „Ein so korpulentes Buch", schrieb er den 10. Mai an Herder, „ist weder des Autors Statur noch dem Begriffe der reinen Vernunft an-

[1] Br. an M. Mendelssohn vom 16. August 1783 (Briefe. Bd. 1. Nr. 188. S. 323).

Nach E. Arnoldt habe Kant „bloß den Plan des Werks mit vielen im Gedankengange zusammenhängenden, aber im Wortlaut abgerissenen Notizen" vor sich gehabt, als er sich anschickte, das Ganze „vorzutragen", d. h. niederzuschreiben und in druckfertige Verfassung zu bringen, was im Frühjahr und Sommer (vom April oder Mai bis August oder September) des Jahres 1779 geschehen sei. Der Fortgang der Ausbildung habe in einer zunehmenden Differenzierung bestanden. Das Werk von den „Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft" sollte die Grundlagen der gesamten kritischen Philosophie befassen und teilte sich zunächst in einen theoretischen und praktischen Teil (1771), der theoretische Teil scheidet sich vom praktischen ab und erscheint nun als „Kritik der reinen Vernunft" (1772/73), in diese Zeit fällt eine der schwierigsten Untersuchungen und Feststellungen, nämlich „die objektive Deduktion der Kategorien", dieser Grundbestandteil der transzendentalen Logik; die letztere scheidet sich in die Analytik und Dialektik (1776); die Probleme der Dialektik rücken in den Vordergrund (1777), die Lektüre der philosophischen Versuche von Tetens hemmen den Fortgang des Werks (1777/78): die Vorarbeiten sind ausgeführt, nunmehr handelt es sich um die Art des „Vortrags" (1778/79 Anfang), der erste Entwurf wird niedergeschrieben (1779), die Überarbeitung erfolgt (1779/80), Hartknoch übernimmt den Verlag (Nov. 1780). (Altpr. Monatsschr. XXVI. Heft 1 und 2. S. 59—147.)

[2] Hamann an J. F. Hartknoch v. 6. Okt. 1780. (Hamanns Schriften, herausg. v. Fr. Roth. T. VI. S. 160f.) H. an Herder den 18. Dezember 1780 (S. 171).

gemessen, die er der faulen = meiner entgegensetzt." „Er verdient immer den Titel eines preußischen Hume."

Sechs Wochen später beklagt sich Hamann, daß er und Kant selbst den Rest (Anfang und Ende) des Werks noch immer nicht haben.[1] Aus der Hand des Philosophen empfing er das ihm gewidmete Exemplar erst in den letzten Tagen des Juli.[2] Indessen muß Hamann den Text schon mehrere Wochen früher vollständig gelesen haben, wie aus seiner Anzeige erhellt, die er den 1. Juli schrieb und für die Königsberger Zeitung bestimmt hatte, aber nicht drucken ließ. Kant hatte in seiner Vorrede jenes Wort des Abbé Terrasson zitiert und ergänzt. Dasselbe tut Hamann am Schluß seiner Anzeige. „Das Glück eines Schriftstellers besteht darin, von einigen gelobt und allen bekannt — Recensent setzt noch als das Maximum echter Autorschaft und Kritik hinzu — von blutwenigen gefaßt zu werden."[3]

Kant war sich dieses Schicksals wohl bewußt. In der Zueignung des Werks an den Staatsminister von Zedlitz findet sich eine Stelle, welche in den späteren Ausgaben wegblieb: „Wen das spekulative Leben vergnügt, dem ist unter mäßigen Wünschen der Beifall eines aufgeklärten, gültigen Richters eine kräftige Aufmunterung zu Bemühungen, deren Nutzen groß, obzwar entfernt ist und daher von gemeinen Augen gänzlich verkannt wird". Die Widmung ist den 29. März 1781 unterzeichnet, die undatierte Vorrede wohl gleichzeitig verfaßt. Damals war von dem Text erst die größere Hälfte gedruckt; wir dürfen daher das Datum der Widmung nicht für den Geburtstag des Werks ansehen, welches erst einige Monate später vor die Augen der Welt trat.

Die Erscheinung desselben macht in der Geschichte der Philosophie die kritische Epoche: es ist eines der schwierigsten und, was noch seltner ist, eines der reifsten und durchdachtesten Werke, die jemals erschienen sind. Aber in demselben Augenblicke, wo sich in diesem Werke die Philosophie vollkommen verjüngt und

[1] H. an Hartknoch den 8. April 1781 (ebendas., S. 178). H. an Herder den 10. Mai 1781 (S. 185f.). H. an Hartknoch den 31. Mai 1781 (S. 189). H. an Hartknoch den 19. Juni 1781 (S. 197).

[2] Hamann an Herder den 5. August 1781 (ebendas., S. 201).

[3] Rezension der Kr. d. r. V. (Hamanns Schriften, herausg. v. Roth. 6. Teil. S. 45—54. Vgl. Brief an Herder ebendas., S. 201ff.

in ein neues Zeitalter eintritt, steht der Autor, ein siebenundfünfzigjähriger Mann, schon vor der Schwelle des Greisenalters. Unkräftigen Körpers von Natur und von leicht störbarer Gesundheit, braucht er jetzt die ganze Willensstärke seines Geistes und zugleich die ganze ihm noch übrige Zeit, um das spätgeborene Kind zu erziehen. Die neuen Grundlagen sind gegeben. Ein neues Lehrgebäude soll darauf errichtet werden. In dieser Aufgabe konzentriert Kant seine Kräfte, er wird noch sparsamer mit der Zeit, denn schon ist er in vorgerückten Jahren und hat noch so viel zu tun vor sich: Aufgaben, welche keiner lösen kann als er selbst; er wird seltener in der Gesellschaft, saumseliger im Briefschreiben, oft vergehen Jahre, ehe er antwortet, einen Teil seiner Zeit schuldet er seinem Lehramt, die Muße gehört der Ausbildung seiner neuen Lehre.

2. Die Prolegomena und die späteren Ausgaben der Vernunftkritik.

Mit jener wünschenswerten Kürze, die der Deutlichkeit der Sache keinen Eintrag tut und dem Leser keinen unnützen Zeitaufwand kostet, können schwierige Gegenstände erst behandelt werden, nachdem sie mit eingehender Ausführlichkeit dargestellt worden sind. Auf dem Wege einer solchen Auseinandersetzung, welche um der Deutlichkeit willen sich in die Länge dehnt, erfährt man alle die Hindernisse, welche der Kürze im Wege stehen. Man muß sie erlebt haben, um sie überwinden zu können. Daher erst das Volumen, dann das Kompendium! Gleich nach Veröffentlichung seines Hauptwerks fühlte Kant das Bedürfnis und die Kraft, ein Kompendium zu schreiben, welches durch Kürze, durch intensive Erhellung der Hauptpunkte das Verständnis der Sache erleichtern und die Kritik populär machen sollte. Eine solche Schrift konnte ein Auszug aus dem Hauptwerk, auch wohl ein Handbuch der Metaphysik genannt werden, wie es Kant seit geraumer Zeit im Sinn und Versuche dazu unter der Feder hatte. Schon in dem oben erwähnten Briefe an Herder vom 5. August 1781 berichtet Hamann, der aus der Hand des Philosophen erst seit wenigen Tagen ein Exemplar der Vernunftkritik besitzt: „Kant ist Willens einen populären Auszug seiner Kritik für Laien auszugeben". In den folgenden Briefen ist von diesem „Auszug", der auch „ein Lesebuch über Metaphysik" heißt, wiederholt die Rede, und

den 8. Februar 1782 wird Hartknoch zu dem neuen Verlage beglückwünscht.[1]

Indessen handelte es sich bei dieser nächsten Aufgabe doch um etwas mehr als nur einen Auszug aus dem vorhandenen Werk. Die Sache der Kritik war, wie Kant vorausgesehen hatte und sehr bald zu erfahren bekam, teils so wenig, teils so falsch verstanden worden, daß sie einer Erläuterung bedurfte, welche den elementaren Charakter ihres Themas und ihrer Probleme klar machte. Die Grundfragen der Vernunftkritik sind die Vorfragen aller Metaphysik, der gelehrten, die von den Schulen betrieben wird, wie der gemeinen, die dem gewöhnlichen Bewußtsein als etwas gilt, das sich von selbst versteht. In diesem Licht einer Propädeutik oder Vorübung zur Metaphysik sollte jetzt die Kritik erscheinen. Darum nannte der Philosoph diesen seinen Abriß des Hauptwerks „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können".

Hamann wollte in dem Hauptwerke Kants Skeptizismus und Mystik gefunden haben. Nachdem er die ersten dreißig Bogen gelesen, schien ihm alles „auf skeptische Taktik hinauszulaufen", er nannte den Verfasser „den preußischen Hume" und sagte diesem gelegentlich selbst, daß er seine Kritik billige, aber die darin enthaltene Mystik verwerfe. „Ich hatte ihn damit ein wenig stutzig gemacht. Er wußte gar nicht, wie er zur Mystik kam."[2]

Während Kant die Prolegomena schrieb, erschien in der „Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen" den 19. Januar 1782 anonym die erste öffentliche Beurteilung der kantischen Kritik. Sie war von Garve verfaßt, aber von Feder, dem Redakteur der Zeitschrift, wegen des eng bemessenen Raumes dergestalt verändert und verkürzt, daß jener sie nicht mehr als sein Werk ansah, sondern sich nur „einigen Anteil" daran zuschrieb. Auf den Wunsch Kants, dem gegenüber sich Garve brieflich über diesen seinen Anteil erklärt hatte, ließ derselbe nachher die vollständige Rezension in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek"

---

[1] Hamann an Herder den 5. Aug. 1781 (Hamanns Schr. VI. S. 202). Br. an Hartknoch v. 11. Aug., 14. Sept., 23. Okt. 1781, 8. Febr. 1782 (S. 206, 215, 222, 237).

[2] Br. an Herder vom 27. April, 10. Mai, 4. Dezember 1781 (ebendas., S. 181, 186, 227 f.).

abdrucken.[1] Zwischen beide Rezensionen, deren erste das verstümmelte Fragment der zweiten war, fällt die Erscheinung der „Prolegomena“.

Wenn man die beiden Rezensionen vergleicht, die garvesche nach Feder in den göttingischen gelehrten Anzeigen und die garvesche in der Allgemeinen deutschen Bibliothek, so erscheint ihr Unterschied in Ansehung des Umfangs, des Inhalts und des Tones keineswegs so beträchtlich, wie Garve es dem Verfasser der Vernunftkritik gegenüber brieflich behauptet hat. Beide Rezensionen zeigen dieselben Mängel an Verständnis des kantischen Hauptwerks, an Einsicht in dessen Sinn und Bedeutung, darum auch an der richtigen Wertschätzung und Hochachtung des Verfassers. Diese Mängel gehen Hand in Hand. Dabei ist es gleichgültig und nebensächlich, daß Feder durch Weglassungen und Änderungen die Rezension Garves (nicht um zwei, sondern) um ein Drittel gekürzt hat.[2]

Hamann wußte nicht, daß beide Schriftstücke im Grunde dieselbe Quelle hatten. „Die göttingische Rezension der Kritik der reinen Vernunft habe ich mit Vergnügen gelesen“, schrieb er im April 1782 an Herder. „Wer mag der Verfasser sein?“ „Der Autor soll gar nicht damit zufrieden sein; ob er Grund hat, weiß ich nicht. Mir kam sie gründlich und aufrichtig und anständig vor. Soviel ist gewiß, daß ohne Berkeley kein Hume geworden wäre, wie ohne diesen kein Kant. Es läuft doch alles zuletzt auf Überlieferung hinaus.“[3] Als er später die Beurteilung in der Allgemeinen deutschen Bibliothek zu Gesicht bekam, erkannte er doch nicht den eigentlichen Verfasser der Göttingischen. „Vorige Woche“, so schrieb er den 8. Dezember 1783 an Herder, „habe ich erst Gelegenheit gehabt, die Garvesche Rezension der Kritik zu erhalten, ungeachtet sie schon vor vielen Wochen Kant zugeschickt worden und ich ihn deshalb besuchte. Ich war aber zu blöde und

[1] Zugabe zu den göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen. Bd. 1. St. 3, den 19. Jan. 1782 (S. 40—48). Anhang zu dem XXXVII. bis LII. Bde. der Allgem. deutschen Bibl. Abt. II. S. 838—862.

[2] Emil Arnoldt: Zur Beurteilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena. Einleitung. Altpreuß. Monatsschr. Bd. XXV (1888).

[3] Hamanns Schriften. Teil VI S. 243ff.

Heft 1 und 2. S. 1—62.

zu schamhaft, ihn darum anzusprechen. Er soll nicht damit zufrieden sein und sich beklagen, wie ein imbécile behandelt zu werden. Antworten wird er nicht, hingegen dem Göttingischen Rezensenten, wenn er sich auch an die Prolegomena wagen sollte.“

Damals trug sich Hamann mit dem Plan, eine „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft“ zu schreiben, welche gründlicher ausfallen sollte als seine ungedruckte Rezension vom 1. Juli 1781. „Ich hoffe seitdem ein wenig weiter mit dem Buche gekommen zu sein, doch nicht so weit, wie ich sollte, um es aufzulösen. Aber mein armer Kopf ist gegen Kants ein zerbrochener Topf — Ton gegen Eisen!“[1] Garve selbst, als er wenige Wochen vor seinem Tode noch einmal an Kant schrieb (im September 1798) und ihm „als höchsten Beweis der Hochachtung“ seine Abhandlung über die Prinzipien der Sittenlehre zueignete, gedachte mit einem Ausdruck edler Selbstverleugnung jener Rezension, die vor sechzehn Jahren das erste öffentliche Urteil über die Vernunftkritik ausgesprochen hatte: „Es war in der Tat ein sehr mangelhaftes, einseitiges und unrichtiges Urteil“.[2]

Doch hat diese Rezension, deren Kern darin lag, daß die Kantische Lehre dem Berkeleyschen Idealismus in der Hauptsache gleich gesetzt und der wesentliche Unterschied beider nicht genug zur Geltung gebracht wurde, einen wichtigen Einfluß auf die Erläuterung und die spätere Haltung der Vernunftkritik ausgeübt. In ihr sah Kant das erste Beispiel einer grundverkehrten Auffassung, gegen welche nun die Verteidigung der neuen Lehre ihre schärfste Spitze zu kehren und die Prolegomena Front zu machen hätten. Zu diesem Zwecke wurden dem ersten Teile drei „Anmerkungen“ und dem Ganzen ein „Anhang“ beigefügt, welche dem Göttingischen Rezensenten die Wege weisen und die Kritik einmal für immer wider alle Verwechselung mit jeder Art des dogmatischen Idealismus, insbesondere dem Berkeleyschen, schützen und sichern sollten.

In dieser Rüstung erschienen die Prolegomena 1783. Die Widerlegung war im Ton einer sehr nachdrücklichen und un-

[1] Ebendas. VI. S. 346ff.

[2] Briefe. Bd. 3. Nr. 779. S. 250, siehe oben 2. Kap. S. 37ff. Über die Göttinger Rezension vgl. Garves Briefe an Chr. F. Weiße. T. 1. Brief vom 31. Juli 1782 (S. 167 u. Anmerk. S. 455ff.).

willigen Polemik gehalten. Die Auffassung des Gegners hieß „ein aus unverzeihlicher und beinahe vorsätzlicher Mißdeutung entspringender Einwurf". „Meine Protestation wider alle Zumutung eines Idealismus ist so bündig und einleuchtend, daß sie sogar überflüssig scheinen würde, wenn es nicht unbefugte Richter gäbe, die, indem sie für jede Abweichung von ihrer verkehrten, obgleich gemeinen Meinung gern einen alten Namen haben möchten und niemals über den Geist der philosophischen Benennungen urteilen, sondern bloß am Buchstaben hängen, bereit ständen, ihren eigenen Wahn an die Stelle wohl bestimmter Begriffe zu setzen und diese dadurch zu verdrehen und zu verunstalten."[1] Im „Anhange" wird die Göttingische Rezension als gedankenloses Machwerk behandelt, als „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht". Dieses Urteil über die Vernunftkritik beweise, daß jener angemaßte Richter auch nicht das Mindeste davon und obenein sich selbst nicht recht verstanden habe.[2]

Um jeden Schein eines Idealismus, der als Nachartung des Berkeleyschen genommen werden könnte, von seiner Lehre fernzuhalten, änderte Kant in einer Reihe wichtiger Punkte durch Weglassung, Umgestaltung und Zusätze die Darstellung derselben im Hauptwerke selbst, als er einige Jahre nach den Prolegomena die Vernunftkritik von neuem herausgab (1787). Diese zweite Auflage blieb das Vorbild aller folgenden, deren bei Lebzeiten des Philosophen noch drei erschienen sind.[3] So entstand zwischen den beiden ersten Ausgaben der Vernunftkritik jene bedeutsame Differenz, die seit den ersten Gesamtausgaben der Werke Kants nicht aufgehört hat ein Gegenstand der Erörterungen und Streitfragen zu sein. Wir werden in der Entwicklung der Lehre auf diese Sache zurückkommen.

3. Das System der reinen Vernunft.

Die Vernunftkritik enthielt die Grundlage und auch den Grundriß zu dem „System der reinen Vernunft", welches die Prin-

[1] Prolegomena. T. 1. Anmerk. III (A. A. Bd. 4. S. 293).

[2] Ebendas. Anhang. S. 372—380.

[3] Die Zueignung der zweiten Ausgabe ist den 23. April, die Vorrede im Aprilmonat 1787 unterzeichnet; die folgenden drei erschienen 1790, 1794 und 1799 (die Ausgabe von 1794 ist Nachdruck).

zipien der Naturlehre, der Sittenlehre und der Geschmackslehre umfassen sollte. Setzen wir statt Prinzipienlehre den Ausdruck „Metaphysik", aber ohne ihn auf die teleologische Betrachtung (zu welcher die ästhetische gehört) anwenden zu dürfen, so handelt es sich um die Metaphysik der Natur, die Metaphysik der Sitten und die teleologische Prinzipienlehre oder die Kritik der Urteilskraft, wie Kant aus später darzulegenden Gründen diese letztere genannt hat. „Ein solches System der reinen (spekulativen) Vernunft", sagte der Philosoph am Schluß der Vorrede zu seinem Hauptwerk, „hoffe ich unter dem Titel: Metaphysik der Natur selbst zu liefern, welches bei noch nicht der Hälfte der Weitläufigkeit dennoch ungleich reicheren Inhalt haben soll als hier die Kritik, die zuvörderst die Quellen und Bedingungen ihrer Möglichkeit darlegen mußte und einen ganz verwachsenen Boden zu reinigen und zu ebnen hatte."[1]

Dies waren die nächsten Aufgaben. Die Lösung derselben geschah binnen einem halben Jahrzehnt (1785—1790) in einer Reihe von Werken, deren jedes eine entscheidende und folgenreiche Tat war. Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786) begründen eine neue Naturphilosophie, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und die „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) eine neue sittliche Welt- und Lebensansicht, die „Kritik der Urteilskraft" (1790) eine neue Auffassung der organischen und ästhetischen Natur, eine Umgestaltung sowohl der Naturphilosophie als auch der Ästhetik. Von diesen Aufgaben war die erste, welche der Philosoph ergriff und bereits unter der Feder hatte, als die Prolegomena ihn noch beschäftigten, die neue Grundlegung der Moral. Die Göttingische Rezension der Vernunftkritik war noch nicht erschienen, als Hamann dem Verleger in Riga schon die Mitteilung machte: „Kant arbeitet an der Metaphysik der Sitten".[2] Darunter ist jene „Grundlegung" zu verstehen, die unter den neuen Werken auch zuerst erschien; die „Metaphysik der Sitten" mit ihren beiden Teilen, den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechts- und Tugendlehre" kam erst zwölf Jahre später (1797).

[1] Kritik der reinen Vernunft (1781). Vorwort (Origin.-Ausg. S. XXI. Akademieausg. Bd. 4. S. 13).

[2] Hamann an Hartknoch den 11. Januar 1872 (Hamanns Schr. VI. S. 236).

Das letzte Dezennium des 18. Jahrhunderts ist auch das letzte der wissenschaftlichen Tatkraft unseres Philosophen. Es war noch eine Aufgabe übrig: die Sittenlehre forderte eine Glaubens- oder Religionslehre, welche ohne ihre Unterscheidung von der kirchlichen Dogmatik und ohne eine kritische Beleuchtung der letzteren nicht ausgeführt werden konnte. Überhaupt mußte es, nachdem die Kritik und das System der reinen Vernunft zustande gebracht waren, zu einer Auseinandersetzung zwischen Kritik und Satzung, zwischen dem Rationalen und Positiven kommen. Und je reiner und folgerichtiger Kant mit seiner kritischen Kunst das Rationale ausgerechnet hatte, um so schärfer mußte sich der Gegensatz wider das Positive ausprägen. Dieser Gegensatz war innerhalb der Kantischen Philosophie weit tiefer gefaßt und einer künftigen Versöhnung weit näher gerückt, als es in dem Aufklärungszeitalter vorher der Fall gewesen war. Wir werden sehen, wie aus seinem neuen, im Innersten der menschlichen Natur begründeten Standpunkte Kant von dem positiven Glauben selbst solche Elemente durchdringen und bejahen konnte, welche die frühere Aufklärung, der sie verschlossen blieben, gänzlich verneint hatte. Indessen war der Gegensatz und Streit unvermeidlich. Und hier stand ihm gegenüber in erster Linie der Glaube in der Gestalt der positiven Religion, in zweiter das Recht in der Form des positiven, geschichtlich gegebenen Staates, in der letzten die positiven Wissenschaften, verkörpert in den sogenannten oberen Fakultäten in ihrem Unterschiede von der philosophischen. Es war sein letzter kritischer Akt, diesen „Streit der Fakultäten" auseinanderzusetzen und zu schlichten (1798), nachdem er einige Jahre vorher einen bedrohlichen Zusammenstoß mit den Wächtern der positiven Religion erlebt hatte.

II. Der gefeierte Lehrer. Das Ehrengeschenk.

Zur Feier seines bevorstehenden sechzigsten Geburtstages (22. April 1784) erhielt Kant von seinen Zuhörern ein Ehrengeschenk in Gestalt einer goldenen Medaille, die ihm vor dem Schluß des Wintersemesters im Auditorium am 4. März 1784 von Michael Friedländer aus Berlin überreicht wurde; Graf Keyserling, einer seiner emsigsten Zuhörer, hielt die Anrede. Um die Medaille besorgen und ausführen zu lassen, hatte man sich an M. Herz in Berlin gewendet und dieser hatte wegen der Erfindung

M. Mendelssohn in Anspruch genommen, dem wohl ein briefliches, jüngst an ihn gerichtetes Wort Kants das Motiv zu der Erfindung oder zu der Idee gab, welche in der Medaille dargestellt wurde. So hat Vaihinger mit Recht vermutet.[1] In seinem Briefe an Mendelssohn vom 16. August 1783 hatte Kant von der Vernunftkritik gesagt, daß sie die Metaphysik nicht umstürzen wolle, sondern nur damit umgehe, den Boden zu untersuchen, auf dem ihr Gebäude ruhen solle.[2] Und in der Vorrede zu seinen eben erschienenen „Prolegomena" stand zu lesen: „Aber die menschliche Vernunft ist so baulustig, daß sie mehrmalen schon den Turm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen sein möchte".[3] Im Anhange zu derselben Schrift hatte Kant wider den Gegner (Garve), der die Vernunftkritik ein Werk des höheren Idealismus genannt hatte, die Anmerkung geschrieben: „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung."[4]

Nun verglich Mendelssohn die Vernunftkritik mit einem Turmgebäude, welches auf wohl untersuchten Grundlagern sicher ruht, obwohl es zu fallen scheint. Die Medaille zeigt das Bild Kants und auf der Rückseite den schiefen Turm zu Pisa mit dem herunterhängenden Lot zum Beweise, daß der Turm nicht fällt. Die Umschrift heißt: «Perscrutatis fundamentis veritas stabilitur». Mendelssohn plante die deutsche Umschrift: „Drohet, aber fällt nicht". Darunter steht als Geburtsjahr des Philosophen fälschlicherweise die Zahl 1723, zum Beweise, wie unbekannt das Leben des Verfassers der Vernunftkritik und der Prolegomena Männern, wie M. Herz und M. Mendelssohn, und Schülern wie Verehrern noch im Jahre 1784 war. Ein falsches Geburtsjahr auf einer Medaille!

Die Allegorie ist verkünstelt und den meisten unverständlich. Auch trägt die am Fuße des Turms ruhende Sphinx nichts zur Klarheit bei. Eine gewisse schalkhafte Satyre mochte wohl bei

[1] „Die Kantmedaille mit dem schiefen Turm von Pisa (mit Abbildung)". Kantsstudien. Bd. 2 (1898.. S. 109—115; vgl. auch ebenda S. 376—377.

[2] Briefe. Bd. 1. Nr. 188. S. 323.

[3] Prolegomena-Vorwort (A. A. Bd. 4. S. 256).

[4] Ebendas. S. 373, Anmkg.

Mendelssohn mit im Spiele sein, als er eine Medaille ersann, auf welcher die Vernunftkritik, die ihm ein verschlossenes Buch war, so schief und wacklig aussah. Viele meinten, es sei der babylonische Turm!

Da unter den Gebern einige Juden aus Berlin waren und namentlich die Eltern Friedländers zu den Kosten der Herstellung beigesteuert oder Vorschüsse geleistet hatten, so entstand das sinnlose Gerücht, daß zu Ehren Kants die Judenschaft in Berlin eine Medaille habe prägen lassen.

Da man aber nicht wußte, welches besondere Verdienst Kant sich um die Berliner Judenschaft erworben habe, so entstand allen Ernstes das tolle Gerücht, daß Kant eine Vorlesung über den Talmud gehalten und darin eine Reihe der schwierigsten Stellen erklärt habe. Diese Gerüchte hatten so viele Verbreitung gefunden, daß Michael Friedländer sich genötigt sah in einem Artikel der Berlinischen Monatsschrift vom 1. März 1805 denselben entgegenzutreten.

Hatte doch der Professor Wald, der am 22. April 1804 amtlich die Gedächtnisrede auf Kant zu halten hatte, vorher unter andern Fragen an Wasianski auch diese gerichtet: „Wann ließ die Judenschaft zu Berlin auf ihn die Medaille prägen?"[1] Eine solche Frage konnte, sogar von einem Amtsgenossen, noch gestellt werden, als seit der Entstehung jener Medaille schon mehr als zwanzig Jahre vergangen waren!

---

[1] Reicke: Kantiana (Preuß. Provinzialbl. [1860] S. 148; vgl. auch ebendas. S. 156).

Der ausführende Künstler dieser Medaille war nach Schubert (S. 205) Abramson. Von ebendemselben stammt nach dem Tode Kants (1804) eine zweite Medaille, auch von erkünstelter und kümmerlicher Allegorie: Minerva auf dem Kubus sitzend (Symbol der Festigkeit), sich auf die Linke stützend, während sie mit der Rechten den Flug ihrer Eule hemmt. Die Inschrift heißt: «Altius volantem arcuit». (Reicke: Kantiana S. 125.)

Fünftes Kapitel.

Kants Religionslehre im Kampf mit der Zensur. Die letzten Jahre und das Ende.

I. J. Chr. Wöllner und Kant.

1. Das Religionsedikt.

Wir müssen etwas weiter ausholen, um diesen widerwärtigen und merkwürdigen Konflikt zu erzählen. Es spielten dabei äußere Umstände und schlimme Zeitverhältnisse mit, denn nur solche können es sein, welche eine theologische Streitfrage in eine politische Verfolgung verwandeln. Dem Königsberger Philosophen hätte unter dem großen Könige und dessen hochdenkendem Minister niemals begegnen können, was jetzt eine natürliche Folge der veränderten Regierungsart war. Am 17. August 1786 war Friedrich der Große gestorben. Sein Nachfolger, Friedrich Wilhelm II., ein Mann von leicht beweglicher, keineswegs dogmatisch gebundener, aber für den Reiz magischer und mystischer Eindrücke sehr empfänglicher Sinnesart, wäre von sich aus unserem Philosophen nie bedrohlich geworden. In den ersten Jahren seiner Regierung hatte er ihm sogar Beweise des Wohlwollens und der Achtung gegeben. Als er bald nach der Thronbesteigung zur Huldigung nach Königsberg kam (September 1786), mußte Kant, zum erstenmal Rektor der Universität, den König feierlich anreden; dieser dankte dem Redner und ließ in seiner Erwiderung den philosophischen Ruhm desselben nicht unberührt. Aber die Wissenschaft war kein Gegenstand seiner geistigen Bedürfnisse und Neigungen; diese zogen allerhand mystische und geheimnisvolle Dinge vor, welche die sinnliche Einbildungskraft fesseln. Die Atmosphäre der Aufklärung war etwas trocken und hatte namentlich in der vornehmen Welt Europas einen leidenschaftlichen Durst nach Aberglauben rege gemacht, welchen die St. Germain und Cagliostro vollauf zu sättigen wußten; die Rosenkreuzer und Geisterbeschwörer wurden Mode und dienten mit ihren Gaukeleien auch der kirchlichen Bekehrungspolitik in katholischen wie protestantischen Ländern. Wir reden von jenen Zeit- und Sittenzuständen, welche Schiller vor sich sah, als er seinen Geisterseher

schrieb (1786—1789). Auf dem Wege magischer Gaukeleien war auch der König von Preußen für eine aller Aufklärung und rationalistischen Denkart feindliche Glaubensrichtung gewonnen worden.[1]

Schon als Kronprinz hatte Friedrich Wilhelm II. eine sehr vertraute Freundschaft mit dem General von Bischoffwerder geschlossen, durch ihn den Pfarrer Johann Christoph Wöllner kennen gelernt und unter dem Einflusse beider ein so lebhaftes Interesse an dem wundersüchtigen Treiben der damaligen Rosenkreuzerei gefaßt, daß er selbst in den Orden eintrat. In demselben Jahre, als die Kritik der reinen Vernunft erschien, war der Kronprinz von Preußen Rosenkreuzer geworden! Nun sollte auch, sobald die günstige Zeit gekommen und der Kronprinz zur Krone gelangt sein würde, der religiöse, biblische und kirchliche Wunderglaube, die reine und unverfälschte Religion, wie es hieß, in ihrer hierarchischen Machtvollkommenheit wieder zur Herrschaft gebracht und die friderizianische Aufklärung, welche als staats- und religionsgefährlich angesehen wurde, gründlich aus dem Wege geräumt werden. Als Wöllner Friedrich dem Großen zur Nobili-

[1] Vgl. mein Werk „Schiller als Philosoph". Zweite neu bearb. u. verm. Auflage (Heidelberg 1891). 1. Buch. 5. Kap. S. 87—129.

Über die Verfolgung, welche Kants Religionslehre unter dem Ministerium Wöllner erlitten, zu vergleichen:

1. Wilhelm Dilthey: „Drittes Stück der Beiträge aus den Rostocker Kanthandschriften. Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht der freien Religionsforschung." Archiv für Gesch. d. Philosophie. III. Bd. H. 3 (1890). Mit diesen „Rostocker Kanthandschriften" hat es folgende Bewandtnis. Kant hatte mit Jak. Sigism. Beck, seinem Schüler und Kommentator, in Beziehung auf die Erläuterung seiner Werke eine Reihe Briefe gewechselt und demselben auch philosophische Schriftstücke zugeschickt, wie die ungedruckte Einleitung zu der „Kritik der Urteilskraft" und zwei Entwürfe der Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. 5. Bd. (4. Aufl.) 3. Buch. 1. Kap. und 6. Bd. (3. Aufl.) 1. Buch. 9. Kap. Diese Briefe und Schriftstücke befinden sich jetzt in der Rostocker Bibliothek. Darunter sind auch die beiden Entwürfe jener Vorrede, welche die Kämpfe mit der Zensur zwar nicht zu ihrem Inhalte, wohl aber zu ihrer Voraussetzung und Veranlassung haben. (Der Briefwechsel zwischen Kant und Beck ist jetzt abgedruckt in: Akademieausgabe. Briefe Kants. Bd. 3.)

2. Emil Fromm in seiner schon erwähnten Schrift „Immanuel Kant und die Preußische Censur" (1894), worin nach den Akten des königl. geheimen Staatsarchivs in Berlin der Gegenstand sehr genau und eingehend behandelt ist, den Vorgänger in einzelnen Punkten berichtigend.

tierung empfohlen wurde (1768), hatte dieser den Vorschlag abgelehnt und am Rande bemerkt: „Der Wöllner ist ein betriegerischer intriganter Pfafe, weiter Nichts".[1]

Mit dem Tode Friedrichs war die günstige Zeit angebrochen, der Feldzug gegen die Aufklärer wurde organisiert, die friderizianischen Minister entlassen, vor allen Zedlitz. An seine Stelle trat am 3. Juli 1788 Johann Christoph Wöllner, der zum wirklichen Staats- und Justizminister ernannt und „aus besonderem Vertrauen" an die Spitze des geistlichen Departements gestellt wurde. Am 9. Juli erschien das neue Religionsedikt, welches die bisherige Toleranz und Gewissensfreiheit aufrechtzuerhalten versprach, „so lange ein jeder ruhig als ein guter Bürger des Staates seine Pflichten erfüllt, seine jedesmalige besondere Meinung aber für sich behält und sich sorgfältig hütet, solche nicht auszubreiten oder andere zu überreden und in ihrem Glauben irre oder wankend zu machen". Am 19. Dezember 1788 erschien das erneuerte Zensurgesetz, welches „der Zügellosigkeit der sogenannten Aufklärer und der in Preßfrechheit entartenden Preßfreiheit" die nötigen Schranken setzen sollte.

2. Die Zensurbehörde.

Um aber dieses Gesetz mit aller Schärfe und Rücksichtslosigkeit auszuführen, dazu mußte eine neue, aus Wöllnerschen Kreaturen bestehende Oberaufsichtsbehörde eingesetzt werden, welche die Besetzung der Kirchen- und Schulämter und den Druck der Bücher, namentlich theologischen und moralischen Inhalts, wie den Buchhandel selbst auf das Strengste überwachen sollte. Die Einsetzung dieser „Immediat-Examinations-Kommission" geschah am 14. Mai 1791. Sie bestand aus vier Mitgliedern, welche Oberkonsistorialräte hießen und von denen hier besonders zu nennen sind: E. G. Woltersdorf, Prediger an der Georgenkirche zu Berlin, Herm. Daniel Hermes, früher Prediger in Breslau, und Gottlob Friedr. Hillmer, früher Lehrer am Magdalenengymnasium in Breslau, er war aus der Herrnhuterkolonie Niesky hervorgegangen, auf einer Reise in Paris Mitglied einer mystischen Loge geworden und ein eifriger Anhänger der Geisterseherei.[2]

[1] E. Fromm. S. 19.

[2] E. Fromm. S. 20ff. — Seit einem Jahrhundert war die Präsentiv-

Diesen beiden Männern, Hermes und Hillmer, wurde durch königliche Kabinettsordre vom 1. September 1791 die Überwachung und Ausführung des Zensuredikts übertragen, und auf den besonderen Antrag von Hillmer wurden ihrer Zensur nicht bloß die Bücher, sondern auch die periodischen Zeitschriften unterstellt (19. Oktober 1791). Die nächste Folge war, daß zwei vielgelesene, in Berlin erscheinende Zeitschriften auswanderten: die Allgemeine Deutsche Bibliothek von Nicolai ging nach Kiel und die Berlinische Monatsschrift von Biester nach Jena; es war die Zeitschrift, in welcher Kant die meisten seiner Aufsätze veröffentlicht hatte.

Der gleichzeitige Fortgang der französischen Revolution, die bereits in die Phase der gesetzgebenden Versammlung getreten und schon auf dem Wege war, welcher durch die Ereignisse vom 20. Juni und 10. August 1792 zur Gefangennahme und Entthronung des Königs, zu den Septembermorden, der Proklamierung der Republik und dem ersten Koalitionskriege führte, mußte natürlich alles dazu beitragen, um die reaktionären Maßregeln in Preußen zu erweitern und zu verschärfen. Auch hier herrschte nicht mehr das Gesetz und die Gerechtigkeit, sondern der Verdacht und die Angeberei: auch hier wurde terroristisch verfahren, glücklicherweise nicht mit den Köpfen, sondern nur mit den Schriften; auch verfehlte der König und Wöllner nebst seinen Kreaturen nicht, immer auf die Schreckbilder in Frankreich hinzuweisen, als in welchen die Aufklärung und deren Religionsspötterei ihre volle Frucht getragen habe. Die Aufklärer erschienen als Neuerer oder „Neologen" und wurden als Jakobiner, Demokraten, Revolutionäre verdächtigt.

3. Kants Religionslehre und die königliche Kabinettsordre.

Kants Kritik der praktischen Vernunft, welche schon die Elemente seiner Religionslehre enthielt und deren Ausführung forderte, war in demselben Jahre erschienen als das Wöllnersche Religionsedikt. Und es schien zunächst, als ob der neue Minister, aus welchem

zensur in England aufgehoben (1694). Dies geschah nicht unter dem großen Oranier Wilhelm I., wie Dilthey sich wohl verschrieben hat, — dieser war 110 Jahre vorher gestorben — sondern unter dem großen Oranier Wilhelm III., seinem Urenkel, er war der dritte des Namens sowohl als Statthalter der Niederlande wie als König von Großbritannien. (Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. 3. Heft 3. S. 419.)

Grunde immer, gar nicht gesonnen sei, die Wege des Königsberger Philosophen zu kreuzen. Vielmehr wurde diesem durch ein königliches, von Wöllner unterzeichnetes Dekret (3. März 1789) aus freien Stücken eine beträchtliche Gehaltszulage gewährt zum Beweise der Anerkennung, welche „der Fleiß und die Uneigennützigkeit des so geschickten und rechtschaffenen Mannes, des Professoris philosophiae Kant, verdiene, der, ohne irgendeine Zulage von Verbesserung zu verlangen, mit unermüdetem Eifer zum Ruhm der Universität arbeite".[1] Gleichzeitig hielt sich Kiesewetter in Königsberg auf, dorthin auf königliche Kosten (wohl nicht ohne Wöllners Wissen und Willen) gesendet, um die Kantische Philosophie an der Quelle zu studieren und später zu lehren. Er ist noch im Jahr 1789 nach Berlin zurückgekehrt und hat die drei jüngsten Kinder des Königs in der Mathematik und Philosophie unterrichtet.

Bald aber, als die Maßnahmen gegen die Aufklärer sich verschärften, wollte man auch in Kant einen staats- und religionsgefährlichen Schriftsteller sehen. Gleich in den ersten Tagen seiner Amtsführung habe Woltersdorf, wie aus einem im Nachlasse Kants befindlichen Briefe Kiesewetters vom 14. Juni 1791 hervorgeht, beim Könige den Antrag gestellt, dem Königsberger Philosophen das öffentliche Schreiben zu untersagen.[2]

Kant wußte durch Kiesewetter sehr gut, wie es am Hofe in Berlin aussah, und wie es mit dem „von Bischoffwerder, Wöllner und der Rietz tyrannisierten, an Leib und Seele schwachen Könige stand, der ganze Stunden sitzt und weint, und dem der Herr Jesus schon einigemal erschienen ist".[3]

Der Zeitpunkt zur Veröffentlichung seiner religionsphilosophischen Schriften war gekommen, und obwohl er die akademische Lehr- und Schreibfreiheit schwer bedroht sah, ließ sich Kant doch nicht abschrecken, seine Schrift „Vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur", diese erste seiner religionsphilosophischen Abhandlungen, der Berlinischen Monatsschrift zu senden, damit sie ge-

[1] Schubert: Imm. Kants Biographie (Sämtliche Werke. 11. Teil. S. 72); Emil Fromm: Kant und die preußische Zensur. S. 28; vgl. Kants Briefe (Akademieausg.) Bd. 2. Nr. 327. S. 12.

[2] Kants Briefe. Bd. 2. Nr. 443. S. 253.

[3] Ebendaselbst.

druckt und, wie er ausdrücklich verlangte, in Berlin zensiert werde, weil er jeden Schein eines literarischen Schleichweges vermeiden wolle. Hillmer erteilte die Erlaubnis zum Druck, „da doch nur", wie er zur Begründung und eigenen Beruhigung hinzufügte, „tiefdenkende Gelehrte die Kantischen Schriften lesen". Die Schrift erschien im April 1792.

Gleich darauf sollte die zweite Abhandlung „Vom Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen" auf demselben Wege erscheinen. Der Aufsatz wurde als zur biblischen Theologie gehörig angesehen und deshalb vorschriftsmäßig von beiden Zensoren gelesen und zensiert. Hermes verweigerte das Imprimatur, Hillmer stimmte bei (14. Juni 1792). So entstand der Konflikt zwischen Kant und der preußischen Zensur.

Biester, der Redakteur der Berlinischen Monatsschrift, empfand die Maßregel, welche ihn und seinen berühmtesten Mitarbeiter getroffen hatte, in ihrer ganzen Wucht und in ihrem ganzen empörenden Widersinn: „daß ein Hermes und Hillmer sich vermessen wollten, der Welt vorzuschreiben, ob sie einen Kant lesen solle oder nicht!" Er wendete sich sogleich um Rechtfertigung oder Rücknahme des Verbots an Hermes, dieser aber antwortete umgehend und kurz (16. Juni 1792), daß er nur dem Könige verantwortlich und das Religionsedikt in der Zensur von Schriften theologischen Inhalts seine alleinige Richtschnur sei.

Nun wendete sich der Redakteur unmittelbar an den König selbst. Da die von der obersten Zensurbehörde verbotene Schrift des berühmten, auch von dem Könige hochgeschätzten Kant weder dem Religionsedikte noch dem Zensurgesetze zuwiderliefe, so müßten die Zensoren entweder nach geheimen, bisher unbekannten Verordnungen oder ungesetzlich gehandelt haben; der König möge die Bekanntmachung solcher geheimen Verordnungen, damit jeder sich danach richten könne, und zugleich die Rücknahme des Verbots anbefehlen. Dies alles war in der vorschriftsmäßigen und gebührenden Sprache vorgetragen. Zugleich hatte der Redakteur gebeten, daß diese seine Beschwerdeschrift ihren Weg durch das gesamte Staatsministerium nehmen möge.[1]

Obwohl nun der Staatsrat, in der Mehrheit seiner Mitglieder

[1] E. Fromm. S. 26—33.

tolerant gesinnt, einer terroristischen Behandlung der Literatur abgeneigt war und ein Verbot wie das der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung keineswegs für notwendig hielt, so hatten sich doch die maßgebenden Stimmungen durch den Gang der Dinge in Frankreich dergestalt verschlimmert und erbittert, daß an eine Remedur des Verfahrens gegen Kant nicht zu denken war. Das Biestersche Gesuch wurde abschlägig beschieden und das Verbot der Kantischen Schrift aufrecht erhalten (2. Juli 1792). Hatte doch der König selbst in einer Kabinettsordre vom 21. Februar 1792 seinen Ministern insgesamt den Vorwurf gemacht, daß sie in der Unterdrückung aufrührischer Schriften zu nachlässig wären und sogar den Aufklärern das Wort zu reden schienen. „Das traurige Exempel jenes großen Staates steht jedermann vor Augen, wo der Keim der unglücklichen Revolution in jenen Religionsspöttern zu suchen sei, die noch jetzt von der betörten Menge im Grabe vergöttert würden. Die Minister sollten fest zusammenstehen, um die königliche Willensmeinung in ihrem ganzen Umfange auszuführen."[1]

Kant ließ sich in seinem Vorhaben, d. h. in dem Entschlusse, seine Religionslehre zu veröffentlichen, durch nichts irre machen und ging ruhig seinen Weg weiter. Wenn es ihm als Mitarbeiter der Berlinischen Monatsschrift unmöglich gemacht war, seine religionsphilosophischen Abhandlungen einzeln drucken zu lassen, so wollte er als Universitätsgelehrter und Philosoph alle vier insgesamt veröffentlichen. Dazu brauchte er das Imprimatur von seiten einer Universität. Er wollte nur die Zensur der philosophischen in Anspruch nehmen, aber vorher die theologische fragen, ob diese sich die Zensur über ein solches Werk anmaße oder nicht?

Nach Göttingen als einer ausländischen Universität wollte sich Kant nicht wenden, in Halle war dem Verfasser der „Kritik aller Offenbarung" (Fichte) die Druckerlaubnis kurz vorher verweigert worden; er wählte den geraden und kürzesten Weg. Die theologische Fakultät in Königsberg nahm die Zensur nicht in Anspruch, die

[1] E. Fromm. S. 34—37. Anmkg. Der hier genannte Hufeland ist nicht Christian Wilhelm H., der Arzt, sondern Gottlieb H., der Jurist. In derselben Kabinettsordre wurden die Herausgeber der jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung, bekannte und hochgeschätzte Männer wie Bertuch, G. Schütz, Hufeland, als „äußerst gefährliche und übelgesinnte Leute" bezeichnet.

philosophische erteilte das Imprimatur. Die vier Aufsätze erschienen als Gesamtwerk unter dem Titel „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). Schon im nächsten Jahre war eine neue Auflage nötig.

Den 12. Oktober 1794 erhielt Kant folgende Kabinettsordre: „Von Gottes Gnaden Friedrich Wilhelm König von Preußen u. s. f." „Unsern gnädigen Gruß zuvor. Würdiger und Hochgelahrter, lieber Getreuer! Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen: wie Ihr Eure Philosophie zur Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht; wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buch: «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», desgleichen in anderen kleinen Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen; da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohlbekannte landesväterliche Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafte Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch, bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch, bei fortgesetzter Renitenz, unfehlbar unangenehmer Verfügungen zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnaden gewogen. Berlin, den 1. Oktober 1794. Auf Seiner Königl. Majestät allergnädigsten Spezialbefehl. Wöllner."

Zugleich wurde der Gebrauch des Kantischen Buches „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" sämtlichen Lehrern der Universität Königsberg bei ihren Vorlesungen „aus bewegenden Ursachen" ein für allemal untersagt (14. Oktober). Der Professor Schultz hatte vor jener königlichen Kabinettsordre unter den theologischen Privatvorlesungen eine über das Kantische Buch angekündigt, was am 8. September schon approbiert worden war, Hillmer aber nachträglich „mit dem größten Befremden" wahrgenommen hatte.

Damals stand unser Philosoph auf der Höhe des Alters und Ruhms; er war siebzig Jahre, und die Welt feierte seinen Namen.

Gegen die Maßregel selbst verfuhr Kant mit der größten Vorsicht. Er hielt sie streng geheim, so daß niemand, einen Freund ausgenommen, etwas davon erfuhr, bis er selbst nach dem Tode des Königs die Sache veröffentlichte. Eine Änderung seiner Ansichten, wie man ihm zumutete, war unmöglich; eine offene Widersetzlichkeit ebenso nutzlos als nach Kants eigenem Gefühl ungebührlich. Der Rest war schweigen. Auf einen kleinen, noch in seinem Nachlasse befindlichen Zettel schrieb er damals folgende Worte, die seine Lage und Stimmung monologisch ausdrücken: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig, aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen".

In diesem Sinne erwiderte er das königliche Schreiben. Gegen die ihm gemachten Vorwürfe rechtfertigte er sich, indem er sie als unbegründet widerlegte; gegen die Zumutung, seine Talente künftig besser zu brauchen, verpflichtete er sich zum Schweigen. Er verbannte sich freiwillig vom Katheder in Ansehung aller die Religion betreffenden Lehrvorträge. „Um auch dem mindesten Verdachte vorzubeugen, so halte ich für das sicherste, hiermit als Ew. Königlichen Majestät getreuster Unterthan feierlichst zu erklären: daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder die geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften, gänzlich enthalten werde." So schloß Kant seine Erwiderung.

Die Worte: „als Ew. Königlichen Majestät getreuster Untertan" enthalten eine sehr vorsichtige Mentalreservation: er verpflichtet sich zum Schweigen, solange der König lebt. Er hat diese Wendung mit Vorbedacht gewählt, damit er bei etwaigem früheren Ableben des Monarchen (da er alsdann Untertan des folgenden sein würde), wiederum in seine Freiheit zu denken eintreten könne. So erklärt er selbst die in jenen Worten enthaltene Absicht.

4. Der Streit der Fakultäten.

Diese Vorsicht hat den Erfolg für sich gehabt. Kant erlebte die Genugtuung, in seine Freiheit zu denken wieder zurückzukehren, als nach dem Tode des Königs (16. November 1797) mit Frie-

drich Wilhelm III. der Geist königlicher Toleranz von neuem in Preußen aufkam. Jene Wöllnersche Oberzensurbehörde wurde sogleich abgeschafft und den 12. Januar 1798 erging an Wöllner eine Kabinettsordre, worin der König sich über sein Verhalten zur Religion offen aussprach und jeden Glaubenszwang verwarf. „Ich ehre die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorstellungen und möchte um vieles nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte, aber ich weiß auch, daß sie Sache des Herzens, des Gefühls und der eigenen Überzeugung sein und bleiben muß und nicht durch methodischen Zwang zu einem gedankenlosen Plapperwerk herabgewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll: Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein, dann wird sie durch sich selbst feststehen, ohne die Autorität derer zu bedrohen, die es sich anmaßen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudrängen und den Nachkommen vorzuschreiben, was sie jederzeit denken sollen".

Königliche Worte und ganz im Sinn und Geist der Kantischen Philosophie! Als Untertan dieses Königs konnte und wollte der Philosoph mit aller zurückgewonnenen Freiheit sich über den erlebten Konflikt aussprechen, nicht als ein Ungemach, welches er persönlich erlitten, sondern als eine Gewalttat, als ein Unrecht und Übel, welches der Wissenschaft zugefügt worden sei. Schon in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionslehre hatte er von der theologischen Zensur gesprochen und die beiden Aufgaben unterschieden, welche der bücherrichtende Theologe zu vereinigen und zu lösen habe. Er sei zugleich Geistlicher und Universitätsgelehrter. Als Geistlicher habe er dem Seelenheil, als Universitätsgelehrter dem Heile der Wissenschaft zu dienen; beide Arten des Heils müsse er zu vereinigen wissen. Als Geistlicher lehre er den Bibelglauben zur Begründung und Beförderung des Seelenheils; als Gelehrter habe er die Pflicht und das Amt, die biblischen Glaubenslehren wider die philosophische Theologie und deren Einwürfe zu verteidigen, indem er Vernunftgründe durch Vernunftgründe widerlegt. Seine rechtmäßige, zum Heil der Wissenschaft ausgeübte Zensur ist die Widerlegung, d. h. die Kritik; dagegen die unrechtmäßige Kritik, welche das Heil der Wissenschaft im Namen eines angeblichen und falschen Seelenheils preisgibt, ist

die Unterdrückung, das mit der politischen Macht ausgerüstete Zwangsverbot. Wenn die theologische Zensur Zerstörungen im Felde der Wissenschaft anrichten darf, „so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich, daß der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. in die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen und alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte".[1] Der biblische Theolog möge die Vernunftgründe des philosophischen, wenn er dieselben für seine Sache nachteilig hält, durch andere Vernunftgründe unkräftig machen, nicht aber „durch Bannstrahlen, die er aus dem Gewölk der Hofluft auf sie fallen läßt".[2]

Die Frage, welche in den angeführten Sätzen enthalten war, betraf schon den rechtmäßigen und unrechtmäßigen Streit zwischen der biblischen und philosophischen Theologie, zwischen der theologischen und philosophischen Fakultät, zwischen Vernunft und Glauben, Rationalem und Positivem, Kritik und Satzung. Es lag dem Philosophen daran, daß dieser Streit ehrlich und sachgemäß geführt werde, nicht zur Vernichtung des Gegners, sondern zur Förderung der Wissenschaft. Der Prozeß schwebte nicht bloß zwischen Theologie und Philosophie, sondern die Streitfrage, im großen und ganzen angesehen, betraf überhaupt das Verhältnis der positiven Wissenschaften zur philosophischen oder der drei oberen Fakultäten zur unteren. Diese Frage auseinanderzusetzen und die rechtmäßige Art des Kampfes im Reiche der Wissenschaft von der unrechtmäßigen zu unterscheiden, schrieb Kant den „Streit der Fakultäten" (1798). In der Vorrede erzählte er als ein zur Sache gehöriges und die falsche Bekämpfung der Philosophie erleuchtendes Beispiel seine persönlichen Erlebnisse und Leiden unter dem Ministerium Wöllner.

---

[1] Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). (A. A. Bd. 6. S. 8—9.)

[2] Kants Briefe an Carl Friedr. Ständlin in Göttingen vom 4. Mai 1793. (Briefe. Bd. 2. Nr. 547. S. 415—416.)

drich Wilhelm III. der Geist königlicher Toleranz von neuem in Preußen aufkam. Jene Wöllnersche Oberzensurbehörde wurde sogleich abgeschafft und den 12. Januar 1798 erging an Wöllner eine Kabinettsordre, worin der König sich über sein Verhalten zur Religion offen aussprach und jeden Glaubenszwang verwarf. „Ich ehre die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorstellungen und möchte um vieles nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte, aber ich weiß auch, daß sie Sache des Herzens, des Gefühls und der eigenen Überzeugung sein und bleiben muß und nicht durch methodischen Zwang zu einem gedankenlosen Plapperwerk herabgewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll: Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten sein, dann wird sie durch sich selbst feststehen, ohne die Autorität derer zu bedrohen, die es sich anmaßen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudrängen und den Nachkommen vorzuschreiben, was sie jederzeit denken sollen".

Königliche Worte und ganz im Sinn und Geist der Kantischen Philosophie! Als Untertan dieses Königs konnte und wollte der Philosoph mit aller zurückgewonnenen Freiheit sich über den erlebten Konflikt aussprechen, nicht als ein Ungemach, welches er persönlich erlitten, sondern als eine Gewalttat, als ein Unrecht und Übel, welches der Wissenschaft zugefügt worden sei. Schon in der Vorrede zur ersten Auflage seiner Religionslehre hatte er von der theologischen Zensur gesprochen und die beiden Aufgaben unterschieden, welche der bücherrichtende Theologe zu vereinigen und zu lösen habe. Er sei zugleich Geistlicher und Universitätsgelehrter. Als Geistlicher habe er dem Seelenheil, als Universitätsgelehrter dem Heile der Wissenschaft zu dienen; beide Arten des Heils müsse er zu vereinigen wissen. Als Geistlicher lehre er den Bibelglauben zur Begründung und Beförderung des Seelenheils; als Gelehrter habe er die Pflicht und das Amt, die biblischen Glaubenslehren wider die philosophische Theologie und deren Einwürfe zu verteidigen, indem er Vernunftgründe durch Vernunftgründe widerlegt. Seine rechtmäßige, zum Heil der Wissenschaft ausgeübte Zensur ist die Widerlegung, d. h. die Kritik; dagegen die unrechtmäßige Kritik, welche das Heil der Wissenschaft im Namen eines angeblichen und falschen Seelenheils preisgibt, ist

die Unterdrückung, das mit der politischen Macht ausgerüstete Zwangsverbot. Wenn die theologische Zensur Zerstörungen im Felde der Wissenschaft anrichten darf, „so muß es endlich dahin kommen, wo es schon sonst (zum Beispiel zur Zeit des Galileo) gewesen ist, nämlich, daß der biblische Theolog, um den Stolz der Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andere Wissenschaften, z. B. in die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen und alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte".[1] Der biblische Theolog möge die Vernunftgründe des philosophischen, wenn er dieselben für seine Sache nachteilig hält, durch andere Vernunftgründe unkräftig machen, nicht aber „durch Bannstrahlen, die er aus dem Gewölk der Hofluft auf sie fallen läßt".[2]

Die Frage, welche in den angeführten Sätzen enthalten war, betraf schon den rechtmäßigen und unrechtmäßigen Streit zwischen der biblischen und philosophischen Theologie, zwischen der theologischen und philosophischen Fakultät, zwischen Vernunft und Glauben, Rationalem und Positivem, Kritik und Satzung. Es lag dem Philosophen daran, daß dieser Streit ehrlich und sachgemäß geführt werde, nicht zur Vernichtung des Gegners, sondern zur Förderung der Wissenschaft. Der Prozeß schwebte nicht bloß zwischen Theologie und Philosophie, sondern die Streitfrage, im großen und ganzen angesehen, betraf überhaupt das Verhältnis der positiven Wissenschaften zur philosophischen oder der drei oberen Fakultäten zur unteren. Diese Frage auseinanderzusetzen und die rechtmäßige Art des Kampfes im Reiche der Wissenschaft von der unrechtmäßigen zu unterscheiden, schrieb Kant den „Streit der Fakultäten" (1798). In der Vorrede erzählte er als ein zur Sache gehöriges und die falsche Bekämpfung der Philosophie erleuchtendes Beispiel seine persönlichen Erlebnisse und Leiden unter dem Ministerium Wöllner.

---

[1] Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793). (A. A. Bd. 6. S. 8—9.)

[2] Kants Briefe an Carl Friedr. Stäudlin in Göttingen vom 4. Mai 1793. (Briefe. Bd. 2. Nr. 547. S. 415—416.)

II. Kants letzte Jahre und das Ende.

1. Das Ende der Vorlesungen.

Die außerordentliche Geisteskraft dieses Mannes, gestärkt durch eine unerschütterliche Energie des Willens, immer von neuem angestrengt und zu den schwierigsten Arbeiten aufgeboten, hatte den gealterten und hinfälligen Körper solange sich dienstbar erhalten. Jetzt war sie erschöpft und in schneller Abnahme versiegten die körperlichen Kräfte. Im Gefühl der herannahenden Schwäche hatte sich Kant seit 1797 vom Katheder ganz zurückgezogen; allmählich begab er sich auch des geselligen Verkehrs außer seinem Hause; Einladungen, denen er sonst gern gefolgt war, nahm er seit 1798 keine mehr an, er beschränkte sich auf den Kreis seiner wenigen Hausfreunde. Immer mehr verengte sich seine Lebenssphäre, er war seit 1799 genötigt, seine Spaziergänge aufzugeben; selbst kleine Ausfahrten, die er in der letzten Zeit unternahm, wurden ihm unerträglich.

Folgende Angaben sind durch E. Fromm urkundlich festgestellt. Die drei letzten Semester, in welchen Kant noch Vorlesungen gehalten hat, sind der Sommer 1795, der Winter 1795/96 und der Sommer 1796: er hat im Sommersemester öffentlich über Logik, privatim über physische Geographie, im Wintersemester 1795/96 öffentlich über Metaphysik, privatim über Anthropologie und empirische Psychologie, im Sommer 1796 öffentlich über Logik, privatim über physische Geographie gelesen. Dies waren seine letzten Vorlesungen. Die Zahl der Zuhörer im Sommer 1795 betrug in der Logik 50, in der physischen Geographie 33; im Winter 1795/96 zählte die Metaphysik 50, die Anthropologie 33 Zuhörer; im Sommer 1796 wurde die Logik von 40, die physische Geographie von 23 Zuhörern besucht. Die Zahl war im Abnehmen.

Für das Wintersemester 1796/97 hatte Kant eine öffentliche Vorlesung angekündigt, aber in dem gedruckten Verzeichnis erklärt: „Ich habe Alters und Unpäßlichkeit halber keine Vorlesungen halten können".

Im Sommer 1797 wollte er öffentlich über Logik, privatim über physische Geographie lesen, aber schon der Ankündigung die Worte hinzugefügt: «modo per valetudinem seniumque liceat».

Schon in dem Entwurf der Wintervorlesungen 1797/98 wurde erklärt: «ob infirmitatem senilem lectionibus non vacabit facult. philos. senior venerabilis Kant».[1]

2. Gehaltsverhältnisse und Einnahmen. Kants Bibliothek.

Demselben Gewährsmann verdanken wir folgende urkundliche Angaben über Kants fixierte Amtseinkünfte. Als Unterbibliothekar erhielt er 62 Taler jährlich (14. Februar 1766 bis 14. April 1772). Die fixierten Einkünfte der ordentlichen Professur der Logik und Metaphysik, als Kant dieselbe antrat, betrugen 166 Taler 60 Groschen.

Im Jahre 1786 betrugen seine festen Amtseinkünfte, die sich aus vier Posten zusammensetzten, etwas über 417 Taler. Nach einer Gehaltserhöhung im Jahre 1787 und jener Zulage von 220 Taler im März 1789 belief sich sein Einkommen auf 725 Taler 60. Gr. 9 Pf. Nachdem seine Besoldung als Professor der Logik und Metaphysik auf etwas über 385 Taler gestiegen war, bezog Kant während der letzten Jahre eine Besoldung von nahezu 750 Talern: er hatte von den damaligen Königsberger Professoren die höchste Einnahme.[2]

Demnach scheint es, daß Kant, dieser größte Philosoph Deutschlands, vielleicht der Welt, während eines nahezu achtzigjährigen Lebens und einer nahezu fünfzigjährigen Laufbahn als akademischer Lehrer dem Staate etwa 15—16000 Taler gekostet hat. Wieviel ihm seine Vorlesungen und Werke eingebracht haben, wissen wir nicht. Da er aber von sich aus ganz arm war, so muß er die Tugend der Sparsamkeit in hohem Maße besessen und ausgeübt haben, um ein Vermögen von mehr als 21000 Talern zu hinterlassen.[3]

Chr. J. Kraus bezeugt, daß Kant für sein Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, kein Honorar gefordert, aber vom Verleger aus freien Stücken vier Taler für den Bogen erhalten habe, auch sei ihm jede Auflage besonders bezahlt worden, was Kant als ein Zeichen der Munifizenz seines Verlegers ansah. Er habe für seinen „Entwurf vom ewigen Frieden" ein Honorar von 200 Talern gefordert, ungefähr soviel, als er für sein größtes weltberühmtes und welterleuchtendes Hauptwerk erhalten hat.[4]

[1] E. Fromm. S. 60—62. — [2] Ebendas. S. 62—64.
[3] S. das nächste Kapitel.
[4] Reicke: Kantiana (Preuß. Provinzialbl. [1860]. S. 121. Anm.).

Kant hatte seine Bibliothek dem Magister Gensichen, seinem Schüler und Freunde, vermacht. Dieselbe enthielt nur ca. fünfhundert Schriften, eingerechnet die Broschüren. Die von Kant gekauften Bücher waren größtenteils mathematischen und naturwissenschaftlichen Inhalts, die philosophischen waren größtenteils Geschenke der Verfasser. Von Kants eigenen Werken fehlten die vorkritischen und die Kritik der praktischen Vernunft.[1]

3. Das letzte Werk.

Noch war er mit der Ausarbeitung eines umfassenden Werks beschäftigt, welches er mit der Vorliebe eines Greises für das späteste Kind gern als sein Hauptwerk bezeichnete: es sollte den Übergang von der Metaphysik (von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) zur Physik, gleichsam die Brücke zwischen beiden, bilden, er nannte es auch wohl „das System der reinen Philosophie nach ihrem ganzen Umfange". Bis in die letzten Monate seines Lebens schrieb er daran, so emsig es ging. Man fand es auf seinem Tisch, als er starb; es bestand aus 117½ Foliobogen nebst 42 Blättern und war von Kant selbst in 13 Konvolute geteilt. Professor Joh. Schultz, welchen Kant „nach sich für den besten Dolmetscher seiner Schriften" erklärt und auch die Handschrift hatte einsehen lassen, fand darin nicht, was der Titel versprach, und hielt das Werk nicht für redaktionsfähig. Wasianski, in den letzten Jahren Kants nächster Hausfreund, der alle seine Angelegenheiten zu besorgen hatte, berichtet: „Die Anstrengung, die Kant auf die Ausarbeitung dieses Werkes wandte, hat den Rest seiner Kräfte schneller verzehrt. Er gab es für sein wichtigstes Werk aus; wahrscheinlich aber hat seine Schwäche an diesem Urteil großen Anteil." Kant selbst hat diese Schwäche gefühlt und war seines Werkes nicht sich sicher. „Bald glaubte er, da er das Geschriebene selbst nicht mehr beurteilen konnte, es wäre vollendet und bedürfe nur noch der letzten Feile, bald war sein Wille, daß es nach seinem Tode verbrannt werden sollte."

Wenn seine Freunde ihn fragten, was sie von seinen letzten Arbeiten, worunter jenes Werk war, noch zu hoffen hätten, so antwortete er: „Ach, was kann das sein, sarcinas colligere! Daran kann ich jetzt nur noch denken." So erzählt Borowski.

[1] Reicke: Aus Kants Briefw. (Altpreuß. Monatsschrift [1885]. S. 380.)

Da das Werk neuerdings von sich reden gemacht und auch gewisse Veröffentlichungen erlebt hat, so werde ich in einem der nächsten Kapitel, welches Kants Schriften zu behandeln haben wird, an dem zuständigen Orte darauf zurückkommen.

4. Das Ende.

Während er an diesem Werke fortschrieb, befand sich Kant im Zustande des geistigen und körperlichen Absterbens. Es war keine eigentliche Krankheit, die ihn verzehrte, sondern der Marasmus mit allen seinen Übeln. Das Gedächtnis erlosch mehr und mehr, die Muskelkraft erschlaffte, der Gang wurde schwankend, er konnte sich kaum noch aufrechterhalten und bedurfte fortwährender Wachsamkeit und Unterstützung. Dazu kam ein beständiger Druck auf den Kopf, welchen er die Grille hatte aus der Luftelektrizität zu erklären, um das Leiden aus äußeren Umständen, nicht aus der Erkrankung seines Gehirns abzuleiten. Die Kraft der Sinne erlosch, namentlich minderte sich die Sehkraft des rechten Auges, während er die des linken (ohne es geraume Zeit hindurch zu merken) schon längst verloren hatte; die Eßlust verlor sich, er war so schwach, daß er seine ökonomischen Angelegenheiten nicht mehr verwalten, weder Geld zahlen, noch erhaltene Zahlungen bescheinigen konnte. Was das schwachgewordene Alter Lästiges mit sich bringt, mußte er langsam, Übel für Übel, an sich erfahren. Als er sein neunundsiebenzigstes Lebensjahr erfüllt hatte, schrieb er zwei Tage darauf (24. April 1803) auf einen seiner Gedächtniszettel die biblischen Worte, welche er, wie wenige, sich aneignen durfte: „Nach der Bibel, unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hoch kommt, so sind es achtzig Jahre, und wenn's köstlich war, so ist es Mühe und Arbeit gewesen".

Das vollendete achtzigste Jahr sollte er nicht mehr erreichen. Von einem heftigen Anfall im Oktober 1803 erholte er sich noch einmal für wenige Monate. Die Kräfte versiegten jetzt von Tag zu Tag. Er vermochte nicht mehr seinen Namen zu schreiben, die Buchstaben sah er nicht, die geschriebenen vergaß er in demselben Augenblicke, die Bilder waren seiner Vorstellung entfallen, selbst die gewöhnlichsten Ausdrücke des täglichen Lebens versagten ihm, die täglichen Freunde sogar vermochte er nicht mehr zu erkennen, sein Körper, den er oft scherzend „seine Armseligkeit" ge-

nannt hatte, war mumienartig vertrocknet. Er war vollkommen lebenssatt und lebensüberdrüssig. So erlöste ihn der wohltätige Tod am Vormittag des 12. Februar 1804. Sein letztes Wort lautete: „Es ist gut".[1]

5. Bestattung und Ehren.

Den 28. Februar 1804 wurde der Leichnam Kants in dem „Professorengewölbe" unter den Arkaden an der Nordseite der Domkirche bestattet. Die Säulenhalle, unter der seine Gebeine ruhen, wurde ihm zu Ehren «Stoa Kantiana» genannt. Ein Denkstein, von Freundeshand gesetzt, bezeichnete die Stelle. Den 22. April 1810 wurde an diesem Orte die Büste des Philosophen errichtet. Die Begräbnisstätte verfiel im Lauf der Jahre. Um sie in würdiger Weise zu erneuern, hat man neuerdings eine gotische Kapelle erbaut, in deren Gewölbe die wieder ausgegrabenen und aufgefundenen Reste Kants bestattet worden sind (den 21. November 1880).[2]

Am 80. Geburtstage Kants, den 22. April 1804, sollte zum Zeichen des außerordentlichen Verlustes, welchen die Universität und die Welt erlitten hatte, eine akademische Trauerfeier gehalten werden und der Konsistorialrat Wald als Professor der Eloquenz die Gedächtnisrede halten. Da der 22. April auf einen Sonntag fiel, so hat die Feier am folgenden Tage stattgefunden. Wald hatte den Entwurf seiner Rede einer Reihe von Männern mitgeteilt, die mit dem Leben und der Person des Philosophen vertrauter waren als er, wie namentlich Borowski, Kraus, Heilsberg, Gensichen, Pörschke u. a., und sich deren Bemerkungen und Antworten auf gewisse Fragen erbeten. So ist einiges schätzbare biographische Material angesammelt worden, welches Reicke in seinen „Kantiana" zum erstenmal veröffentlicht hat.

Kant war Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Berlin (1786), Petersburg (1794) und Siena (1798). Zum Mitgliede des Pariser Instituts war er vorgeschlagen, die Ernennung hat er nicht mehr erlebt.

---

[1] Über Kants Krankheitszustände im Zusammenhang mit seinem Körperbau vgl. H. Bohn: „Kants Beziehungen zur Medizin". (Königsb. 1873.) S. 9—11.
[2] F. Bessel-Hagen: Die Grabstätte Immanuel Kants usw. (Kgsbg. 1880.)

Er ist abgebildet in Ölgemälden, Medaillen, Büsten und Statuen. Das älteste Originalgemälde von dem Königsberger Maler Becker stammt aus dem Jahre 1768, das beste von dem Berliner Maler Döbler aus Jahre 1791. Als das würdigste Denkmal gilt die Marmorbüste von der Hand Fr. Hagemanns aus dem Jahre 1802, die später das Grabmal des Philosophen zieren sollte; sie hat unter den drei Medaillen der gelungensten zum Vorbilde gedient, ihre Züge sind in der kleinen sitzenden Statue von Bräunlich nachgeahmt worden.[1] Die vortrefflichste und glücklichste Abbildung ist Rauchs berühmte Statue.

Im nächsten Jahre, wenn er es erlebt, hätte Kant als Dozent der Königsberger Universität sein fünfzigjähriges Jubiläum feiern können. Ein Zeitgenosse und Untertan Friedrichs des Großen, war und fühlte er sich auch geistig als einen echten Sohn dieses Zeitalters. Unter den wissenschaftlichen Größen, die das Zeitalter Friedrichs erzeugt hat, ist er die erste, dem in Gesellschaft Lessings mit vollem Recht neben den Feldherren des Königs ein Platz zukommt an dem Friedrichsmonumente zu Berlin.

Und der beinahe fünfzigjährige Zeitraum seiner akademischen Wirksamkeit: welche Fülle der größten weltgeschichtlichen Veränderungen begreifen diese Jahre in sich! Der siebenjährige Krieg mit seinem glänzenden Erfolge, der Erhebung Preußens unter die Reihe der stimmführenden Staaten Europas, der amerikanische Freiheitskrieg, die Erschütterungen der französischen Revolution, die in dem Todesjahr des Philosophen ihren ersten Lauf vollendet, indem sie nach so vielen Verwandlungen aus der letzten republikanischen Phase des Konsulats in die Alleinherrschaft des Kaiserreichs übergeht!

Von diesen Begebenheiten war Kant kein müßiger Zeuge. Neben seinen philosophischen Untersuchungen interessierte ihn nichts mehr als die politischen Weltgeschicke, er verfolgte ihren Verlauf mit der lebhaftesten Teilnahme; er ergriff mit der entschiedensten Sympathie die Sache Amerikas gegen England, noch leidenschaftlicher nahm er Partei für die Umgestaltung Frankreichs. Das Gestirn Friedrichs des Großen stieg empor, als Kant seine aka-

---

[1] Schubert: Kants Biogr. S. 202—210; vgl. auch den Anhang zu diesem Bande.

demischen Studien anfing; es hatte seine glänzende Laufbahn vollendet, als Kant seine glänzende Laufbahn eben begonnen hatte, und die letzten Jahre des Philosophen sahen das Gestirn Napoleons aufgehen. Die Fremdherrschaft auf deutschem Boden und die deutschen Freiheitskriege hat er nicht mehr erlebt. Aber der Geist seiner Philosophie ist mit der deutschen Sache gewesen, und Kant, welcher die Unabhängigkeit fremder Nationen mit so vieler Teilnahme sich begründen sah, würde unter den Ersten gewesen sein, die Unabhängigkeit der eigenen Nation gegen das Joch der Fremdherrschaft zu verteidigen. Dem Kriege als solchem war er im Innersten zuwider. Was sein ganzes Interesse erregte, waren die Staatsveränderungen, die Verfassungsformen, welche sich auf Grund der Rechtsideen gestalten. Seine eigenen politischen Ansichten sind durch die Zeitbegebenheiten, die er erlebte, mitbestimmt worden, und man kann diese Ansichten in ihrer eigentümlichen Färbung, in ihren charakteristischen Widersprüchen nicht verstehen, wenn man sich nicht die mächtigen Einflüsse jener Zeitverhältnisse und Kants Empfänglichkeit dafür gegenwärtig erhält.

Preußens Regierung unter Friedrich dem Großen, Amerikas Unabhängigkeit, Frankreich vom Jahre 1789 haben von den verschiedensten Seiten her jene Einflüsse ausgeübt. Am stärksten war Kants Anhänglichkeit an den Staat Friedrichs, seine Abneigung gegen England; der französischen Revolution redete er von seiten ihrer ursprünglichen Rechtsidee gern das Wort, sie war eine Zeitlang das liebste Thema seiner Gespräche, bei aller Milde für abweichende Ansichten war er in diesem Punkte am empfindlichsten für den Widerspruch. Wir werden später sehen, welche gleichsam diagonale Richtung unter solchen verschiedenen Einflüssen seine politische Theorie nahm. Soviel ist gewiß, daß ihm als die beste Verfassung eine solche erschien, welche die größtmögliche Freiheit mit der größtmöglichen Gesetzmäßigkeit, ohne welche es keine Gerechtigkeit gibt, vereinigt. Wenn ihn von seiten ihrer Rechtsidee die französische Revolution mächtig anzog, so mußte sie ihn von seiten der Anarchie, ohne welche keine Revolution ausgeht, auf das äußerste abstoßen. Diese zu billigen, hätte Kant nicht bloß seinen philosophischen, sondern auch seinen persönlichen Charakter verleugnen müssen.

Sechstes Kapitel.

Kants Persönlichkeit und Charakter.

I. Die kritische Lebensart.

1. Die Herrschaft der Grundsätze.

Die beiden Grundzüge, welche den Charakter Kants bis in seine Einzelnheiten hinein ausprägen und sich in ihm auf eine seltene Weise verbinden und vollenden, sind der Sinn für persönliche Unabhängigkeit und zugleich für die pünktlichste Gesetzmäßigkeit. Fügen wir den Scharfsinn des Denkers hinzu, so konnte die kritische Philosophie keinen Charakter finden, der besser zu ihrem Begründer gepaßt hätte. Jene beiden Züge sind die menschlichen Kardinaltugenden Kants, die sich im Großen und Kleinen wiederholen und, wie es bei einer solchen Kernnatur nicht anders sein kann, über die gewöhnlichen Grenzen hinausgehen. Er kann im Interesse der Unabhängigkeit Rigorist, in dem der Gesetzmäßigkeit Pedant werden; er verfährt mit sich selbst durchgängig rational, er ordnet und reguliert sein Leben, als ob er es zur reinen Vernunft selbst machen wollte.

Als Philosoph forscht er nach den letzten Bedingungen der menschlichen Erkenntnis und schöpft daraus die Prinzipien, welche unser Wissen sowohl begründen als begrenzen. Als Mensch stellt er sein ganzes Leben durchgängig unter die Herrschaft von Grundsätzen, die er sorgfältig und genau ausbildet, nach welchen er, als einer strengen Richtschnur, auf das Pünktlichste handelt. Nach deutlich bewußten Grundsätzen zu erkennen, jeden Akt der Erkenntnis, jedes Urteil mit dem vollen Bewußtsein ihrer Begründung auszurüsten: dies ist der eigentliche Zweck der Kantischen Philosophie. Nach ebenso deutlich erkannten Grundsätzen in allen Punkten zu leben, jede Handlung richtig zu vollziehen, jede mit dem Bewußtsein dieser Richtigkeit zu begleiten: dies ist der eigentliche Plan und Genuß seines Lebens. Nichts Zweckwidriges zu tun, alle seine Handlungen nach wohlbedachten Maximen zu bestimmen und mit dem Bewußtsein ihrer Zweckmäßigkeit auszu-

führen, ist ihm ein ebenso natürliches wie moralisches Bedürfnis, das er nicht anders kann, als in allen Punkten befriedigen. Er ist überall in seiner Philosophie wie in seinem täglichen Leben der Mann der Prinzipien und Grundsätze; er würde nie dieser Philosoph geworden sein, wenn er nicht selbst in den geringfügigsten Kleinheiten des Lebens dieser Mensch gewesen wäre. Und darin besteht sowohl die Unabhängigkeit als die strenge Regelmäßigkeit seines Lebens: es ist unabhängig, weil es durchaus auf eigenen Maximen beruht; es ist vollkommen regelmäßig, weil es jede seiner Maximen pünktlich befolgt.

Die persönliche Unabhängigkeit im echten Sinne des Wortes war unserem Philosophen von Haus aus nicht leicht gemacht, er mußte sie durch lange und ausdauernde Anstrengung erwerben, und der Grad, in welchem er sie erworben hat, gilt uns zugleich als ein Maß für die Stärke seines Charakters. Von einer schwächlichen Gesundheit, welche bei seinen Geistesarbeiten ihm Störungen und Schwierigkeiten aller Art bereitet, von Vermögensumständen, welche ihm keineswegs die Mittel einer unabhängigen Existenz gewähren, findet sich Kant zunächst sowohl nach der physischen als ökonomischen Seite in einem abhängigen und hilfsbedürftigen Zustande. Er muß sich selbst soviel körperliches und ökonomisches Wohlbefinden erst erwerben, als nötig ist, um nach beiden Seiten seine Unabhängigkeit und Geistesfreiheit zu sichern.

2. Ökonomische Unabhängigkeit.

Um von dem Seinigen zu leben und nicht fremder Leute Hilfe zu brauchen, opferte Kant seinen Lieblingswunsch, in Königsberg zu bleiben, wurde Hauslehrer und mußte neun Jahre aushalten, bis er imstande war, die akademische Laufbahn zu betreten. Seine Einnahmen, auf Vorlesungen und Privatissima allein angewiesen, waren nicht bedeutend; aber was ihm die Glücksumstände versagt hatten, gelang der unverdrossenen Arbeit und vor allem seiner haushälterischen Kunst. Er war durchaus sparsam. Der Grundsatz, nichts Zweckwidriges zu tun, hieß ins Ökonomische übersetzt: gar keine unnützen Ausgaben zu machen. Diesen Grundsatz befolgte er auf das Allerpünktlichste. Er verschwendete buchstäblich nichts. Seine Sparsamkeit war eine wirkliche Tugend, von der Verschwendung ebenso weit entfernt als vom Geize. Diese Tugend

übte er ganz im Dienste seiner Unabhängigkeit. Er wollte von niemand etwas annehmen dürfen, sich nichts umsonst tun lassen, keinem etwas schuldig sein; er hat niemals einen Gläubiger gehabt und sprach davon in seinem Alter mit gerechtem Stolz. So wurde er zuletzt auf die beste Weise der Welt ein vermögender Mann, unterstützte seine armen Verwandten reichlich, nicht durch zufällige Almosen, sondern indem er ihnen jährlich eine bedeutende Summe aussetzte, und hinterließ ihnen bei seinem Tode ein beträchtliches, für die damalige Zeit sogar ansehnliches Kapital.[1]

Jachmann berichtet: „Schon von Jugend auf hat der große Mann das Bestreben gehabt, sich selbständig und von jedermann unabhängig zu machen, damit er nicht den Menschen, sondern sich selbst und seiner Pflicht leben durfte. Diese seine Unabhängigkeit erklärte er auch noch in seinem Alter für die Grundlage alles Lebensglücks und versicherte, daß es ihn von jeher viel glücklicher gemacht habe, zu entbehren, als durch den Genuß ein Schuldner des anderen zu werden. In seinen Magisterjahren ist sein einziger Rock schon so abgetragen gewesen, daß einige wohlhabende Freunde es für nötig geachtet haben, ihm auf eine sehr diskrete Art Geld zu einer neuen Kleidung anzutragen. Kant freute sich aber noch im Alter, daß er Stärke genug gehabt habe, dieses Anerbieten auszuschlagen und das Anstößige einer schlechten, aber doch reinen Kleidung der drückenden Last der Schuld und Abhängigkeit vorzuziehen. Er hielt sich deshalb auch für ganz vorzüglich glücklich, daß er nie in seinem Leben irgendeinem Menschen einen Heller schuldig gewesen ist. «Mit ruhigem und freudigem Herzen konnte ich immer: Herein! rufen, wenn jemand an meine Tür klopfte», pflegte der vortreffliche Mann oft zu erzählen, «denn ich war gewiß, daß kein Gläubiger draußen stand».“[2]

3. Gesundheitspflege.

Dieselbe kritische Sorgfalt und Vorsicht, womit er seine Vermögensverhältnisse geordnet hielt, widmete er mit gleichem Erfolge seinen körperlichen Zuständen. Unbemittelt wie er war, ist Kant lediglich durch seine weise und stetige Sparsamkeit ein wohlhabender Mann geworden und konnte sich rühmen, nie einen Gläubiger ge-

[1] Die hinterlassene Summe betrug 21539 Taler. S. oben Kap. V. S. 105.
[2] Vgl. oben 3. Kap. S. 56—57.

habt zu haben. Unkräftig, sogar leidend von Natur, erreichte er doch, bis auf die letzten Jahre im ungeschwächten Gebrauche seiner geistigen Kraft, die Höhe des Greisenalters und konnte von sich sagen, „daß er nie auch nur einen Tag krank gelegen oder der ärztlichen Hilfe bedürftig gewesen sei". Dieses körperliche Wohlbefinden, wie das ökonomische, war ein Werk allein seiner Umsicht. Seine kritische Gesundheitspflege überbot womöglich noch die ökonomische Ordnung. Aber wie er in der letzten Rücksicht von Geiz und Habsucht, so war er in der ersten weit entfernt von jeder Art der Verweichlichung; im Gegenteil ordnete er sein ganzes Leben auf das strengste unter das System der Gesundheitsregeln, die er sich selbst ausgebildet und festgestellt hatte auf Grund einer fortwährenden, höchst sorgfältigen Beobachtung seiner körperlichen Stimmungen. Er studierte förmlich seine Leibesverfassung, wie er als Philosoph die Verfassung der menschlichen Vernunft untersuchte; er beobachtete seinen Körper, wie ein sorgfältiger Meteorolog das Wetter beobachtet. Unter seinen Gesundheitsregeln war die oberste die Nichtverweichlichung des Körpers, die Enthaltsamkeit und Abhärtung, das «Sustine» und «Abstine».

Die moralische Willenskraft galt ihm als das oberste Regierungsprinzip des Körpers und unter Umständen für die wohltätigste Arznei. Er brauchte sozusagen die reine Vernunft zugleich als Medizin und Heilmethode. Es war eine auf reine Vernunft gegründete ärztliche Kunst, das menschliche Leben zu erhalten, zu verlängern, vor Krankheiten zu bewahren, von gewissen krankhaften Störungen sogar zu befreien. In diesem Sinne widmete er Hufeland, dem Verfasser der Makrobiotik, jenen Aufsatz, den er später in dem „Streit der Fakultäten" mit Hinblick auf die medizinische aufnahm: „Von der Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein".

Diese Heilkraft des Willens hat er an sich selbst geübt und bewährt. Seine körperliche Verfassung hätte ihn sehr leicht zur Hypochondrie führen können. Infolge seiner engen und flachen Brust litt er an einer fortwährenden Herzbeklemmung, einem beständigen Druck, welchen kein äußeres, mechanisches Mittel heben konnte; dieses Leiden verließ ihn eigentlich nie und machte ihn eine Zeitlang schwermütig, beinahe lebensüberdrüssig. Da kein anderes Mittel half, so machte er sich diese seine Disposition klar und faßte den heilsamen Entschluß, sich nicht weiter um die Sache zu kümmern, da ja das beständige Denken an das Leiden selbst das Übel nur verschlimmern könnte. Und gerade hierin lag die Gefahr der Hypochondrie; er besiegte dieselbe durch den bloßen Vorsatz, ihr nicht nachzugeben. Die Beklemmung der Brust, diesen mechanischen Zustand, konnte er zwar nicht beseitigen, aber er brachte Ruhe und Heiterkeit in den Kopf, und so war er trotz jenes körperlichen Drucks ungehindert im Denken, offen in der Gemütsstimmung, heiter in der Gesellschaft.

Auch bei anderen Empfindungen, die noch peinlicher waren, wußte er den störenden Einfluß dadurch zu bezwingen, daß er seine Aufmerksamkeit energisch davon ablenkte, bis ihn die Sache nicht mehr rührte. Auf diese Weise beherrschte er sogar die gichtartigen Schmerzen, die ihn während der letzten Jahre öfters am Einschlafen hinderten: durch eine freiwillig gewählte Vorstellung nicht aufregender Art gab er seinem Geiste geflissentlich eine andere Richtung, die er solange verfolgte, bis sich der Schlaf einstellte. Selbst gegen Schnupfen und Husten kehrte er mit gutem Erfolg seine moralische Heilmethode. Er nahm sich fest vor, solange bei geschlossenen Lippen zu atmen, bis er den vollen und freien Luftzug durch den gehemmten Kanal erobert hatte. Ebenso nahm er sich vor, den Reiz, der den Husten verursachte, durchaus nicht zu beachten, und setzte es durch „mit einem recht großen Grade des festen Vorsatzes".

Bis in die kleinsten Dinge bildete er seine Gesundheitsregeln aus. Die Spaziergänge machte er gewöhnlich allein, um nicht durch die Unterhaltung zum Sprechen und dadurch zum Atemholen mit geöffneten Lippen genötigt zu werden, wodurch er sich rheumatischen Affektionen aussetzte. Es war ihm sehr unangenehm, wenn von ungefähr ihm ein Bekannter begegnete, der an seinem Spaziergange teilnahm. Um während des Arbeitens in seinem Zimmer nicht ohne Bewegung zu bleiben, hatte er grundsätzlich die Gewohnheit genommen, sein Taschentuch auf einem entfernten Stuhle liegen zu lassen, damit er bisweilen zum Aufstehen und Gehen genötigt sei. Auf das Sorgfältigste war nach ausgedachten Regeln das System der ganzen Diät eingerichtet, das Maß und die Beschaffenheit der Speisen und Getränke, die Dauer des Schlafs, die Art des nächtlichen Lagers, sogar die Methode sich zu bedecken.

So machte sich Kant selbst zu seinem Arzt und dadurch unabhängig von der gelehrten Medizin. Die verschriebenen Arzneimittel waren ihm zuwider, er hütete sich davor, ausgenommen die Pillen seines alten Universitätsfreundes Trummer. Doch interessierten ihn bei seiner kritischen Gesundheitspflege die verschiedenen Heilsysteme und Entdeckungen der wissenschaftlichen Medizin außerordentlich; das Brownsche System hatte seinen Beifall, die Schutzblattern rechnete er unter die heroischen Rettungsmittel, dagegen die Jennersche Impfungsmethode erklärte er für „Einimpfung der Bestialität". Besonders wichtig erschien ihm die Chemie in ihrem Einfluß auf die wissenschaftliche Heilkunde.[1]

Man muß diese Gesundheitsrücksichten Kants, so kleinlich sie scheinen, nicht unrichtig beurteilen. Von einer ängstlichen Sorge für das liebe Leben oder gar von Todesfurcht war er ganz frei; er besorgte und beobachtete seinen Körper wie ein Instrument, welches er gern solange als möglich brauchbar und tüchtig erhalten wollte. Seine Gesundheit, für welche die Natur wenig getan, war gleichsam sein eigenes wohlüberlegtes Werk geworden. Kein Wunder, daß er sich mit der Vorliebe eines Autors für dieses Werk interessierte, nichts darauf Bezügliches außeracht ließ, gern darüber sprach und es mit Selbstzufriedenheit empfand, daß er sich selbst so zweckmäßig behandle. Seine Gesundheit war gleichsam sein Experiment, und so war die Sorgfalt, die er darauf verwendete, nur die Umsicht, welche glückliche Experimente verlangen. Selbst seine Lebensdauer suchte er aus Wahrscheinlichkeitsgründen zu berechnen; darum las er stets mit großem Interesse die Königsberger Mortalitätslisten und ließ sich dieselben von der Polizeibehörde zuschicken.

4. Lebensordnung.

In seinen Arbeiten, welche die größte Sammlung forderten, wollte er schlechterdings nicht gestört sein; er hielt daher sorgfältig jede äußere Unruhe von sich fern. Zu der Unabhängigkeit, deren er bedurfte, gehörte auch die möglich größte Ruhe von außen. Sollte die Wohnung ihm behagen, so konnte sie nicht geräuschlos genug sein, und da sich diese Bedingung in einer Stadt wie Königsberg nicht eben leicht erfüllen ließ, so wechselte er häufig seine Wohnung: die eine in der Nähe des Pregel war dem Lärm der Schiffe und polnischen Fahrzeuge ausgesetzt; eine andere ließ er im Stich, weil ihm der Hahn des Nachbars zu oft krähte, um jeden Preis wollte er den Hahn kaufen, aber der Nachbar gab ihn nicht her, und Kant mußte weichen. Endlich kaufte er sich ein bescheidenes, am Schloßgraben gelegenes Haus.[1]

Indessen auch hier blieben die Störungen nicht aus. Unweit davon lag das Stadtgefängnis, dessen Bewohner zu ihrer Besserung und Erweckung geistliche Lieder singen mußten, die bei den offenen Fenstern und den laut schreienden Stimmen dem Philosophen widerwärtig ins Ohr fielen. Sehr ungehalten über diese äußerst unbequeme Störung, die er einen „Unfug", „einen geistlichen Ausbruch der Langeweile" nannte, schrieb er an den ihm befreundeten Hippel, welcher erster Bürgermeister der Stadt und zugleich Aufseher des Gefängnisses war, folgende Zeilen, die wir wörtlich mitteilen, weil sie Kants Gemütsstimmung bei dieser Gelegenheit vortrefflich ausdrücken: „Ew. Wohlgeboren waren so gütig, der Beschwerde der Anwohner am Schloßgraben wegen der stentorischen Andacht der Heuchler im Gefängnisse abhelfen zu wollen. Ich denke nicht, daß sie zu klagen Ursache haben würden, als ob ihr Seelenheil Gefahr liefe, wenn gleich ihre Stimme beim Singen dahin gemäßigt würde, daß sie sich selbst bei zugemachten Fenstern hören könnten (ohne auch selbst alsdann aus allen Kräften zu schreien). Das Zeugnis des „Schützen" (Gefängniswärters), um welches es ihnen wohl eigentlich zu tun scheint, als ob sie sehr gottesfürchtige Leute wären, können sie dessenungeachtet doch bekommen; denn der wird sie schon hören, und im Grunde werden sie nur zu dem Tone herabgestimmt, mit dem sich die frommen Bürger unserer guten Stadt in ihren Häusern erweckt genug fühlen. Ein Wort an den Schützen, wenn Sie denselben zu sich rufen lassen und ihm Obiges zur beständigen Regel zu machen belieben wollen, wird diesem Unwesen auf immer abhelfen und denjenigen

[1] H. Bohn: Kants Beziehungen zur Medizin. S. 18flgd. Borowski. S. 113. (Neuausgabe S. 38.)

[1] Von 1766—1769 wohnte Kant bei dem Buchhändler Kanter, der im Jahre 1768 für seinen Laden das von Becker gemalte Bild des Philosophen unter den zwölf Zierden Königsbergs kopieren ließ. Von hier vertrieb ihn der Hahn des Nachbars. Das eigene Haus kaufte er 1783 und hielt seit 1786 auch seine eigene Ökonomie.

einer Unannehmlichkeit überheben, dessen Ruhestand Sie mehrmalen zu befördern gütigst bemüht gewesen und der jederzeit mit der vollkommensten Hochachtung ist Ew. Wohlgeboren gehorsamster Diener J. Kant."[1] Übrigens war der Gesang im Gefängnis nicht die einzige Störung. In der Nachbarschaft gab es auch bisweilen Tanzmusik zu hören, die unserem Philosophen Zeit und Laune verdarb. Diese Umstände mögen das ihrige dazu beigetragen haben, daß Kant gegen die Musik überhaupt verstimmt wurde und sie eine „zudringliche Kunst" nannte; er hat ihr die Störung bis in die Ästhetik nachgetragen.

Alles, was seinen gewohnten Lebenskreis unterbrach und veränderte, war ihm störend. In der Dämmerungsstunde pflegte er regelmäßig zu meditieren, und wie er die Gewohnheit hatte, bei scharfem Nachdenken irgendeinen äußeren Gegenstand zugleich fest ins Auge zu fassen, so blickte er während jener beschaulichen Stunde vom Ofen seines Studierzimmers aus unverwandt durch das Fenster nach dem gegenüberliegenden Löbenichtschen Turm. Er konnte sich nicht lebhaft genug ausdrücken, erzählt Wasianski, wie wohltätig seinem Auge der für dasselbe passende Abstand dieses Objekts sei. Unterdessen stiegen zwischen dem Auge Kants und dem Löbenichtschen Turm die Pappeln im Garten des Nachbars so hoch empor, daß sie den Turm verdeckten, und nun empfand unser Philosoph diese Hemmung seiner gewohnten Aussicht so störend, daß er nicht abließ, bis der gefällige Nachbar die Wipfel seiner Bäume geopfert hatte.

Jede Veränderung in seiner Häuslichkeit und in dem geläufigen Texte seiner Lebensordnung, auch die geringfügigste, fiel ihm schwer, und solange als möglich hielt er sie fern. Seine gewohnte Lebens- und Hausordnung war gleichsam mit seinem Charakter verwachsen. In den letzten Jahren freilich, bei der überhandnehmenden Altersschwäche, mußte manches verändert und namentlich fremde Hilfe in Anspruch genommen werden. Nur mit Widerwillen wich er der unumgänglich gewordenen Notwendigkeit. Einen alten Diener, den er vierzig Jahre gehabt, der aber zuletzt nicht bloß ganz untauglich, sondern im äußersten Grade nichtswürdig sich benahm, entließ Kant erst nach langen inneren Kämpfen. Tagelang ging

[1] Der Brief ist vom 9. Juli 1784. (Briefe. Bd. 1. Nr. 213.)

ihm die Sache nach, und die Entwöhnung von jenem Menschen wurde ihm so schwer, daß er sich ausdrücklich und mit einer gewissen Anstrengung vornehmen mußte, an den ganzen Vorgang nicht weiter zu denken. Um diesen Vorsatz sich einzuschärfen, schrieb er (den 1. Febr. 1802) auf einen jener Gedankenzettel, womit er damals seinem Gedächtnisse zu Hilfe kam: „Lampe" — so hieß der Diener — „muß vergessen werden".

Seine ganze Lebensweise war durch genaue Grundsätze und Gewohnheiten bis zur mathematischen Regelmäßigkeit ausgeprägt; jeder Tag war durch die pünktlichste Einteilung gleichsam liniert, einer verfloß wie der andere. Die Zeit war Kants Hauptvermögen, das er so sorgfältig und ökonomisch, wie seine Geldmittel, verwaltete. Der Schlaf durfte ihm nie mehr als sieben Stunden kosten. Pünktlich um zehn Uhr ging er zu Bett, pünktlich um fünf stand er auf; der Diener hatte die Weisung, ihn zu wecken und um keinen Preis länger schlafen zu lassen. Er ließ sich gern von seinem Diener bezeugen, daß er in dreißig Jahren auch nicht ein einziges Mal den Zeitpunkt aufzustehen verfehlt habe. Die ersten Morgenstunden waren größtenteils den Vorlesungen gewidmet, die auch in der Tagesordnung Kants obenan standen. Punkt sieben Uhr begab er sich aus seinem Studierzimmer in den Hörsaal; nach den Vorlesungen, die gewöhnlich bis neun dauerten, kehrte er an seinen Arbeitstisch und in seine häusliche Bequemlichkeit zurück; jetzt kamen die wissenschaftlichen Arbeiten an die Reihe, die zum Druck bestimmten Schriften. Ohne Unterbrechung wurde bis gegen ein Uhr gearbeitet, dann kam der Mittagstisch, für Kant die Zeit der angenehmsten und genußreichsten Erholung; er liebte die geselligen Tafelfreuden, unter allen Lebensgenüssen sinnlicher Art waren sie ihm die liebsten, die einzigen, welche er mit einer gewissen Behaglichkeit und Sorgfalt pflegte. Nur muß man sich den einfachen Mann nicht als einen ausgesuchten Feinschmecker vorstellen; von Kostbarkeit war hier so wenig als sonst in seinem Leben die Rede, aber in den bescheidenen Grenzen des bürgerlichen Maßstabes genoß er die Mittagsstunden mit Wohlgefallen und sogar mit einem nicht geringen Aufwande von Zeit. In dem «coenam ducere» folgte er gern dem epikureischen Beispiele der Alten. Natürlich war es nicht das Essen, das soviel Zeit kostete, gewöhnlich drei, bisweilen fünf Stunden, sondern die Gesellschaft,

die Kant nirgends lieber hatte als beim Gastmahl; hier war er selbst am gesprächigsten, am meisten mitteilsam. Er hatte die Gabe einer mannigfaltigen, interessanten und für alle möglichen Dinge geschickten Unterhaltung, und so machte er einen ebenso liebenswürdigen Wirt als einen überall willkommenen Gast. Niemand hätte in diesem heiteren, gemütlichen Tischgenossen, der mit jedermann ein interessantes Gespräch zu führen wußte, mit Frauen über Küche und Kochkunst besonders gern sich unterhielt, den tiefsten und schwierigsten Denker des Zeitalters vermutet.

Bis in sein 63. Jahr brachte er die Mittagsstunden in einem Gasthause zu; später, als er eine eigene häusliche Einrichtung hatte, lud er sich täglich einige seiner guten Freunde ein, um seine Mahlzeit zu teilen, und diese Tischfreunde Kants spielen keine unwichtige Rolle in seinem Leben. Mit jener kritischen Sorgfalt, die ihm nirgends fehlte, verfuhr er förmlich systematisch in der Anordnung seiner kleinen Gastmahle: alles war überlegt und bis ins einzelne geregelt, damit sämtliche Umstände zueinander paßten: die Wahl der Speisen, die Zahl und Personen der Gäste, der Inhalt der Tischgespräche, selbst Form und Zeitpunkt der Einladung. Nie durften der Gäste weniger als drei, nie mehr als neun sein, seine Tischgesellschaft sollte „nicht geringer sein als die Zahl der Grazien und nicht größer als die der Musen". Auf die Mahlzeit folgte dann stets nach einer kleinen Pause der regelmäßige Spaziergang, der etwa eine Stunde, bei günstiger Witterung auch länger dauerte; gewöhnlich ging er den sogenannten Philosophenweg, meistens allein, immer langsam, beides aus Gesundheitsrücksichten. Die Abendstunden in seinem Studierzimmer gehörten der Lektüre, die Dämmerungsstunden der Meditation. Um zehn Uhr war das so geregelte Tagewerk beschlossen.

Nicht leicht konnte ihn etwas bewegen, dieses gewohnte Geleis seiner täglichen Ordnung zu verlassen. Und war er je einmal unfreiwillig in die Lage einer kleinen Unregelmäßigkeit gekommen, hatte sich jene Ordnung durch irgendeinen Zufall einmal verschoben, so hütete er sich gewiß vor dem zweiten Male, ja er setzte sich nach einer solchen Erfahrung die ausdrückliche Maxime, in allen künftigen Fällen eine ähnliche Lage zu vermeiden. Dabei machte die Geringfügigkeit des Falls keineswegs eine Ausnahme, so daß die strenge und allgemeine Form der Maxime mit der Kleinheit und Zufälligkeit des Inhalts oft komisch kontrastierte. Jachmann erzählt als Beispiel dieser Art einen ergötzlichen Vorfall. „Eines Tages kommt Kant von seinem gewöhnlichen Spaziergange zurück, und eben wie er in die Straße seiner Wohnung gehen will, wird ihn der Graf * * gewahr, welcher auf einem Kabriolett dieselbe Straße fährt. Der Graf, ein äußerst artiger Mann, hält sogleich an, steigt herab und bittet unsern Kant, mit ihm bei dem schönen Wetter eine kleine Spazierfahrt zu machen. Kant gibt ohne weitere Überlegung dem ersten Eindrucke der Artigkeit Gehör und besteigt das Kabriolett. Das Wiehern der raschen Hengste und das Zurufen des Grafen macht ihn bald bedenklich, obgleich der Graf das Kutschieren vollkommen zu verstehen versichert. Der Graf fährt nun über einige bei der Stadt gelegene Güter, endlich macht er ihm noch den Vorschlag, einen guten Freund eine Meile von der Stadt zu besuchen, und Kant muß aus Höflichkeit sich in alles ergeben, so daß er ganz gegen seine Lebensweise erst gegen zehn Uhr voll Angst und Unzufriedenheit bei seiner Wohnung abgesetzt wird. Aber nun faßte er auch die Maxime: nie wieder in einen Wagen zu steigen, den er nicht selbst gemietet hätte, und über den er nicht selbst disponieren könnte, und sich nie von jemand zu einer Spazierfahrt mitnehmen zu lassen. Sobald er eine solche Maxime gefaßt hatte, so war er mit sich selbst einig, wußte, wie er sich in einem ähnlichen Falle zu benehmen habe, und nichts in der Welt wäre imstande gewesen, ihn von seiner Maxime abzubringen."[1]

So ging das Leben Kants durchgängig wie das regelmäßigste aller Zeitwörter; alles war überlegt, durchdacht, nach Regeln und Maximen bestimmt und festgesetzt, bis in die kleinsten Umstände, bis in den täglichen Küchenzettel, bis in die Farbe jedes einzelnen Stücks seiner Kleidung. Er lebte in allen Punkten als der kritische Philosoph, von dem Hippel im Scherz sagte, daß er ebensogut eine Kritik der Kochkunst als der reinen Vernunft schreiben könnte.

II. Gesellige Verhältnisse.

Bei dieser Lebensfassung nun, die einem vollkommen geschlossenen Systeme gleichkam und so genau und umständlich eingeteilt war, wie ein Kantisches Buch, bei dieser stereotypen Ord-

[1] Jachmann, Br. VII. S. 68—69. (Neuausg. S. 148.)

nung, die in allen Punkten die persönliche Unabhängigkeit des Philosophen zum Zweck hatte, erklärt sich von selbst, warum Kant in seinem häuslichen Leben sich selbst genug war und keine Neigung hatte, dasselbe zu teilen. In der Tat konnte der einförmige Kreislauf seines Lebens keinen anderen Mittelpunkt haben als ihn selbst. Darin liegt der Grund, warum Kant Hagestolz geblieben. Die Ehe paßte nicht zu seiner Lebensordnung; in seiner ausschließlichen Liebe zur Unabhängigkeit lag die Anlage zum Zölibatär. Auch waren jene Neigungen, die das eheliche Leben begehren, in Kant niemals so lebhaft, daß ihm die Ehelosigkeit eine große Entsagung gekostet hätte; es war in seinem Dasein kein leerer Platz, den die Ehe hätte ausfüllen können, und je älter er wurde, um so eingelebter und darum fester wurden die Gewohnheiten und sein ganzes mit Grundsätzen belegtes Lebenssystem, um so unzugänglicher natürlich wurde er selbst gegen die eheliche Gemeinschaft.

Seine Biographen wollen wissen, daß er noch im späteren Alter zweimal nahe daran gewesen sei zu heiraten, aber den günstigen Zeitpunkt verfehlt habe. Dies beweist, daß ihm die Sache nicht ernst war. Er war über den Ehestand mit dem Apostel Paulus einverstanden, daß heiraten gut, nicht heiraten besser sei, und berief sich dabei auf das Urteil einer sehr verständigen Frau, welche ihm öfters gesagt habe: „Ist dir wohl, so bleibe davon“.[1] Man darf ihn deshalb weder für gemütlos noch für einen Weiberfeind halten, er war in der Tat keines von beiden, vielmehr liebte er sehr den geselligen Umgang mit Frauen, und man erzählt, daß er sich gern und liebenswürdig mit ihnen unterhalten konnte; nur durften die Gespräche nie gelehrt sein und überhaupt nicht Gegenstände berühren, welche die Grenzen der geselligen Unterhaltung überschritten. Die weibliche Anmut, wo sie im geselligen Verkehr ihm entgegentrat, empfand er lebhaft und mit großem Wohlgefallen: aber daß diese schöne Hälfte der menschlichen Lebensvollkommenheit in seinem eigenen Dasein fehlte, diesen Mangel hat er kaum ernsthaft oder gar schmerzlich gefühlt. Den Wünschen seiner Freunde, die es an Zureden und selbst Hinweisungen nicht fehlen ließen, blieb er verschlossen, so gutmütig er sie aufnahm.

[1] Jachmann, Br. VIII. S. 94. (Neuausg. S. 165.)

Noch in seinem neunundsechzigsten Jahre setzte ihm ein Königsberger Pfarrer sehr dringlich zu, daß er heiraten möge, und brachte in ungewohnter Stunde Kant selbst eine zu diesem Zweck verfaßte Druckschrift: „Raphael und Tobias oder das Gespräch zweier Freunde über den Gott wohlgefälligen Ehestand“. Kant entschädigte den guten Mann für die gehabten Druckkosten und erzählte oft mit dem besten Humor von dieser erbaulichen Unterredung.

Die Ehe gehört zu den Verhältnissen, welche man nur kennen lernen kann, wenn man sie erlebt, und weil Kant sie nie erlebt hat, so blieb ihm das Glück und die Tiefe dieser Lebensgemeinschaft verborgen. Er betrachtete sie als ein dinglich-persönliches Rechtsverhältnis und fand die nützlichste Seite der Ehe in dem ökonomischen Umstande, daß eine vermögende Frau etwas Wesentliches beitrage zur Unabhängigkeit ihres Mannes. Solche ökonomisch gesicherte, zugleich auf gegenseitiges Wohlwollen gegründete Ehen erschienen ihm als die wahrhaft glücklichen, als wirkliche Vernunftheiraten, weil sie aus soliden Vernunftgründen geschlossen waren; dergleichen praktische Heiraten pflegte er jüngeren Freunden oft mit ganz bestimmten Hinweisungen dringend zu empfehlen und sah es ungern, wenn leidenschaftliche Neigungen seiner wohlmeinenden Absicht im Wege standen. Man konnte nicht prosaischer, nüchterner, gewöhnlicher, nach dem Sinne der meisten Menschen praktischer über die Ehe denken als Kant, der für den poetischen, gemütvollen Charakter derselben keinen Sinn hatte; ein Mangel, den wir dem Philosophen soweit vergeben wollen, als ihn der Hagestolz verschuldet hat. In einigen ihrer Heroen ist die Philosophie der Ehe ungünstig gewesen: auch Descartes und Hobbes, auch Spinoza und Leibniz waren Zölibatäre.

Gegen die Fähigkeit gemütlicher Teilnahme ist übrigens Kants der Ehe ungünstige und gleichgültige Stimmung kein Zeugnis, denn er hatte für *Freundschaft* die lebhafteste und wärmste Empfindung. Der tägliche vertraute Verkehr mit einigen zuverlässigen Freunden entsprach ebensosehr seinem gemütlichen Bedürfnis als seinem Lebenssysteme. In diesem kleinen, heimischen Freundeskreise war ihm wohl und behaglich, wie in seiner liebsten Gewohnheit. Der Verlust eines dieser Freunde war ihm unter allen schmerzlichsten Lebenserfahrungen die schmerzlichste. Solange noch ein Schimmer von Hoffnung war, verfolgte er mit ängstlicher

Teilnahme den Lauf der Krankheit; sobald er aber den Todesfall erfahren hatte, tat er sich Gewalt an, zog seine Gedanken von dem unabänderlichen Verluste ab, sprach von der Sache nicht mehr, um sich nicht durch die erneute schmerzliche Vorstellung zu rühren und durch Rührung zu erschlaffen, und ging ruhig in sich gefaßt zu seiner Tagesordnung, d. h. zu seiner Arbeit, über. „So ließ er sich nach Hippels Befinden während dessen letzter Krankheit sorgfältig erkundigen, fragte einen jeden danach, der zu ihm kam, sagte aber den Tag nach seinem Tode in einer großen Mittagsgesellschaft, wo man über den Hingang Hippels ein Gespräch anknüpfen wollte: es wäre freilich schade für den Wirkungskreis des Verstorbenen, aber man müsse den Toten bei den Toten ruhen lassen.“[1]

Die Freundschaften Kants waren von seinem gelehrten Stande ganz unabhängig und keineswegs durch wissenschaftliche Zwecke oder akademische Amtsgenossenschaft vermittelt. Der Verkehr mit erfahrenen Männern aus ganz anderen Lebensgebieten, als das seinige, gewährte ihm eine wohltuende Ergänzung. Seine meisten und liebsten Freunde waren praktische Geschäftsmänner der ehrenwerten bürgerlichen Art, wie die Kaufleute Green und Motherby, wie der Bankdirektor Ruffmann, der Oberförster Wobser in Moditten, bei dem sich Kant manchmal wochenlang während der Ferien aufhielt; in dem gastlichen Forsthause schrieb er seine Beobachtungen vom Schönen und Erhabenen und gab darin eine Charakteristik des deutschen Mannes nach dem Vorbilde Wobsers. Seine kaufmännischen Freunde standen ihm in der Verwaltung seines Vermögens mit Rat und Tat bei; was Kant haushälterisch und arbeitsam erworben hatte, wußten Green und Motherby zweckmäßig anzulegen und zu vermehren. Besonders vertraut und durch viele Jahre erprobt war seine Freundschaft mit dem Engländer Green, einem höchst originellen und besonders in seiner Pünktlichkeit bis auf die Minute unserem Philosophen sehr ähnlichen Manne. Wo möglich war er noch pünktlicher als dieser. Man behauptet, daß Hippels Lustspiel: „Der Mann nach der Uhr“ Greens Konterfei sei. Man kann sich von diesem echten «whimsical man» eine Vorstellung machen, wenn man folgenden Zug hört: „Kant hatte eines Abends seinem Freunde Green versprochen, ihn am

[1] Borowski, S. 130. (Neuausg. S. 50.)

folgenden Morgen um acht Uhr auf einer Spazierfahrt zu begleiten; Green, der bei einer solchen Gelegenheit um dreiviertel schon mit der Uhr in der Hand in der Stube herumging, mit der fünfzigsten Minute den Hut aufsetzte, in der fünfundfünfzigsten seinen Stock nahm und mit dem ersten Glockenschlage den Wagen öffnete, fuhr fort und sah unterwegs Kant, der sich etwa zwei Minuten verspätet hatte und ihm entgegenkam, hielt aber nicht an, weil dies gegen die Abrede und gegen seine Regel war“.[1]

Übrigens muß Green neben der strengsten Rechtschaffenheit zugleich ein Mann vom schärfsten Verstande gewesen sein; soll doch Kant sogar versichert haben, daß er in seiner Kritik der reinen Vernunft keinen einzigen Satz niedergeschrieben, den er nicht zuvor Green vorgetragen und von diesem habe beurteilen lassen.[2] Viele Jahre hindurch hat der Philosoph seine Nachmittage bei Green zugebracht. Jachmann beschreibt diese Zusammenkünfte in einem köstlichen Genrebilde: „Kant ging jeden Nachmittag zu Green, fand diesen in einem Lehnstuhle schlafen, setzte sich neben ihn, hing seinen Gedanken nach und schlief auch ein. Dann kam gewöhnlich Bankdirektor Ruffmann und tat ein Gleiches, bis endlich Motherby zu einer bestimmten Zeit ins Zimmer trat und die Gesellschaft weckte, die sich dann bis sieben Uhr mit den interessantesten Gesprächen unterhielt. Diese Gesellschaft ging so pünktlich um sieben Uhr auseinander, daß ich öfters die Bewohner der Straße sagen hörte: es könne noch nicht sieben sein, weil der Professor Kant noch nicht vorbeigegangen wäre!“[3]

[1] Jachmann, Brief VIII. S. 80ff. (Neuausg. S. 156ff.)

[2] Ebendas. Brief VIII. S. 79ff. (Neuausg. S. 156.)

[3] Ebendas. S. 82. (Neuausg. S. 157.) Nach Jachmann soll die Freundschaft beider Männer aus einem politischen Zwist über die Sache der nordamerikanischen Unabhängigkeit entstanden sein, welcher Kant sehr eifrig das Wort redete, während Green als englischer Patriot deren leidenschaftlicher Gegner war. Eine zufällige Begegnung im Dönhoffschen Garten habe das Gespräch, den Streit und zuletzt von seiten des erzürnten Green eine Herausforderung zum Zweikampf herbeigeführt, Kant aber habe die letztere so ruhig und überlegen beantwortet, daß er dadurch das Herz seines Gegners gewonnen. (Br. VIII. S. 77—79. Neuausgabe S. 154ff.) Diese Erzählung ist unrichtig. Kant und Green waren zur Zeit des nordamerikanischen Krieges längst Freunde, ihr vertraulicher Umgang muß schon in den ersten Jahren, als Kant nach Königsberg zurückgekehrt war und seine Lehrtätigkeit begonnen hatte, bestanden haben. Wenigstens berichtet Borowski:

Unter seinen Amtsgenossen war ihm Professor Kraus der liebste, der auch eine Zeitlang zu seinen täglichen Tischgenossen gehörte. Von ihrer wohltätigsten Seite zeigte sich Kants Freundschaft gegen die jüngeren Männer, die seine Schüler gewesen und als solche sein Vertrauen und damit seinen nähern Umgang gewonnen hatten. Gegen diese jungen Leute war er überaus teilnehmend, hilfreich, zu ihrer Unterstützung mit Aufopferung bereit, für ihre Zukunft mit väterlicher Sorgfalt bedacht. Konnte er ihnen ein Stipendium oder eine angemessene Stelle verschaffen, so war ihm keine Mühe zu viel, und der günstige Erfolg machte ihm die größte Freude. Bei solchen Gelegenheiten zeigte sich das Wohlwollen seines guten Herzens in der liebenswürdigsten Weise. Natürlich mußte er von der Würdigkeit seines Schützlings fest überzeugt sein. Seine Biographen erzählen von der Freundlichkeit Kants in dieser Rücksicht eine Menge anmutiger Züge. Einem seiner jungen Freunde, den er besonders schätzt, wünscht er zu einer Feldpredigerstelle zu verhelfen; er empfiehlt ihn dem Chef des Regiments: nun muß aber der Kandidat eine Probepredigt halten, und dem Philosophen liegt alles daran, daß er die Probe besteht. Was tut Kant? Er erkundigt sich nach dem vorgeschriebenen Texte der Probepredigt, entwirft im Stillen eine Disposition, läßt den Kandidaten einige Tage vor dem Termin in ungewöhnlicher Morgenstunde zu sich kommen, lenkt das Gespräch geschickt auf den Text der Predigt und unterhält sich mit ihm über das Thema, auf das sich Kant förmlich vorbereitet hat, als ob er selbst die Predigt hätte halten sollen. Jachmann kann aus eigener Erfahrung dieses väterliche Wohlwollen des Philosophen nicht lebhaft und dankbar genug rühmen.

Pünktlich und wortgetreu, wie er selbst in jeder Hinsicht war, machte er diese Pünktlichkeit auch bei andern zur ersten Bedingung seines Vertrauens. Hier konnte man es leicht mit ihm verderben. Unzuverlässigkeit, namentlich bei jungen Leuten, mochte er am letzten

„Am liebsten und öftesten befand sich Kant in den damaligen Jahren bei dem englischen Kaufmanne Green" (S. 33ff. Neuausg. S. 11), in einem Briefe Hamanns an Herder aus dem Frühjahr 1768 ist gelegentlich davon die Rede, daß er vor wenigen Abenden bei seinem Freunde Green Kant getroffen habe: Beweise genug, daß die Freundschaft beider älter ist als der nordamerikanische Krieg, und Jachmann mit seiner Erzählung sich geirrt hat.

verzeihen. Einem Studenten, der versprochen hatte, zu bestimmter Stunde bei Kant zu erscheinen und nicht erschienen war, machte er die ernstlichsten Vorwürfe und erlaubte ihm nicht, bei einem öffentlichen Disputationsakte, der eben stattfinden sollte, zu opponieren: „Sie möchten doch nicht Wort halten, sich nicht zum Disputationsakte einfinden und dann alles verderben".[1] Bei ihm selbst galt ein Wort ein Mann. Der Sohn seines Freundes Nicolovius hatte den Entschluß gefaßt, Buchhändler zu werden; Kant billigte den Plan und ließ dabei von fern merken, daß er selbst dem künftigen Geschäft, wenn es zustande komme, sich gern nützlich beweisen wolle; diese Andeutung bewährte er wie ein festes Versprechen, er gab Nicolovius seine Schriften gegen ein Geringes in Verlag und lehnte die vorteilhaftesten Anerbietungen anderer Buchhändler ab aus Teilnahme für den Sohn seines Freundes.

III. Die sittlichen Grundzüge.

Eben dieselbe Pünktlichkeit und Ordnung bewies er in seinen Arbeiten. Erst machte er im stillen den Entwurf, durchdachte meistens auf seinen einsamen Spaziergängen den Gegenstand, welchen er behandeln wollte, dann zeichnete er die Entwürfe schriftlich auf einzelne Blätter auf, darauf folgte die zusammenhängende Bearbeitung der Sache im einzelnen, und wenn diese vollendet war, die zum Druck bestimmte Abschrift, welche bis zum letzten Punkte fertig sein mußte, bevor das Manuskript in die Presse wanderte. Daher die Reife und der durchdachte Charakter der Kantischen Schriften, worin sie in der gesamten philosophischen Literatur eine so vorzügliche, in der deutschen Philosophie unbedingt die erste Stelle einnehmen.

Man hat Kant in seiner philosophischen Arbeit öfters mit einem Kaufmanne verglichen, der bei allem Großhandel, den er treibt, sein Vermögen pünktlich berechnet, die Grenze seiner Zahlungsfähigkeit genau kennt, diese Grenze nie überschreitet. So hat er das Vermögen der menschlichen Erkenntnis mit der größten Gewissenhaftigkeit, so genau er konnte, untersucht; und dürfen die Einsichten, die man erwirbt, mit Waren verglichen werden, die man einhandelt, so hat Kant die echten Waren von den unechten gesondert, um als

[1] Borowski, S. 127. (Neuausg. S. 48.)

ehrlicher Mann keine Scheingüter zu verhandeln. Er hat den Vermögensstand der Philosophie festgestellt und genau unterschieden, was sie in Wahrheit besitzt, was sie noch zu erwerben vermag, was erworben zu haben und zu besitzen sie sich und andern trügerischer Weise einbildet. Man darf diese Vergleichung von der Philosophie Kants auf dessen Persönlichkeit ausdehnen. Auch sein Charakter hat etwas von dem ehrenwerten Kaufmann, und selbst seine Freundschaftsverhältnisse zeugen für diese von ihm selbst empfundene Verwandtschaft. Durchaus unverblendet und nüchtern, von einfacher unzerstörbarer Tüchtigkeit, der im Innersten alles Scheinwesen fremd ist, die sich instinktartig dem Echten zuwendet, gehörte Kant zu den wenigen, denen mitten in einer Welt, die zum größten Teil vom Scheine lebt, der Schein nichts anhat: daher unter seinen Charakterzügen der mächtigste und größte, der alle übrigen in sich schließt, jener unbedingte Wahrheitssinn ist, den vor allem die Wissenschaft braucht, den sie aber unter den mächtigen Täuschungen der Welt nur sehr selten in jener Stärke und Reinheit empfängt, der es gelingt, die Nebel zu vertreiben. Denn es gehört zum Wahrheitssinn mehr, als nur der Wunsch ihn zu haben; den ehrlichen Wunsch und selbst die gute Überzeugung ihrer Wahrheitsliebe haben viele, während ihre Augen voll Schein und ihre Köpfe voll Einbildungen sind, die sie vollkommen unfähig machen für wahre Begriffe. In Kant war jener Sinn ursprünglich und von Natur mächtig, er bildete den Kern und Mittelpunkt seines ganzen Charakters. Das Scheinwesen, die Selbsttäuschung, die törichten Einbildungen, diese schlimmsten Feinde der Wahrheit, haben ihn niemals verblendet, und die größten Beförderer der Wahrheit, der beharrliche Fleiß, die unermüdliche Anstrengung, die fortwährende Selbstprüfung haben ihn niemals verlassen.

Diese Wahrheitsliebe ist im Sittlichen die Gerechtigkeitsliebe. Ihm ging das gerechte Urteil über alles, im Leben wie in der Wissenschaft: er wollte richtig und gründlich urteilen, ohne allen rhetorischen Schein, ohne alle blendenden Wortkünste. Er mochte in der Redekunst die Satire leiden, mit ihrem scharfen, rücksichtslosen, die Dinge entblößenden Urteil, aber nicht die Rhetorik, die dem Witz, der Antithese, der beredtsamen und effektvollen Wendung zuliebe die Wahrheit und Richtigkeit der Sache opfert. Lessings echte Wahrheitsliebe gefiel sich zuweilen in Paradoxen, um mit dem gewagten Widerspruch die Sache auf eine unerwartete Probe zu stellen, auch wohl um ein überraschendes Schlaglicht darauf zu werfen. Kant war darin strenger, er wollte auch nicht überraschen, sondern immer überzeugen. Und dieser pünktlich gerechten Denkweise ganz gemäß war seine Schreibart: niemals blendend, stets gründlich und deshalb, was bei Lessing der Fall nie war, oft schwerfällig. Um völlig gerecht zu sein, mußte alles zur Sache Gehörige auch ausgedrückt werden. So wurde die Last eines Satzes oft groß, manches mußte in Parenthesen verpackt werden, um noch in demselben Satze mit fortzukommen; solche Kantische Perioden schreiten schwerfällig einher, wie Lastwagen, sie müssen gelesen und wieder gelesen, die eingewickelten Sätze müssen auseinandergenommen, mit einem Worte, die ganze Periode muß förmlich ausgepackt werden, wenn man sie gründlich verstehen will. Diese stilistische Schwerfälligkeit ist nicht eigentlich Unbeholfenheit, denn Kant vermochte auch leicht und fließend zu schreiben, wenn es der Gegenstand erlaubte; es ist die Gründlichkeit und Wahrheitsliebe des gewissenhaften Denkers, der in seinem Urteile nichts zurückhalten will, das zu dessen Vollständigkeit gehört.

So vereinigen sich alle Charakterzüge Kants, denen wir absichtlich bis in ihre geringfügigen Äußerungen nachgegangen sind, zu einer seltenen und wahrhaft klassischen Übereinstimmung: der tiefe Denker und der einfache schlichte Mensch! Überall pünktlich und genau, sparsam im Kleinen und, wo es not tut, bis zur Aufopferung freigebig, stets überlegt, völlig unabhängig in seinem Urteile und immer die Rechtschaffenheit, Redlichkeit und Pflichttreue selbst: so ist Kant im besten Sinne des Worts ein bürgerlich deutscher Mann jener soliden Zeit, von der unsere Großväter uns erzählt haben, ist er für uns eine ebenso vorbildliche und bewunderungswürdige als wohltuende und heimliche Erscheinung.

Siebentes Kapitel.

Die Gruppierung der Werke Kants.

Wir geben in diesem Abschnitt eine Gesamtübersicht der Werke des Philosophen und folgen dem Gange derselben nach der Richtschnur, welche uns seine Lebensgeschichte vorschreibt. Die Reihe der von ihm selbst veröffentlichten Schriften erstreckt sich durch ein

halbes Jahrhundert: sie beginnt mit dem Abschluß seiner akademischen Lehrjahre und endet mit dem seiner akademischen Lehrtätigkeit (1746—1798). Der Wendepunkt, welcher die vorkritische Periode von der kritischen scheidet, fällt in das Jahr 1770; die Schriften der vorkritischen Zeit erscheinen mit Ausnahme der ersten in den Jahren 1754—1768 und behandeln teils naturphilosophische und naturwissenschaftliche, teils erkenntnistheoretische und anthropologische Themata. Die naturphilosophischen Fragen betreffen den Begriff der Kraft, der Materie und der Bewegung; die naturwissenschaftlichen sind kosmologischer, geologischer und geographischer Art und lassen uns den Forscher erkennen, welchen die Naturgeschichte des Himmels und der Erde beschäftigt. Doch wollen wir jetzt nicht dem Ideengange des Philosophen nachgehen, sondern nur einen Überblick seiner chronologisch und sachlich gruppierten Werke gewinnen.

Zur äußeren Geschichte der Schriften Kants bemerke ich, daß die von ihm selbst herausgegebenen, mit Ausnahme der kritischen Hauptwerke, bei Königsberger Buchhändlern erschienen, unter denen besonders Hartung (1755—1783), Driest (1756—1760), J. J. Kanter (1762—1766) und Nicolovius (1790—1798) zu nennen sind; der Verleger der kritischen Werke aus den Jahren 1781—88 war J. Fr. Hartknoch in Riga, die Kritik der Urteilskraft erschien bei Lagarde und Friedrich (Berlin und Liebau) 1790. Einen großen Teil seiner Abhandlungen veröffentlichte der Philosoph in Zeitschriften: dies geschah während der vorkritischen Periode in den „Königsberger Frage- und Anzeigungsnachrichten“ (1755—1768) und in den „Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen“ (1764—1771); später in der „Allgemeinen Literaturzeitung“ (1785—1786), im „Deutschen Merkur“ (1788) und vor allem in der „Berlinischen Monatsschrift“, welche von Biester, dem früheren Sekretär des Ministers von Zedlitz, dann Bibliothekar der königl. Bibliothek, gegründet wurde und in den Jahren 1784—1796 fünfzehn Kantische Aufsätze gebracht hat.

I. Schriften aus der vorkritischen Zeit (1740—1770).

1. Vor der Habilitation (1746—1755).

1. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen (Königsb. bei M. E. Dorn 1746). Kant widmete diese erste seiner Schriften aus persönlicher Dankbarkeit dem Königsberger Professor der Medizin J. Chr. Bohlius und feierte damit zugleich seinen 24. Geburtstag: die Zueignung ist den 22. April 1747 unterzeichnet.

Zwei kleine Abhandlungen in den „Königsberger Nachrichten“ vom Jahr 1754: 2. Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung erlitten habe? 3. Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen.

4. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt (anonym, Königsberg bei Petersen 1755). Das Werk ist Friedrich dem Großen gewidmet (14. März 1755), weil der Verfasser annehmen durfte, daß dieser erste Versuch einer mechanischen Kosmogonie das Interesse des Königs erregen würde. Indessen wollte ein ungünstiges Schicksal, daß die hochbedeutende und merkwürdige Schrift zunächst unbekannt blieb. Während sie gedruckt wurde, fallierte der Verleger und sein Warenlager kam unter gerichtliche Siegel.

2. Zur Habilitation (1755—1756).

Die drei zur Begründung der akademischen Laufbahn gehörigen Schriften sind: 1. Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, 2. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 3. Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I. continet monadologiam physicam. Die erste überreichte Kant der philosophischen Fakultät den 17. April 1755, die zweite verteidigte er den 27. September 1755, die dritte (dem Präsidenten von Gröben gewidmete) den 10. April 1756. Die beiden letzten sind bei J. H. Hartung in Königsberg gedruckt, die Promotionsschrift ist erst in den Gesamtausgaben der Werke veröffentlicht worden (1838 und 1839).

3. Aus den Jahren 1756—1768.

A. Erste Gruppe naturwissenschaftlichen Inhalts.

Geologisch: 1. Von den Ursachen der Erdschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder Europas gegen Ende des vorigen Jahres betroffen hat. 2. Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. 3. Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat. Alle drei Schriften erschienen 1756, die beiden ersten in den „Königsberger Nachrichten", die letzte selbständig bei J. Fr. Hartung; die erste fehlte in den Sammlungen der Schriften Kants, bis auf die jüngste, deren Herausgeber sie wieder aufgefunden und nun zum ersten Male in die Werke aufgenommen hat (1867).

Zur physischen Geographie: 1. Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. 2. Entwurf und Ankündigung eines Collegii über physische Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen? Beide Schriften erschienen bei J. Fr. Driest in Königsberg, die erste 1756, die andere offenbar 1757, da sie eine Vorlesung ankündigt, die Kant nach eigenem Zeugnis im Winter von 1757—58 hielt.

Naturphilosophisch: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. Diese kleine, in der Kantischen Lehre sehr wichtige Schrift wurde als Programm der Sommervorlesungen 1758 (Königsberg bei Driest) veröffentlicht.

B. Nebenschriften.

In die beiden nächsten Jahre fallen zwei kleine Gelegenheitsschriften, die insofern zusammengehören, als in der ersten der Optimismus aus metaphysischen Gründen behauptet und in der zweiten diese Überzeugung von der bestgeordneten Welt bei dem frühzeitigen Tode eines hoffnungsvollen Jünglings in tröstlicher Absicht verwendet wird. 1. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus (1759). 2. Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn J. Fr. v. Funk u. s. f. (1760). Beide Schriften erschienen bei Driest in Königsberg, die erste als Ankündigung der Wintervorlesungen von 1759—60, die andere als Sendschreiben an die Mutter des Verstorbenen.

C. Zweite Gruppe erkenntnistheoretischen Inhalts.

Unter dieser Gruppe befassen wir folgende Schriften: 1. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762). 2. Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763). 3. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). Alle drei erschienen bei J. J. Kanter in Königsberg. 4. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. (Diese Schrift erschien zuerst anonym als Anhang zu M. Mendelssohns „Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, welche den von der K. Akademie in Berlin auf das Jahr 1763 ausgesetzten Preis erhalten hat. Nebst noch einer Abhandlung über dieselbe Materie, welche die Akademie nächst der ersten für die beste gehalten hat." Berlin 1764.) 5. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764). 6. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765 bis 1766. (Die beiden letzten Schriften bei J. J. Kanter in Königsberg.) 7. Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum (Königsberger Nachrichten 1768).

D. Dritte Gruppe anthropologischen Inhalts.

Hierher gehören: 1. Schreiben an Fräulein Charlotte von Knobloch über Swedenborg (1763), zuerst von Borowski mit dem Datum 10. August 1758 veröffentlicht (1804). 2. Über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskich Komarnicki. 3. Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (Beide zusammengehörige Aufsätze erschienen anonym in den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen 1764.) 4. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik (anonym, Königsberg bei J. J. Kanter 1766).

II. Schriften aus den Jahren 1770—1780.

1. Hauptschrift.

Die Inauguraldissertation, womit Kant den 21. August 1770 sein Lehramt antrat: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (Regiomonti, typ. G. L. Hartungii). Die Schrift ist Friedrich dem Großen gewidmet.

2. Nebenschriften.

Anthropologische und pädagogische: 1. Rezension der Schrift von Moscati über den Unterschied der Struktur der Tiere und Menschen (anonym, Königsb. gel. u. pol. Zeitungen 1771). 2. Von den verschiedenen Rassen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommer 1775 (Königsb. bei G. L. Hartung), umgearbeitet und wieder veröffentlicht in Engels „Philosoph für die Welt“ 1777. 3. Drei Aufsätze, betreffend das Basedowsche Philanthropin und dessen Monatsschrift „Pädagogische Unterhandlungen“ (Königsberger gel. u. pol. Zeitg. v. 28. März 1776, 27. März 1777 und 24. Aug. 1778). Die Echtheit des zweiten Aufsatzes: „An das gemeine Wesen“ ist unfraglich, die der beiden andern, namentlich des letzten, bestritten. Die unter 1. und 3. genannten Schriften hat R. Reicke in seinen „Kantiana, Beiträge zu J. Kants Leben und Schriften“ wieder abdrucken lassen (Königsb. 1860).[1]

III. Schriften aus den Jahren 1780—1800.

1. Die kritischen Hauptwerke.

Die Gruppe der grundlegenden Werke erstreckt sich durch das Jahrzehnt von 1780—90 und enthält folgende Schriften: 1. Kritik der reinen Vernunft. 1781. (Die 2. veränderte Ausgabe erscheint 1787, die drei folgenden, der zweiten gleich, in den Jahren 1790, 1794 und 1799.) 2. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783. 3. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785. (Die zweite von Kant revidierte Ausgabe erscheint 1786, die beiden folgenden ohne Veränderung in den Jahren 1793 und 1797.) 4. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786. (Die beiden folgenden Ausgaben ohne Veränderung 1794 und 1800.) 5. Kritik der praktischen Vernunft. 1788. (Die drei folgenden unveränderten Ausgaben in den Jahren 1792—97.) Alle unter 1—5 aufgeführten Werke erscheinen in Riga bei J. F. Hartknoch. 6. Kritik der Urteilskraft. (Berlin und Liebau bei Lagarde und Friedrich 1790. Die zweite sorgfältig revidierte Ausgabe erscheint 1793, nach dieser unverändert die dritte 1799.)

[1] Preußische Provinzialblätter (1860). Die Akademieausgabe bringt diese Schriften im 2. Bande der Werke.

2. Kritische Nebenschriften.

Die wichtigste derselben ist die Abhandlung „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“, veranlaßt durch eine anthropologische Frage, veröffentlicht im deutschen Merkur (Januar 1788). Zur Unterscheidung der Vernunftkritik von der Leibniz-Wolfischen Lehre schreibt Kant: „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll“. (Königsberg, Nicolovius 1790. Die zweite unveränderte Ausgabe 1791.) Zur Charakteristik der Schwärmerei verfaßte Kant für Borowski, der in seiner Schrift über Cagliostro die Ansicht des Philosophen mitzuteilen wünschte, den kleinen Aufsatz: „Über Schwärmerei und Mittel dagegen“ (1790).

3. Naturwissenschaftliche Schriften.

Kosmologische: 1. Über die Vulkane im Monde. 2. Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. (Beide Aufsätze erschienen in der Berlinischen Monatsschrift, März 1785 und Mai 1794.) Anthropologische: 1. Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (Berlinische Monatsschr. Nov. 1785). 2. Zu Sömmering über das Organ der Seele (mitgeteilt in Th. Sömmerings Schrift: „Über das Organ der Seele“. Königsb. 1796). 3. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. (Königsberg, Nicolovius 1798. Die zweite in der Form vielfach veränderte Ausgabe 1800.)

4. Zur Sittenlehre und Geschichtsphilosophie.

In chronologischer Folge: 1. Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. (In Hartungs räsonnierendem Bücherverzeichnis, Königsb. 1783.) 2. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 3. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Beide Aufsätze in der Berl. Monatsschr. November u. Dezember 1784.) 4. Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Teil I. und II. (Allg. Literaturztg. 1785.) 5. Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. (Berl. Monatsschr. Jan. 1786.) 6. Rezension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. (Allgem. Literaturztg. 1786.) 7. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.

(Berl. Monatsschr. Sept. 1793.) 8. Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. (Königsberg, Nicolovius 1793. Zweite Ausgabe 1796.) 9. Das systematische Hauptwerk der Sittenlehre: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" und „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre". (Königsberg, Nicolovius 1797. Die zweite Ausgabe der Rechtslehre erschien 1798, die zweite revidierte der Tugendlehre 1803. In dieser Ausgabe erhielt das Werk den Titel: „Metaphysik der Sitten in zwei Teilen".)

Nebenschriften zur Rechts- und Tugendlehre: 1. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. (Berl. Monatsschr. Mai 1785.) 2. Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. (Berl. Blätter 1797.) 3. Über die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Fr. Nicolai. (Königsb. Nicolovius 1798.)

5. Zur Religionsphilosophie.

Vor dem Hauptwerk erschienen folgende Abhandlungen, welche die Richtschnur der Kantischen Glaubenslehre bezeichnen: 1. Was heißt sich im Denken orientieren? (Berl. Monatsschr. Oktober 1786.) 2. Einige Bemerkungen zu B. H. Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. (Von Kant den 4. Aug. 1786 niedergeschrieben, dem Prof. Jacob in Halle mitgeteilt und von diesem in seiner Prüfung der M. Morgenstunden nach der Vorrede veröffentlicht. Leipzig 1786.) 3. Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. (Berl. Monatsschrift, Sept. 1791.)

Das Hauptwerk: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Königsberg, Nicolovius 1793. Die zweite revidierte Ausgabe erschien im folgenden Jahr.)

Nach dem Hauptwerk: 1. Das Ende aller Dinge. 2. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 3. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. (Alle drei erschienen in der Berl. Monatsschrift: die erste im Juni 1794, die beiden andern im Mai und Dezember 1796.) In der zweiten der angeführten Abhandlungen fand sich eine Stelle über pythagoreische Zahlenmystik, worin J. A. Reimarus etwas falsch verstanden und unnötigerweise berichtigt hatte. Dies veranlaßte Kant zu der kleinen Schrift: „Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites". (Berl. Monatsschr. Okt. 1796.)

Zu R. B. Jachmanns „Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus" schrieb der Philosoph den 14. Januar 1800 eine kurze Vorrede, um das wider „die Afterphilosophie" gerichtete Werk zu billigen und „das Siegel der Freundschaft gegen den Verfasser zum immerwährenden Andenken dem Buche beizufügen".

6. Zur Religions- und Sittenlehre.

Um den Kampf zwischen Kritik und Satzung, besonders in Rücksicht der Religions- und Rechtsphilosophie, auseinanderzusetzen und auszugleichen, schrieb Kant sein letztes Werk: „Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten". (Königsb. Nicolovius 1798. Der dritte Abschnitt: „Über die Macht des Gemüts, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden" erschien das Jahr vorher in Chr. W. Hufelands Journal für praktische Heilkunde.)

IV. Ausgaben von fremder Hand.

1. Einzelwerke.

Unter den gruppierten Schriften waren drei, die Kant in fremden Büchern erscheinen ließ: die akademische Preisschrift vom Jahr 1763, die Bemerkungen zu Jacobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden und die zu Sömmerings Schrift über das Organ der Seele. In ähnlicher Weise sendete er einen Aufsatz „Über Philosophie überhaupt, zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft" dem Prof. Jac. Sig. Beck zur Benutzung, als dieser seinen „Erläuternden Auszug aus des Herrn Prof. Kants philosophischen Schriften" herausgab. Im 2. Bande desselben veröffentlichte Beck einen Auszug jener Schrift (1794).

Noch bei Lebzeiten des Philosophen wurden „auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Teil bearbeitet": 1. J. Kants Logik. Von Gottl. Benj. Jäsche (Königsberg, Nicolovius, 1800).[1] 2. J. Kants physische Geo-

[1] Auch in Kirchmanns Philos. Bibliothek in 3. Aufl. neu herausg. mit einer Einleitung sowie mit einem Personen- und Sachregister versehen von Walter Kinkel. Leipzig 1904.

graphie. Von Fr. Th. Rink (Königsberg, Göbbels und Unzer, 1802). 3. Von demselben Herausgeber erschien: J. Kant über Pädagogik (Königsb., Nicolovius, 1803). Im Todesjahre des Philosophen wurde aus dessen nachgelassener Handschrift von Rink herausgegeben: J. Kant über die von der K. Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (Königsb., Göbbels und Unzer, 1804).

Kants Vorlesungen über philosophische Religionslehre und über Metaphysik hat Karl Heinr. Ludwig Poelitz herausgegeben: jene (Leipzig 1817), diese (Erfurt 1821); die letzteren umfassen die Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Theologie; den Abschnitt, der die Psychologie behandelt (S. 125—261) hat unter dem Titel „Immanuel Kants Vorlesungen über Psychologie" Dr. Carl du Prel (Leipzig 1889) herausgegeben mit einer Einleitung: „Kants mystische Weltanschauung".[1]

2. Sammlungen.

Bei Lebzeiten des Philosophen erschienen mit seiner Bewilligung zwei Sammlungen kleiner Schriften: 1. J. Kants vermischte Schriften. Echte und vollständige Ausgabe. Von J. H. Tieftrunk, 3 Bände (Halle 1799). 2. J. Kant, Sammlung einiger kleinen Schriften, herausgegeben von Fr. Th. Rink (Königsb. 1800). Nach dem Tode Kants kam von der zweiten Sammlung eine neue durch Nicolovius vermehrte Ausgabe (Königsb. 1807).

In der königlichen und Universitätsbibliothek zu Königsberg werden „Lose Blätter aus Kants Nachlaß" aufbewahrt, von denen

[1] Im Jahre 1786 oder 1788 hielt Kant bei der Niederlegung des Rektorates eine Rede: (De medicina corporis quae philosophorum est). Diese Rede ist von Rud. Reicke mit Bemerkungen versehen veröffentlicht worden. (Altpreuß. Monatsschrift. 18. Bd. S. 293ff. — Kant hatte im Jahre 1788 einen kurzen Aufsatz über August Heinr. Ulrichs „Elenterologie" (Jena 1788) geschrieben und diesen an Kraus gesandt, um daraus eine Rezension zu machen. Diese Rezension erschien in der allgemeinen Literaturzeitung 25. April 1788. Hans Vaihinger hat den Versuch gemacht aus dieser Rezension das Kantische herauszulösen (Philos. Monatshefte Bd. 16. 1880: „Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit"). — Wilhelm Dilthey veröffentlicht im Archiv für Gesch. der Philos. Bd. 3 aus den Rostocker Kanthandschriften einen ungedruckten Aufsatz Kants über Kästners Abhandlungen im philos. Magazin 1790.)

es dahinsteht, ob sie zusammenhanglos stets gewesen oder erst geworden sind. Professor Schubert hat sie in 13 Konvolute unterschieden, mit den Buchstaben A bis N bezeichnet und den Inhalt summarisch angegeben, wie folgt: „A Zur Physik, zur Mathematik, B Zur Kritik der reinen Vernunft, C Zur Logik, D Zur Metaphysik, E (das reichhaltigste dieser Konvolute) Moral und Rechtslehre, Kritik der praktischen Vernunft, Perrückenrechnung, Brief von Kiesewetter, V. Ehrenpunkt, Vom radikalen Bösen, F Kants Ansichten über allgemeine Gegenstände der Politik und des reinen Staatsrechts aus den Jahren 1789—1799". Diese Konvolute hat Rud. Reicke in 3 Heften herausgegeben (1889, 1895, 1898); das erste Heft enthält A—D, das zweite E und F, das dritte G. Das letzte Heft bringt „Kants Ansichten zur Religionsphilosophie oder natürlichen Theologie".[1]

3. Veröffentlichungen des letzten Werks.

Jenes unter der Feder befindliche unvollendete Werk (s. o. S. 106) war als Erbstück in die Hände des K. Fr. Schön, Konsistorialrats zu Dürben in Kurland, gelangt. Dieser, Kants Neffe als Tochtermann seines Bruders, hatte gleich nach dem Tode des Philosophen das Manuskript in Königsberg selbst in Empfang und mit sich genommen, vergeblich zu redigieren gesucht und in seiner Bibliothek fünfzig Jahre aufbewahrt (1804—1854). Frau Hänsell, seine Tochter, in der Absicht das Werk nutzbar zu machen, hat es unterrichteten Männern mitgeteilt und zuletzt an den Bibliothekar R. Reicke nach Königsberg gesendet, der es sechzehn Jahre (1866 bis 1882) bei sich aufgehoben und dann in der einzig möglichen Art, die sich finden ließ, stück- und teilweise veröffentlicht hat.

Schubert in seiner Kantbiographie (1842) hatte des Werkes nur mit ein paar Worten gedacht. „Es sollte nach seiner (Kants) Ansicht ein Hauptwerk werden, aber Schultz und Gensichen, die nach seinem Tode zur Durchsicht dieser Papiere bestimmt waren, fanden nur Wiederholungen aus seinen älteren Werken, ungeordnete Gedanken, bisweilen untermischt mit Allotria. Dies Manuskript ist aber jetzt spurlos verschwunden" (S. 161). Sechzehn Jahre später ist er desselben ansichtig geworden und hat es in den „Neuen Preußischen Provinzialblättern" besprochen (3. Folge,

[1] S. unten die im Werk befindliche Gesamtausgabe S. 144.

Bd. I, Heft 2, Königsberg 1858). Dasselbe geschah durch R. Haym in den Preußischen Jahrbüchern (Bd. I. Berlin 1858). Den ausführlichsten Bericht über dasselbe gab R. Reicke nach einem Inhaltsverzeichnisse, welches ein sachkundiger Verwandter des Philosophen in Memel ihm mitgeteilt hatte (Altpr. Monatsschr. Bd. I, Heft 8, S. 742—749).

Hier wird das Werk in folgender Weise beschrieben: Im ersten Konvolut findet sich die Definition der Transzendentalphilosophie „wenigstens einige hundertmal versucht". Das zweite hat „eine Einleitung, die mehrmals angefangen ist"; darin wird von der Naturwissenschaft, der Mathematik, der empirischen Physik, den bewegenden Kräften der Materie, dem Urstoff u. s. w. gehandelt. „Dies alles ist zum öfteren wiederholt worden." „Bei den obigen Konvoluten kommen fast dieselben Gegenstände vor." Die Inhaltsbeschreibung des dritten Konvoluts schließt mit den Worten: „Endlich dies alles noch einmal". „Das vierte Konvolut enthält beinahe drei ganze Bogen, in welchen die nämlichen Gegenstände vorkommen, die im zweiten und dritten angezeigt sind." „Das fünfte enthält dreizehn Bogen, in welchen wiederum alles das vorhin Erwähnte abgehandelt ist. Die vier Bogen des sechsten enthalten „einen Entwurf über das Obige". Von dem Inhalte des siebenten heißt es: „Dies alles ist ohne bestimmte Ordnung hingeworfen und jeder der genannten Gegenstände mehrere Male mit denselben Worten gesagt". Das achte enthält „eine wiederholte Darstellung der bei dem zweiten und dritten angezeigten Gegenstände". Nachdem der Inhalt des neunten beschrieben worden, heißt es am Schluß: „Dies alles wird auf den beiden letzten Bogen wiederholt". Das zehnte enthält „Bemerkungen über die Pockennot", dann wird vom „Prinzip und System der Physik" gesprochen, dann vom „Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, von der Erfahrung, von den Quellen und Gegenständen der Physik, jedoch ohne alle Ordnung und mit mehrmaliger Wiederholung dieser Materien". Das elfte ist gerade von derselben Beschaffenheit wie das vorige. „Beide enthalten aber in den hier und dort zerstreuten kurzen Sätzen manche wichtige und interessante Gedanken, wie sie sich dem vielumfassenden Kopfe gerade darboten, nur ist alles durcheinandergeworfen und manches mehr als zehnmal wiederholt, so daß es nur mit vieler Mühe geordnet werden kann." In dem dreizehnten wird die Frage untersucht: „Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Bessern abwerfen?"

Seit diesem Bericht hat Reicke siebzehn Jahre mit der Herausgabe des ihm anvertrauten Werks gezögert und zuletzt die Unmöglichkeit erkannt, aus den handschriftlichen Konvoluten „des einst so gewaltigen, jetzt aber von Altersschwäche gebeugten Denkers" eine Buchausgabe als ein zusammenhängendes Ganzes zu veranstalten; deshalb entschloß er sich zu einer Veröffentlichung, welche so vollständig wie möglich und so fragmentarisch wie notwendig sein sollte. In drei Jahrgängen (1882—1884) der Altpreußischen Monatsschrift (Bd. XIX, XX, XXI) ist dieselbe unter folgendem Titel ausgeführt worden: „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren". Die Reihenfolge der Konvolute nach dem Gange der Veröffentlichung ist: XII, X, XI, II, IX, III, V, I, VII.

In dieser Gestalt habe ich das Werk kennen gelernt und die obige Charakteristik desselben mehr als nur bestätigt gefunden. Die Wiederholungen sind endlos und ein wirklicher Fortschritt in der Untersuchung und Darstellung, so daß die Sache von der Stelle rückt, ist so gut wie nirgends. Es fehlt natürlich nicht an lichteren Stellen, wie es in einem allmählich absterbenden Geist nicht an lichteren Intervallen fehlt, aber es finden sich auch vollkommen sinnlose Sätze, die ein trauriges Zeugnis liefern, wie sehr dem gewaltigen Denker mit der Zerrüttung seines Denkorgans die Kraft der Klarheit in den Ideen und im Ausdruck derselben abhanden gekommen war. In dem zehnten Konvolut steht die Definition der Physik zwanzigmal auf zwanzig Seiten! Und auf den folgenden Blättern noch ungezählte Male, bis endlich (XIX, S. 453) eine Betrachtung anhebt mit der Überschrift: „Was ist Physik?" Immer von neuem wird wiederholt, daß jetzt „der Übergang von der Metaphysik zur Physik" gemacht werden solle, aber wir bekommen weder den Graben noch die Brücke zu sehen.

Schuberts Worte, „das nachgelassene Werk sei jetzt spurlos verschwunden", haben die ganz irrige Vorstellung zur Folge gehabt, als ob das Werk verloren gegangen und erst durch mühselige Nachforschung wiederaufgefunden worden sei. Nichts ist unrichtiger.

Das Werk war nie verloren. Der Königsberger Biograph hätte ohne alle Mühe erfahren können, wo es war und wer es besaß. Freilich hätte der Königsberger Biograph als solcher auch in anderer Hinsicht mit leichter Mühe vieles ausmachen können, wodurch er falsche Angaben vermieden und Mittel zu einer Menge genauer und dankenswerter Feststellungen gewonnen haben würde.

Das nachgelassene Werk Kants war nie verloren, nicht einmal verborgen. Es hat nur an der Nachfrage gefehlt. Das Angebot kam von seiten der Besitzerin, deren Sohn, Dr. Hänsell, die Handschrift geerbt und dem Pfarrer A. Krause in Hamburg verkauft hat. Das Werk war schon von selbst ans Licht getreten, der Inhalt der einzelnen Konvolute von einem Verwandten des Philosophen treffend beschrieben, diese Beschreibung zu öffentlicher Kunde gebracht, endlich das Werk selbst zum größten Teil bereits veröffentlicht worden, als folgende Schrift erschien: „Immanuel Kant wider Kuno Fischer zum ersten Male mit Hilfe des verloren gewesenen Kantischen Hauptwerks vom Übergange der Metaphysik zur Physik verteidigt von A. Krause. (Lahr 1884.)"

Welcher Charakter-, Geistes- und Bildungszustand in diesem sensationssüchtigen Machwerke, einer gleich törichten Lob- und Schmähschrift, zutage getreten war, habe ich sogleich in einigen Artikeln der Allgemeinen Zeitung, welche als Separatschrift erschienen sind, zu kennzeichnen für nötig erachtet: „Das Streber- und Gründertum in der Literatur. Vademekum für den Herrn Pastor Krause in Hamburg. (Stuttgart, Cotta, 1884.)" Vgl. S. 1—10, 16—19, 21—37.

Gleich „auf den ersten Blick" hatte A. Krause in dem nachgelassenen, von Reicke veröffentlichten Werke Kants „ein Riesenwerk erkannt, welches jeden Sachkundigen zum Staunen und zur Bewunderung hinreißen müsse", er sah sich „in dem Dom der echten kritischen Philosophie", und „daß hier der ungebrochene, tiefeindringende, alles zermalmende, klare und kritische Geist J. Kants Gedanken, Erkenntnisse, Worte und Formen schaffe" u. s. f. (S. 28 flg.). Dieses Werk sei „die tiefste und folgenschwerste aller Schriften Kants", so schrieb er dem preußischen Kultusminister, und verdiene auf Staatskosten „unverkürzt als Ganzes" gedruckt zu werden.

Nun hat er selbst das in seinem Besitz befindliche Werk unter folgendem Titel herausgegeben: „Das nachgelassene Werk J. Kants: Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik, mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt von Albrecht Krause. (Frankfurt a. M. und Lahr 1888.)" Aber seine eigene überlaute Forderung hat er keineswegs erfüllt und Kants nachgelassenes Werk, „diesen Riesenbau" usw., „diese tiefste und folgenschwerste aller Schriften Kants" usw. weder „ganz" noch „unverkürzt", sondern gar nicht herausgegeben. Denn eine sogenannte „populär-wissenschaftliche Darstellung" eines Werks ist nicht das Werk selbst und wird nirgends dafür gelten. Die Krausesche Darstellung ist weder populär noch wissenschaftlich, sondern ein „Wischi-Waschi" über Kantische Lehren, „belegt" durch Stellen aus der nachgelassenen Handschrift. Ein solcher willkürlicher Auszug von Stellen aus einem Werk ist nicht das Werk selbst und wird nirgends dafür gelten. In dem durch Papier, Druck und Format wohl ausgestatteten Buche stehet auf den 213 Seiten rechts die „populär-wissenschaftliche Darstellung", und auf den 213 Seiten links mit vielen leeren Zwischenräumen stehen die „Belege".

Wenn die blinde und kritiklose Druckwut unserer Zeit, — unter den Zügen, die man «fin de siècle» nennt, einer der allerwiderlichsten und aufdringlichsten, — den traurigen und öden Anblick des nachgelassenen Kantischen Werks durchaus in aller Fülle schwarz auf weiß haben und genießen wollte, so war dieses Bedürfnis in der Altpreußischen Monatsschrift in einer Weise befriedigt, welche nicht vollständiger und zweckmäßiger sein konnte. Hier hat man die wirkliche Beschaffenheit des Werks zur Genüge kennen gelernt. Auch dem äußern Umfange nach beträgt diese Veröffentlichung das Dreifache der Krauseschen „Belege". Die Reickesche Art der Herausgebung hat ihren Wert, die Krausesche hat gar keinen.

4. Die Gesamtausgaben.

In dem Menschenalter von 1838—68 sind drei Gesamtausgaben der Werke Kants in Leipzig erschienen, deren zwei G. Hartenstein besorgt hat. 1. J. Kants Werke, sorgfältig revidierte Gesamtausgabe in zehn Bänden. Von G. Hartenstein (Leipzig, Modes und Baumann, 1838—1839). 2. J. Kants sämtliche Werke, herausgegeben von Karl Rosenkranz und Fr. Wilh. Schubert. Zwölf Bände (Leipzig, Leopold Voß, 1838—1842). Die 2. Abt. des

XI. Bandes enthält Kants Leben von Schubert (1842), der XII. Band die Geschichte der Kantischen Philosophie von Rosenkranz (1840). Der Gesamttitel der Ausgabe paßt nicht für die letzten Bände.

Beide Ausgaben sind ohne Rücksicht auf die chronologische Reihenfolge der Werke nach sogenannten sachlichen Gesichtspunkten geordnet, wobei einzelne Gruppen künstlich zurecht gemacht, einzelne Schriften falsch und willkürlich eingereiht werden und der literarische Entwicklungsgang des Philosophen selbst gar nicht hervortritt. Im großen und ganzen deckt sich die Zeitfolge der Schriften und die der Probleme, daher lassen sich beide Gesichtspunkte wohl vereinigen. Maßgebend ist der chronologische. Es ist nun Hartensteins rühmliches Verdienst, den angeführten Übelständen durch seine jüngste Gesamtausgabe abgeholfen zu haben: „I. Kants sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgegeben." Acht Bände (Leipzig, Leopold Voß, 1867—1868).

Die Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin hat eine neue vollständige Gesamtausgabe der Werke Kants in Angriff genommen, welche in vier Abteilungen zerfallen wird. Die erste Abteilung bringt alle Werke, kleinere und größere Artikel, Beiträge zu Schriften, welche von Kant selbst oder in seinem ausdrücklichen Auftrage veröffentlicht sind. Der Briefwechsel bildet die zweite Abteilung: Die ersten drei Bände enthalten die Briefe von und an Kant, der vierte Einleitung und Erläuterungen dazu. Die dritte Abteilung umfaßt den handschriftlichen Nachlaß, die vierte soll aus den Nachschriften der Vorlesungen das Wissenswürdige enthalten.[1] Von dieser Gesamtausgabe, die vornehmlich durch die Bemühungen Wilhelm Diltheys zustande gekommen ist, sind bisher erschienen:[2] von den Werken (1. Abteilung) Bd. 1. 2. 3. 4. 6. 7, enthaltend die Schriften von 1747—1777 (Bd. 1 u. 2), die Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. (Bd. 3), die Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Bd. 4), Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, die Metaphysik der Sitten (Bd. 6), der Streit

[1] Vgl. Kants gesammelte Schriften herausg. v. der Königl. Preußischen Akademie der Wissensch. B. 1. Abt. 1. 1902 Vorwort. — Vgl. auch den Anhang zu diesem Werke.

[2] Vgl. auch den Anhang zu diesem Bande.

der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Bd. 7); von den Briefen (2. Abteilung) Bd. 1—3.[1]

5. Die Briefe.

Kants Briefwechsel ist teils aus der zerstreuten Veröffentlichung, teils aus der Verborgenheit gesammelt und in den drei älteren Ausgaben der Werke mit zunehmender Vollständigkeit erschienen. Die erste Ausgabe von Hartenstein (Bd. X. 1839) brachte, abgesehen von den beiden Schreiben an Fräulein Charlotte v. Knobloch und Frau v. Funk, die von dem Briefwechsel füglich auszuschließen seien, 14 Korrespondenzen mit 42 Briefen, von denen Kant 31 geschrieben; in der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert (Bd. XI. Abt. 1. 1842) betrug die Zahl der Korrespondenzen 23 mit 83 Briefen, darunter 67 von der Hand des Philosophen.

Eine vollständigere Sammlung findet sich in der zweiten Ausgabe von Hartenstein (Bd. VIII. 1868): 27 Korrespondenzen, 92 Briefe, darunter 74 von Kant. Die beiden an Kant gerichteten Zuschriften Schlettweins von denkwürdiger Kuriosität hat nur die erste Ausgabe; den Briefwechsel mit Lambert bringen beide Ausgaben von Hartenstein, während Schubert ihn von seiner Sammlung ausschließt. Dagegen hat der letztere zuerst die wichtigen Briefwechsel mit M. Mendelssohn und M. Herz veröffentlicht, außerdem Kants Briefe an Engel, Spener, Lichtenberg, Sömmering, Meierotto, Kiesewetter, das Schreiben Lindbloms und die Antwort des Philosophen, er hat den Briefwechsel mit Fichte vermehrt und Kants Briefe an J. B. Erhard, sowie die Korrespondenz mit Schiller in die Sammlung aufgenommen. Dazu hat Hartenstein in der jüngsten Ausgabe die bisher an zerstreuten Orten herausgegebenen Briefe des Philosophen an Reusch, Hippel und Maimon gefügt.

Die längst versprochene chronologisch geordnete Ausgabe des gesamten Kantischen Briefwechsels, sowohl der Briefe an Kant,

[1] In dem vorliegenden Werke wird soweit dies möglich, nach der Akademieausgabe (A. A.) zitiert, bei den Schriften, die bisher in dieser Ausgabe noch nicht erschienen, bleiben die Zitate den früheren Auflagen gemäß nach der ersten Hartensteinschen Ausgabe (1838—1839). Bei Zitaten aus der Kritik der reinen Vernunft ist neben die Seitenzahlen der Akademieausgabe auch die Paginierung der Originalausgabe (O. A.) gesetzt.

als der Briefe von ihm liegt nunmehr als zweite Abteilung der Akademieausgabe vor. Es ist dies ein Werk des Oberbibliothekars Rudolf Reicke. Jäsche, Kants Schüler und Herausgeber seiner Logik, hatte die in seinem Besitze befindlichen Briefe an Kant seinem Freunde, dem Bibliothekar Morgenstern in Dorpat, geschenkt, und dieser hat sie der Dorpater Universitätsbibliothek vermacht, wo die Briefe in zwei Quartbänden aufbewahrt werden, 461 an der Zahl, von denen bisher noch nicht 60 veröffentlicht waren: dazu kommen über 60 Briefe des Magister Gensichen an Kant, welche die Königsberger Bibliothek besitzt. — Reicke berechnete, daß wohl im ganzen sechshundert Briefe an Kant zusammenzubringen sein werden.

Was die Briefe von Kant betrifft, so waren deren bisher 80 gedruckt und bekannt, wozu noch 20 gedruckte, aber weniger bekannte Briefe kamen: außerdem zählte Reicke etwa 100 Briefe und Erklärungen Kants, die zu seiner Verfügung standen. So stand die Sache im Jahre 1885.[1]

Seitdem sind viele, bisher unbekannte Briefe gesammelt worden. Die möglichst vollständige Sammlung des Kantischen Briefwechsels ist in den drei Bänden (10. 11. 12.) der neuen von der K. Pr. Akademie veranstalteten Gesamtausgabe erschienen.[2]

Achtes Kapitel.

Kants philosophischer Entwicklungsgang.

Dem Charakter Kants entspricht der Entwicklungsgang seiner Ideen: er schreitet in gemessenen Schritten vorwärts, bedächtig, fest und darum langsam; kein Schritt wird zurückgenommen, keiner übereilt; die ausgelebten Gedanken werden nicht wieder erneuert, die neuen auf das gründlichste durchdacht und erwogen, bevor sie öffentlich auftreten; jedes neue Werk erscheint als die Frucht eines reifen, sich lange beratenden, tief nachdenkenden Verstandes. Gibt es in der Wissenschaft Genies, so war Kant sicherlich eines der größten; aber seine ganze Weise zu empfinden, zu denken, zu leben,

[1] A. Reicke: „Aus Kants Briefwechsel. Vortrag gehalten an Kants Geburtstag, den 22. April 1885 in der Kant-Gesellschaft zu Königsberg. Mit einem Anhang, enthaltend Briefe von Jac. Sigism. Beck an Kant und von Kant an Beck."

[2] Vgl. den Anhang zu diesem Werke.

mit einem Worte seine ganze Geisteseigentümlichkeit hat nichts von dem, was genialen Naturen eigen zu sein pflegt. Seine philosophische Arbeit ist so geregelt, wie jeder Tag seines Daseins; nichts wird in ungestümer Eile vorausgenommen und wie eine Offenbarung verkündet, nichts voreilig geboren und verfrüht. Eine Menge von Problemen, Fragen und Untersuchungen aller Art drängen sich auf, sie werden geordnet und eine nach der anderen bearbeitet, aber keine dieser Arbeiten kostet dem haushälterischen Denker mehr Zeit, als ihr gebührt, nach dem Maß ihrer Bedeutung und dem der übrigen wissenschaftlichen Pläne, womit er sich noch trägt. Auch in seinen philosophischen Untersuchungen ist Kant ein großer Ökonom; jede wird genau und gründlich geführt, aber sie ist nicht umfangreicher, nicht kostspieliger, was Zeit und Mühe betrifft, als sie sein darf, jede hat ihr richtiges Maß und ihren richtigen Zeitpunkt. Die chronologische Reihenfolge der Kantischen Schriften ist in der Hauptsache zugleich die innere und sachliche, die Genesis der Kantischen Philosophie in ihrer allmählichen Entstehung und Ausbildung.

Kant beginnt seine Studien im Jahre 1740 und gibt das erste Zeichen seiner Epoche im Jahre 1770: es ist also gerade ein Menschenalter, das er braucht, um aus einem Schüler der vorhandenen Philosophie der Gründer einer neuen zu werden. Die letzte Schrift vor seiner Entdeckung fällt in das Jahr 1768, die letzte nach derselben in das Jahr 1798: es ist wieder ein Menschenalter nötig, um auf den entdeckten Grundlagen das neue Lehrgebäude zu errichten, auszubilden und zu vollenden. Jedes Jahrzehnt hat seine besondere Aufgabe: die ersten drei nähern sich von Schritt zu Schritt immer mehr dem kritischen Gesichtspunkte, dessen Entdeckung die Grenzscheide bildet; die drei letzten folgen dieser Entdeckung und entwickeln daraus das System der neuen Philosophie. In den beiden ersten Dezennien (1740—1760) bewegt sich Kant noch innerhalb der Leibniz-Wolfischen Denkweise, womit er die Grundsätze Newtons verbindet nach dem Vorbilde seines Lehrers Knutzen; im dritten (1760—1770) bestimmen ihn die Einflüsse der englischen Philosophie, insbesondere der Einfluß Humes; im Jahre 1770 erhebt er sich über die dogmatischen Metaphysiker und Erfahrungsphilosophen auf seinen eigentümlichen Standpunkt; darauf folgt jene gedankenvolle Pause des vierten Dezenniums;

im Anfange des fünften erscheint die Kritik der reinen Vernunft, die Jahre von 1780—1790 sind die Periode der Grundlegung, welche mit der Kritik der Urteilskraft (1790) schließt; endlich im letzten wird das so begründete System der reinen Vernunft angewendet und auf den Gebieten der Religion und des Rechts zur Geltung gebracht.

Kant ist zu seinem neuen Standpunkte genau auf demselben Wege gekommen, als die Geschichte der Philosophie zu ihm selbst: er ist auf der großen geschichtlichen Heerstraße der Philosophie, welche er vorfand, fortgeschritten und entdeckte, als er das äußerste Ziel derselben erreicht hatte, den kritischen Standpunkt: er war ein dogmatischer Philosoph, bevor er ein kritischer wurde, und durchlief auf dem Übergange die Denkart des Skeptizismus.

Wir unterscheiden in dieser vorkritischen Periode drei Stufen: auf der ersten steht Kant unter dem Einflusse der deutschen Metaphysik und Newtonschen Naturphilosophie, auf der zweiten unter dem der englischen Erfahrungs- und Moralphilosophie, auf der dritten unter dem des erfahrungsmäßigen Skeptizismus und der idealnaturalistischen Richtung des Genfer Philosophen. So bezeichnen Wolf und Newton, Locke und Shaftesbury, Hume und Rousseau die Standpunkte, welche Kant durchlebt, bevor er den eigenen findet.

Schon in diesem Zeitraum entfalten sich alle jene geistigen Charakterzüge, denen die kritische Philosophie ihre Entstehung verdankt. Unter dem Einflusse der vorhandenen Systeme erscheint Kant als ein selbständiger und origineller Denker, soweit man originell sein kann, ohne im strengen Sinne neu zu sein. Der fremde Einfluß beherrscht ihn weniger, als er ihn anregt und weiter treibt. Man kann eigentlich nicht sagen, daß er einem fremden Systeme gegenüber sich jemals in einer schulmäßigen Unterordnung befunden habe: er war der Philosophie, welcher er anhing, ebenbürtig, er stand nur nicht über derselben; aber sobald er sie ergriff, stand er auf ihrer Höhe und beherrschte sogleich ihren ganzen Gesichtskreis.

In der deutschen Metaphysik herangebildet, wird er von den Erfahrungswissenschaften mächtig angezogen und von der Geltung des Empirismus ergriffen. Von hier aus sucht er die Metaphysik umzubilden. Zuletzt von beiden entfernt, trifft er im Skeptizismus mit Hume zusammen; aber er wird von diesem nicht überwältigt und fortgerissen, sondern stimmt von sich aus mit ihm überein: diese Übereinstimmung ist ein bedeutsamer, doch schnell vorübergehender Durchgangspunkt in seiner Entwicklung. Die Schule fesselt ihn nirgends, er ist kein Höriger, kein schülerhafter Nachbeter, wie es die deutschen Wolfianer der gewöhnlichen Art waren; vielmehr steht er von Anfang an zur Schulphilosophie in einem freien Verhältnis, er wiederholt nicht die ausgemachten Sätze, sondern untersucht die streitigen: so beschäftigt ihn gleich zuerst in der Physik die wichtigste Streitfrage zwischen Descartes und Leibniz, in der Metaphysik der wichtigste Streitpunkt zwischen Wolf und Crusius.

Er will das Vorhandene fortbilden und weiterführen, da er noch nicht imstande ist, es zu verlassen; er will widerstreitende Ansichten durch die seinigen entweder versöhnen oder widerlegen. In allen seinen früheren Untersuchungen zeigt sich schon die männliche, besonnene Festigkeit, die jeden seiner Schritte sicher macht. Er achtet die wissenschaftlichen Autoritäten, ohne denselben blind zu gehorchen, untersucht vorsichtig deren Aussprüche und tritt ihnen kühn entgegen, sobald er ihren Irrtum einsieht; er wird sie wissenschaftlich entwerten, aber niemals persönlich herabwürdigen, um sich persönlich zu vergrößern; sein reiner, schlichter Wahrheitssinn geht überall auf die Sache. Läßt sich diese entscheiden, so tut er es kühn, unbeirrt durch entgegenstehende Autoritäten; er ist den letzteren gegenüber immer furchtlos, niemals übermütig. Läßt sich die Sache, welche er untersucht, nicht ausmachen, so ist er weit entfernt, selbst eine Entscheidung zu geben, nur sollen auch unbegründete Urteile nicht auf ihr Ansehen pochen. Er ist offen für alle bestehenden Lehrmeinungen, am meisten angezogen von den streitigen, die er am liebsten vereinigt, indem er ihre Einseitigkeiten widerlegt, am meisten abgeneigt allen voreiligen Entscheidungen, furchtlos in seinen Untersuchungen, vorsichtig in seinem Endurteil. Waren auch seine Grundsätze eine Zeitlang dogmatischer Richtung, sein Geist war es niemals; seine wissenschaftliche Sinnesart war immer kritisch, und die Grundstimmung seines Geistes stets der Forschungstrieb. Von diesem Dämonium geleitet, mußte Kant ein kritischer Philosoph werden auf dem Wege des gründlichen und darum allmählichen Fortschritts.

Metaphysik und Erfahrungswissenschaft verhalten sich auf dem Schauplatz und im Fortgange der neuern Philosophie, wie zwei negative Größen, deren eine abnimmt, wie sich die andere vermehrt. Die Metaphysik war die abnehmende Größe. Verglichen mit den exakten und erfahrungsmäßigen Wissenschaften, war sie eine verschwindende, als Kant auftrat. Es lag in der Aufgabe der kritischen Philosophie, die Metaphysik dem Angriffe der Erfahrungswissenschaften zu entrücken, für immer den Streit beider auseinanderzusetzen und zu schlichten. Diese Aufgabe zu lösen, hatte Kant die günstigsten Bedingungen, denn er lebte vom Anbeginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn in beiden Gebieten; er war ein metaphysischer Denker und zugleich in den exakten und erfahrungsmäßigen Wissenschaften einheimisch. Für die abstraktesten Untersuchungen im Felde der Philosophie geschaffen, hatte er das lebhafteste Interesse für Mathematik und Naturwissenschaft und war fortwährend darauf bedacht, den Kreis seiner empirischen Weltkenntnis zu erweitern.

Neben Metaphysik und Logik beschäftigten ihn unausgesetzt Mathematik, Mechanik, Astronomie, physische Geographie und Anthropologie. Er wollte wirkliche Weltkenntnis empfangen und verbreiten in jenem fruchtbaren und unbefangenen Geiste, den Bacon gehabt und in der Philosophie erweckt hatte. Wir haben es früher unter den Charakterzügen Kants hervorgehoben, wie er die Neigung und Fähigkeit in erstaunlicher Weise besaß, das Bild der wirklichen Welt und ihrer Bewohner in sich aufzunehmen und in seinen Vorlesungen lebendig und anschaulich wiederzugeben. Mit Eifer und Genuß studierte er die lebensvolle Literatur der Reisebeschreibungen, ethnographische und historische Schriften. Von dieser Seite war er dem Geiste Bacons verwandt. In seiner wissenschaftlichen Verfassung vereinigen sich Leibniz und Newton, Wolf und Bacon, die deutsche und englische Philosophie, Metaphysik und Erfahrung. Und so konnte auch sein wissenschaftlicher Entwicklungsgang kein anderes Ziel haben, als diese beide Richtungen ineinander zu arbeiten und ihren Streit zu versöhnen. Dazu trieb sein eigenes Bedürfnis, eben dasselbe forderte die Aufgabe des Zeitalters. Ja, es will uns scheinen, als ob sein Geist zunächst ungleich geteilt war zwischen Metaphysik und empirischer Weltkenntnis: jene war seine Profession, diese seine Liebhaberei. Mit

überwiegender Neigung lebte er in den exakten und erfahrungsmäßigen Gebieten, alle seine größeren Schriften der ersten Periode nehmen ihre Gegenstände aus jenem Gebiete und behandeln dieselben mit einer umfassenden Gründlichkeit, während der metaphysischen Untersuchungen weniger sind von geringem Umfange und fast alle bewirkt durch äußere Anlässe. Es sind Gelegenheitsschriften: die einen entstehen bei Gelegenheit seiner Habilitation, eine andere bei Gelegenheit einer akademischen Preisfrage, und was er außerdem im Gebiete der Logik und Metaphysik aus völlig freiem Antriebe leistet, richtet sich schon gegen das Ansehen der Schullogik und Schulmetaphysik.

Auch in dem Entwicklungsgange Kants verhalten sich Metaphysik und Erfahrungswissenschaft wie zwei negative Größen: je mehr diese zunimmt, um so mehr vermindert sich jene; die Erfahrungsphilosophie steigt bis zum Skeptizismus, in demselben Augenblicke sinkt die Metaphysik unter Null und erscheint dem Geiste Kants nicht bloß als nichtig, sondern als unmöglich.

Durch zwei Schriften lassen sich die Grenzen der vorkritischen Periode literarisch bestimmen: den Anfangspunkt bilden die „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte", den Endpunkt die Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume". Innerhalb dieser Grenzen verläuft die erste Periode. So sehr dieselbe in fortschreitender Linie dem kritischen Wendepunkte zustrebt, bleibt sie doch so weit davon entfernt, daß geradezu eine Entdeckung nötig war, um den letzten Schritt des Übergangs zu machen. Die entscheidende Wendung lag in der neuen Lehre von Raum und Zeit.

Ich kann an dieser Stelle nicht näher begründen, sondern nur erzählend vorwegnehmen, daß Raum und Zeit nicht als Dinge oder Verhältnisse außer uns, sondern als Vorstellungsweisen in uns, als Formen nicht unseres Verstandes, sondern unserer Sinnlichkeit, d. h. als ursprüngliche Anschauungen erklärt wurden. Wie Kant diese Entdeckung gemacht und was dieselbe bedeutet, werden wir später an seinem Orte ausführlich erörtern. Hier fügen wir nur noch hinzu, daß mit diesem neuen Begriff auch die kritische Philosophie im Entwurfe feststand. Gerade in diesem Punkte zeigt sich die himmelweite Differenz zwischen Kants erster und zweiter Periode. In der ersten nämlich gilt der Raum durchgängig als

in der Natur der Dinge gegeben; die dogmatischen Philosophen sämtlich betrachteten den Raum als etwas Objektives, sei es, daß sie denselben mit Leibniz für die bloße Ordnung der Dinge oder mit Descartes und Locke für deren Eigenschaft hielten, welche die einen durch den bloßen Verstand, die andern durch die bloße Erfahrung erkennen wollten. Nach dieser Fassung war der Raum entweder ein metaphysischer oder ein empirischer Begriff, in beiden Fällen hatte er ein objektives, von unserer Anschauung unabhängiges Dasein.

So sehr nun Kant schon im Verlaufe seiner ersten Periode der dogmatischen Metaphysik widerstrebt und sich mit jedem Schritte weiter von ihr entfernt: in Ansehung des Raumes denkt er dogmatisch, er glaubt an das objektive Dasein desselben sowohl in seiner ersten Schrift von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte als auch in der letzten, die von dem kritischen Wendepunkte nur um zwei Jahre absteht. Darin stimmen beide Schriften überein, daß sie den Raum als etwas objektiv Gegebenes ansehen. Aber innerhalb dieser gemeinschaftlichen (dogmatischen) Vorstellungsweise bilden sie einen charakteristischen Gegensatz, das Verhältnis des Weltraums zur Materie faßt der Philosoph in seiner ersten Schrift ganz anders als in der letzten: dort verhält sich der Raum zur Materie wie die Folge zum Grund, so daß derselbe ohne Körper nicht begriffen werden kann; hier dagegen gilt der Raum als der Urgrund aller Materie.

In seiner ersten Schrift sagt Kant wörtlich: „Es ist leicht zu erweisen, daß kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken, denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung, ohne diese endlich kein Raum". In seiner letzten will er mathematisch beweisen: „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe". Vergleichen wir diese Urteile, welche Kants erste Periode begrenzen, so halten beide den Raum für etwas Objektives, aber im ersten erscheint der Raum als das Produkt der Körper, im zweiten als deren Voraussetzung.

Vergleichen wir mit diesem letzten Urteile die kritische Philosophie, so halten beide den Raum für etwas Ursprüngliches, aber nach jenem bildet der Raum eine ursprüngliche Realität, unabhängig von unserer Anschauung; nach dieser ist er nichts anderes als eine Grundform der letzteren. Kant endet seine vorkritische Periode damit, daß er die Ursprünglichkeit des Raumes behauptet und die Objektivität desselben festhält, wogegen die kritische damit beginnt, daß er die Ursprünglichkeit des Raumes festhält und die Idealität desselben entdeckt.

Neuntes Kapitel.

Kants naturphilosophische Untersuchungen. Kraft und Materie, Bewegung und Ruhe.

Von den Werken unseres Philosophen ist ein beträchtlicher Teil naturwissenschaftlichen Fragen und Forschungen gewidmet, der Zahl nach (mit Einschluß der Anthropologie) achtzehn, von denen zwei Dritteile im Laufe der vorkritischen Periode erschienen sind, das letzte in dem der kritischen. Indessen ist darunter nur eine einzige Schrift, welche von der Vernunftkritik unmittelbar abhängt und einen Bestandteil des neuen Lehrgebäudes bildet: die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vom Jahre 1786. Die Anthropologie wurzelt in der vorkritischen Zeit und erscheint im Beginne der kritischen als ein ständiges Glied seiner Vorlesungen. (Vgl. oben S. 71.) Die beiden Abhandlungen über die Menschenrassen (1775 und 1785) gehören in die Anthropologie, und die beiden Abhandlungen über den Mond (1785 und 1794) haben nichts mit den kritischen Grundfragen zu tun, sondern sind kleine und gelegentliche Monographien, welche in das Gebiet der Kosmologie fallen. Mit einer einzigen Ausnahme behandeln demnach sämtliche naturwissenschaftlichen Werke Kants Themata aus der vorkritischen Zeit, die meisten entstehen während dieser Periode, sie erfüllen den Anfang derselben und erscheinen mit Ausnahme der ersten und frühsten in den fünf Jahren von 1754—58.

Wir unterscheiden sie, wie schon in der bibliographischen Gruppierung angedeutet wurde, in naturphilosophische und naturgeschichtliche: jene betreffen die physikalischen Grundfragen nach dem Wesen und Begriffe der Kraft, der Materie, der Bewegung und Ruhe; diese haben zu ihrem Gegenstand die Naturgeschichte, d. h. die Entstehung und Entwicklung des Weltalls, des Planeten-

systems, der Erde, der Menschheit: sie sind kosmologisch, geologisch und anthropologisch. Die Entwicklungsgeschichte der natürlichen Dinge ist der rote Faden, der sie verknüpft, der einheitliche Plan, zu dem sie gehören, so wenig sie auch diesen Plan in einzelnen ausführen. Ein großer Zusammenhang tritt uns in den Untersuchungen Kants entgegen: die naturgeschichtlichen stützen sich auf die naturphilosophischen und sind Glieder einer deutlich erkennbaren Kette; die naturwissenschaftlichen Werke überhaupt sind die Vorbereitungen und Vorstufen der kritischen. Die Entstehung und Entwicklung des Kosmos besteht in materiellen Kraftleistungen, welche ohne richtige Einsicht in das Wesen der Kraft und Materie unerklärlich bleiben. Als Kant seine „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ niederschrieb, hatte er schon das Problem vor Augen, dessen Lösung in der „Naturgeschichte des Himmels“ neun Jahre später erschien. Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft wurzeln nicht bloß in der „Kritik der reinen Vernunft“, sondern auch in dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe“, einer Schrift, welche Kant fast ein Menschenalter früher herausgab. Die Frage nach der Entstehung und Entwicklung der Dinge ist, wie in der Einleitung dieses Werks gezeigt wurde, kritisch gerichtet; sie muß folgerichtig fortschreiten bis zu der Frage nach der Entstehung und Entwicklung der Erkenntnis der Dinge: das erste Problem erfüllt die naturwissenschaftlichen Werke, das zweite die Vernunftkritik. Dies ist der einleuchtende Zusammenhang beider.

I. Die Kraft und das Kräftemaß.

1. Die Streitfrage.

Als Kant seine „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ veröffentlichte, fühlte er sich zu einer Geistestat berufen, die mit völliger Unabhängigkeit eine wichtige Streitfrage lösen, schiedsrichterlich entscheiden und den Anfang einer großen, ihm beschiedenen Laufbahn machen sollte. Er ist nie ruhmredig gewesen, aber das Gefühl der eigenen Kraft und ihrer Tragweite hat sich in keinem seiner Werke so vernehmbar und so kühn ausgesprochen, als in dieser Schrift des dreiundzwanzigjährigen Jünglings. Hier vereinigte sich, wie nie wieder, der Mut der Jugend mit dem der Wahrheit. „Nunmehro kann man es kühnlich

wagen“, heißt es gleich in den ersten Worten der Vorrede, „das Ansehen der Newtons und Leibnize für nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte, und keinen anderen Überredungen als dem Zuge des Verstandes zu gehorchen.“ „Wenn es vor dem Richterstuhle der Wissenschaften auf die Anzahl ankäme, so würde ich eine sehr verzweifelte Sache haben. Allein diese Gefahr macht mich nicht unruhig. Denn es ist die Menge derjenigen, die, wie man sagt, nur unten am Parnaß wohnen, die kein Eigentum besitzen und keine Stimme in der Wahl haben.“ „Es steckt viel Vermessenheit in diesen Worten: die Wahrheit, um die sich die größten Meister der menschlichen Erkenntnis vergeblich beworben haben, hat sich meinem Verstande zuerst dargestellt. Ich wage es nicht, diesen Gedanken zu rechtfertigen, allein ich wollte ihm auch nicht gern absagen.“ „Ich habe mir die Bahn vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“[1] Diese Kühnheit tut seiner Bescheidenheit keinen Eintrag. „Ich will mich der Gelegenheit dieses Vorberichts bedienen, eine öffentliche Erklärung der Ehrerbietigkeit und Hochachtung zu tun, die ich gegen die großen Meister unserer Erkenntnis, welche ich jetzo die Ehre haben werde, meine Gegner zu heißen, jederzeit hegen werde und der die Freiheit meiner Urteile nicht den geringsten Abbruch tun kann.“[2]

Die Frage betraf das Maß oder die Schätzung der bewegenden Naturkräfte. Descartes schätzte die Größe der bewegenden Kraft gleich dem Produkt der Masse in die einfache Geschwindigkeit, Leibniz dagegen gleich dem Produkt der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit: darin bestand die Streitsache der beiden metaphysischen Richtungen und Schulen. Kant sah auf jeder Seite Wahrheit und Irrtum und suchte die schiedsrichterliche Entscheidung in einem Satz, welcher die Wahrheiten vereinigen und die Irrtümer vermeiden sollte. Diese Art der Entscheidung erschien ihm von vornherein als eine erprobte Regel für den Schiedsrichter. „Wenn Männer von gutem Verstande ganz widereinanderlaufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeit

[1] Vorrede I. III. VI. VII. (A. A. Bd. I. S. 7—10.) Vgl. oben S. 56.
[2] Ebendas. Vorrede IX (S. 13).

gemäß, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Maße Recht läßt." „Es heißt gewissermaßen die Ehre der menschlichen Vernunft verteidigen, wenn man sie in den Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt und die Wahrheit, die von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlt wird, auch alsdann herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen."[1]

2. Die Vereinigung.

Nun gelangte der Philosoph zu seinem Mittelsatz dadurch, daß er zwei Hauptarten der Bewegungen und demgemäß zwei Arten der bewegenden Kräfte und des Kräftemaßes unterschieden wissen wollte: es gebe unfreie und freie Bewegungen, jene werden durch tote, diese durch lebendige Kräfte ausgeübt, für die toten Kräfte gelte das Cartesianische Kräftemaß, für die lebendigen das Leibnizische. Frei sei die Bewegung, die sich in dem Körper, dem sie mitgeteilt worden, selber erhalte und ins Unendliche fortdauere, wenn kein Hindernis sich entgegensetze; die unfreie dagegen beruhe nur auf der äußerlichen Kraft und verschwinde, sobald diese aufhöre sie zu erhalten. Ein Beispiel der ersten Art seien die geschossenen Kugeln und alle geworfenen Körper, eines der zweiten die Bewegung der von der Hand sachte fortgeschobenen Kugel oder sonst alle Körper, die getragen oder mit mäßiger Geschwindigkeit gezogen werden.[2]

Die Cartesianisch-Leibnizische Streitfrage hängt mit den Grundbegriffen beider Philosophen auf das Genaueste zusammen und wurzelt in ihrer Metaphysik. Nach den dualistischen Prinzipien des ersten sind die Körper bloße Raumgrößen, nach den monadologischen des andern dagegen Kräfte oder Kraftercheinungen: Descartes denkt den Körper geometrisch, Leibniz dagegen dynamisch (physikalisch); die mathematischen Körper sind kraftlos und nur von außen bewegbar, die physischen dagegen energisch und selbstbewegt. Der Unterschied der toten und lebendigen Kräfte kommt gleich dem Unterschiede der mathematischen und natürlichen Körper. „Der Körper der Mathematik ist ein Ding, welches von dem Körper der Natur ganz unterschieden ist." „Die Mathematik erlaubt nicht,

[1] Ebendas. 2. Hauptst. § 20 u. 3. Hauptst. § 125. (S. 32 u. S. 149.).
[2] 1. Hauptst. § 15–17.

daß ihr Körper eine Kraft habe, die nicht von demjenigen, der die äußerliche Ursache seiner Bewegung ist, gänzlich hervorgebracht worden. Also läßt sie keine andere Kraft in dem Körper zu, als insoweit sie von draußen in ihm verursacht worden, und man wird sie daher in den Ursachen seiner Bewegung allemal genau und in eben demselben Maße wieder antreffen. Dieses ist ein Grundgesetz der Mechanik, dessen Voraussetzung aber auch keine andere Schätzung als die Cartesianische stattfinden läßt. Mit dem Körper der Natur aber hat es eine ganz andere Beschaffenheit. Derselbe hat ein Vermögen in sich, die Kraft, welche von draußen durch die Ursache seiner Bewegung in ihm erweckt worden, von selber in sich zu vergrößern."[1]

3. Die Widerlegung.

Der mathematischen Betrachtungsweise kann nur die tote Kraft einleuchten, sie vermag nur diese zu erkennen und zu schätzen, daher gilt für und durch sie nur das Cartesianische Kräftemaß. „Die Gründe der Mathematik werden immer Cartesius' Gesetze bestätigen."[2] Wäre der physische Körper nur geometrisch, so würde Descartes durchaus recht haben. Dem aber ist nicht so. Der natürliche Körper ist dynamisch, er hat in sich eine eigene Kraftquelle, es gibt in der Natur lebendige Kräfte, welche Descartes verneint hat und auf Grund seiner bloß geometrischen Betrachtungsart verneinen mußte: darin besteht seine Einseitigkeit und sein Irrtum, er hat die Grenze der mathematischen Erkenntnis verkannt und überschritten.

Daß Leibniz die Wirksamkeit lebendiger Kräfte, deren Maß das Quadrat der Geschwindigkeit ist, in den Bewegungserscheinungen der Körper erkannte, war seine unbestreitbar richtige Einsicht, aber sein Irrtum war, das Dasein und Maß dieser Kräfte auf mathematischem Wege ausmachen zu wollen. „Vor dieser Gattung der Betrachtung (nämlich der mathematischen) werden sich diese Kräfte ewig verbergen; nichts wie irgendeine metaphysische Untersuchung oder etwa eine besondere Art von Erfahrungen kann uns selbige bekannt machen. Wir bestreiten also", sagt Kant in Rücksicht auf die Leibnizische Lehre, „nicht eigentlich die Sache selbst, sondern den

[1] Ebendas. 3. Hauptst. § 114–115.
[2] 2. Hauptst. § 28.

modum cognoscendi.“[1] Unser jugendlicher Philosoph prüft schon die Art und Tragweite der Erkenntnis, er findet, daß die mathematische nur bis zu den geometrischen Körpern und zu den toten Kräften reiche, darum mit Unrecht von Descartes auf die natürlichen Körper ausgedehnt und mit Unrecht von Leibniz auf die lebendigen Kräfte angewendet werde.

4. Der leibnizische Kraft- und Raumbegriff.

In den Grundbegriffen ist Kant gegen Descartes mit Leibniz einverstanden. Die Körper sind nicht kraftlos und der Raum (Ausdehnung) nicht ihr Attribut, vielmehr sind beide Kraftererscheinungen oder Produkte: im Körper erscheint das Kraftwesen in seiner ausschließenden Sphäre, im Raum erscheint die dadurch erzeugte Koexistenz oder Ordnung der Körper. „Es ist leicht zu erweisen, daß kein Raum und keine Ausdehnung sein würden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken. Denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese keine Ordnung und ohne diese endlich kein Raum.“[2] Kraft und Kraftwesen sind das Erste, Körper und Raum das Zweite; jene sind ursprünglich und primär, diese abgeleitet und sekundär. Da nun die bewegende Kraft das Dasein des Körpers voraussetzt, so sollte man die *wesentliche* Kraft des Körpers, die ihm zugrunde liegt, nicht bewegend nennen, sondern „aktiv“. Man würde dann die wechselseitige Einwirkung zwischen Seele und Körper (influxus physicus) wohl verstehen können, was unmöglich ist, wenn dem Körper als solchem die bewegende, von der vorstellenden grundverschiedene Kraft zukommen soll.[3]

Da die Kraftwesen völlig unabhängig voneinander sind und ihre Koexistenz und Relation erst mit dem Raume hervorbringen, so ist ihr Dasein nicht an den Raum oder an eine bestimmte Art des Raumes gebunden: es sind daher viele voneinander unabhängige Welten möglich, was unmöglich wäre, wenn unser Raum mit seinen drei Dimensionen die einzige Art des Raumes wäre. Deshalb sind „vielerlei Raumesarten“ möglich, und „die Wissenschaft derselben wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher

[1] 2. Hauptst. § 50.
[2] Ebendas. 1. Hauptst. § 9. S. voriges Kap. S. 120.
[3] Ebendas. 1. Hauptst. § 1—6. Vgl. oben 3. Kap. S. 51—52.

Verstand unternehmen könnte“. Daß wir einen mehr als dreidimensionalen Raum nicht haben und vorzustellen imstande sind, muß in der besonderen Wirkungsart unserer Weltkräfte und der besonderen Vorstellungsart unserer Seele seinen Grund haben. Wir übersehen nicht, daß Kant hinzufügt: „Diese Gedanken können der Entwurf zu einer Betrachtung sein, die ich mir vorbehalte“.[1]

5. Die Probe der Welterklärung.

In einem Punkte waren die beiden in der Schätzung der Naturkräfte streitenden Metaphysiker einverstanden: sie anerkannten in der Körperwelt nur die Wirksamkeit *repulsiver* Kräfte, Descartes stand gegen Galilei und verneinte die Schwere, Leibniz gegen Newton in der Verneinung der Attraktion. Ohne die Gesetze der Gravitation ist die Entstehung und Ordnung des Weltgebäudes nicht zu erklären. An der Lösung dieser Aufgabe scheitert die Lehre von der Kraft in den bisherigen metaphysischen Systemen. Zur Frage der Kosmogonie verhalten sich die metaphysischen Naturphilosophen, wie einst die ptolemäischen Astronomen zur Frage der Planetenbewegung. In den gemachten Versuchen vermißt Kant die einfache naturgemäße Wahrheit und findet ein Gebäude künstlicher Hypothesen. Die Theorie der Wirbel erscheint ihm, wie einst dem Kopernikus die der Epizykeln. „Sie sind genötigt worden, ihre Einbildungskraft mit künstlich ersonnenen Wirbeln müde zu machen, eine Hypothese auf die andere zu bauen und anstatt daß sie uns endlich zu einem solchen Plan des Weltgebäudes führen sollten, der einfach und begreiflich genug ist, um die zusammengesetzten Erscheinungen der Natur daraus herzuleiten, so verwirren sie uns mit unendlich viel seltsamen Bewegungen, die viel wunderbarer und unbegreiflicher sind, als alles dasjenige ist, zu dessen Erklärung selbige angewandt werden sollen.“ „Aber endlich wird doch diejenige Meinung die Oberhand behalten, welche die Natur, wie sie ist, das ist einfach und ohne unendliche Umwege schildert. Der Weg der Natur ist nur ein einziger Weg. Man muß daher erstlich unzählig viel Abwege versucht haben, ehe man auf denjenigen gelangen kann, welcher der wahre ist.“[2]

[1] Ebendas. 1. Hauptst. § 7—10 (A. A. Bd. 1. S. 24—25).
[2] Ebendas. 2. Hauptst. § 51.

6. Die bisherige Metaphysik.

Den wahren Weg erblickt Kant in der Einsicht: „wie ein Körper eine wirkliche Bewegung durch eine Materie empfangen könne, die doch selber in Ruhe ist". Der Ursprung der Bewegung in der Körperwelt und die Bildung des Kosmos bleibt unerklärt, wenn entweder bewegte Körper vorausgesetzt oder der göttliche Wille und seine Machtwirkung zu Hilfe gerufen werden. Man erkennt in dem Kantischen Satz die Hinweisung auf die allgemeine Attraktion der Materie. Es ist aber nicht genug, diese Lehre zu behaupten, sie muß, da es sich um eine Grundkraft der Materie handelt, aus dem Wesen derselben einleuchtend gemacht werden. Und dies ist eine Aufgabe der Metaphysik. „Es ist wahr, der Grund dieses Gedankens ist metaphysisch und also auch nicht nach dem Geschmack der jetzigen Naturlehrer, allein es ist zugleich augenscheinlich, daß die allerersten Quellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf der Metaphysik sein müssen."[1]

Offenbar hatte Kant besonders den Mangel dieser Einsicht im Auge, wenn er gleich in der Einleitung seiner Schrift der bisherigen Metaphysik vorwarf, daß ihr die gründliche Erkenntnis fehle. „Unsere Metaphysik ist, wie viele andere Wissenschaften nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiß, wenn man sie selbige wird überschreiten sehen. Es ist nicht schwer, ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurteil als die größte Stärke ihrer Beweise. Nichts ist hieran mehr Schuld als die herrschende Neigung derer, die die menschliche Erkenntnis zu erweitern suchen. Sie wollten gern eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte."[2]

Unverkennbar trägt sich der jugendliche Philosoph mit großen Aufgaben, die ihn weiter führen, als sein verfehlter Versuch, die Streitfrage des Kräftemaßes durch eine Vermittlung zwischen Descartes und Leibniz zu entscheiden. Er will verbessern, was er tadelt. Die mathematische Erkenntnis soll nicht über ihre Grenze erweitert, die Metaphysik nicht im Zustande ihrer ungründlichen Einsicht gelassen werden, die mit der Erfahrung und der Natur der Dinge streitet. Ohne den Namen zu nennen, zeigt sich Kant als ein Anhänger der Naturphilosophie und Attraktionslehre Newtons, aber es fehlt derselben die metaphysische Begründung und die kosmogonische Anwendung: jene versucht unser Philosoph in der „Physischen Monadologie", diese in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels".

[1] Ebendas. § 51 (A. A. Bd. 1. S. 61).
[2] Ebendas. 1. Hauptst. § 19.

II. Zustände und Kräfte der Materie.

1. Das Feuer.

Daß die Cartesianische Lehre von der Materie und bewegenden Kraft mit der Natur der Dinge streitet, erhellt auch daraus, daß sie nicht imstande ist, die Verschiedenheit der körperlichen Aggregatzustände zu erklären; sie setzt den Grund der Festigkeit des Körpers in die durchgängige Ruhe, den der Flüssigkeit in die durchgängige Bewegung seiner kleinsten Teile: daher dort der Zusammenhang und Widerstand gegen jede eindringende Bewegung der stärkste, hier dagegen der geringste sei.[1] Diese Lehre widerlegt Kant gleich im Eingange seiner Promotionsschrift «De igne».[2] Die Kohäsionszustände seien Wirkungen einer elastischen Materie, in deren undulatorischer oder schwingender Bewegung das bestehe, was man Wärme nenne; die schwingende Materie sei der Äther (Licht), die Materie des Feuers sei die Wärme, die der Wärme der Äther, welcher die Zwischenräume des Körpers erfülle und durch die Attraktion der materiellen Teile zusammengedrückt werde. In diesen seinen Auseinandersetzungen stützt sich Kant auf Newtons Lehre vom Licht.[3]

2. Physische Monadologie.

Solange die Metaphysik in den Körpern keine andere Kraft erkennt als die der Repulsion, kann sie das Dasein der Materie, die Existenz der Körper nicht erklären und steht in Widerstreit mit der mathematischen Naturphilosophie, wie mit den Grundtatsachen der Physik und Geometrie; sie verneint, was diese bejahen: die un-

[1] Vgl. meine Gesch. der neueren Philos. Bd. 1. (4. Aufl. Jubiläumsausg.) 2. Buch. 8. Kap. S. 531 ff.
[2] Vgl. oben S. 61 ff.
[3] Meditationum quarundam de igne succincta delineatio. Sect I, Prop. I–IV, Sect II., Prop. VI–VIII. Materia ignis = materia elastica; eiusque motus undulatorius sive vibratorius id est quod caloris nomine venit. Materia caloris = ipse aether (sive lucis materia).

endliche Teilbarkeit des Raumes, die Leere, die allgemeine Attraktion der Körper. „Greife und Pferde lassen sich leichter unter ein Joch bringen als die Transzendentalphilosophie (Metaphysik) mit der Geometrie." Nun setzt sich Kant die Aufgabe, die Leibnizische Monadenlehre mit der Newtonschen Attraktionslehre zu vereinigen. Der Körper ist eine zusammengesetzte Substanz, die aus einfachen, unteilbaren Substanzen oder Monaden besteht; das Element des Körpers ist eine physische Monas (Atom): daher nennt Kant sein Thema „Physische Monadologie". Der Grundbegriff der Leibnizischen Metaphysik sind die Monaden, der Grundbegriff der Geometrie der Raum; jene sind unteilbar, dieser dagegen teilbar ins Unendliche. Wie können Monaden im Raum existieren? Wie läßt sich hier die Metaphysik mit der Geometrie vereinigen? Die Auflösung dieser Frage bezeichnet daher der Philosoph als «metaphysica cum geometria juncta» und seine physische Monadologie als die erste Probe ihrer Anwendung in der Naturphilosophie.[1]

Jede Monade ist eine Kraft, die als solche eine ihr eigene, ausschließende Wirkungssphäre beschreibt und dadurch einen bestimmten Raum erfüllt, unbeschadet ihrer Einfachheit. Zur Raumerfüllung gehört die Undurchdringlichkeit und das bestimmte Volumen. Ohne die Kraft der Repulsion keine Ausdehnung, keine Ausschließung, keine Undurchdringlichkeit; ohne die der Attraktion (der wechselseitigen Annäherung der Teile) kein begrenztes Volumen. Also ist nur durch die beständige Wechselwirkung der Repulsion und Attraktion in jedem Teil der Materie der raumerfüllende, d. h. physische Körper möglich.[2]

Diese Schrift enthält schon die Grundlage, worauf in der späteren kritischen Naturphilosophie Kants die „Dynamik" beruht: die Konstruktion der Materie als der gemeinsamen Leistung beider Grundkräfte der Repulsion und Attraktion.

3. Bewegung und Ruhe.

Ähnlich verhält es sich mit dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe"[3], worin einige der Grundbestimmungen entwickelt sind, auf denen später die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft in ihrer „Phoronomie" und „Mechanik" fußen. Neu ist weniger der Begriff der Bewegung, welchen Kant aufstellt und schon Descartes mit gleichen Beispielen gelehrt hatte, als die Folgerungen, welche er daraus zieht, um die herkömmlichen Begriffe der Ruhe und Trägheit zu entkräften. „Ich wage es", heißt es in der Vorbemerkung, „die Begriffe der Bewegung und Ruhe, im gleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu untersuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiß, daß diejenigen Herren, welche gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf der Zwangmühle des Wolfischen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, bei dem ersten Anblick die Mühe der Prüfung für unnötig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden." Er wünscht sich gleich im Eingange seiner Schrift solche Leser, welche die Cartesianische Forderung des gründlichen Zweifels erfüllen, für einen Augenblick alle Vorurteile aufgeben, alle erlernten Begriffe vergessen und den Weg zur Wahrheit ohne einen anderen Führer als die bloße gesunde Vernunft antreten können.[1]

[1] S. oben S. 61. Vgl. S. 131.
[2] Monadol. physica. Sect. I. Prop. I—III. V—VIII. Sect. II. Prop. X—XI.
[3] S. oben 7. Kap. S. 131.

Bewegung ist Ortsveränderung, und da der Ort eines Dinges nur aus seiner Lage und äußeren Beziehung zu seiner Umgebung einleuchtet, so besteht die Bewegung in der Veränderung der äußeren Beziehungen oder räumlichen Relationen des Körpers: sie ist daher durchaus **relativ**. Dasselbe gilt von der Ruhe. Daher kann ein Körper zugleich ruhend und bewegt sein, wenn er in Rücksicht auf gewisse Körper seinen Ort behält, während er denselben in Rücksicht auf andere wechselt. So ruht z. B. im Schiff die auf einem Tisch liegende Kugel in Rücksicht des Tisches und der Teile des Schiffsraumes, während sie mit dem Schiff stromabwärts treibt in der Richtung des Stromes, es sei von Morgen gegen Abend, und gleichzeitig in der entgegengesetzten Richtung an der Bewegung der Erde um ihre Achse und um die Sonne teilnimmt. Wird nun nicht genau unterschieden, in welchen Beziehungen die Ruhe und in welchen **anderen** die Bewegung stattfindet, so lassen sich die gleichzeitigen Zustände der Bewegung und Ruhe in demselben Körper nicht unterscheiden, und es entsteht eine völlige Verwirrung. Deshalb darf man den Ausdruck der Bewegung und Ruhe niemals im absoluten Verstande brauchen, sondern stets nur im relativen.

[1] Neuer Lehrbegriff usf. (A. A. Bd. 2. S. 16ff.)

Genau so hatte auch Descartes geurteilt und die definitive Bestimmung der Bewegung und Ruhe davon abhängig gemacht, ob ein Körper seinen Ort in Beziehung auf die ihm benachbarten Teile der Materie ändert oder nicht. Bewegung sei Ortsveränderung im Sinn der Ortsversetzung (Transport).[1]

Diesen Lehrbegriff, der den relativen Charakter der Bewegung und Ruhe aufzuheben scheint, verwirft Kant. Wenn ein Körper B sich einem andern A nähert, während dieser in derselben Nachbarschaft beharrt, so sagt man: B bewege sich gegen den Körper A, welcher ruht. Dies ist falsch. A ruht in Beziehung auf seine Umgebung, er ruht nicht in Beziehung auf B. Bewegung ist Ortsveränderung. Wenn also B seinen Ort in Beziehung auf A ändert, so ändert A eben dadurch auch seinen Ort in Beziehung auf B, d. h. er bewegt sich in dieser Hinsicht. Ruhe und Bewegung sind Relationen. Der Körper A bewegt sich, abgesehen von denjenigen Körpern, in Rücksicht auf welche er ruht. Jede Ortsveränderung ist, weil relativ, auch wechselseitig. Wenn B sich dem Körper A nähert, so ist die Annäherung wechselseitig, und A nähert sich dem Körper B mit demselben Grade der Bewegung. Daraus folgt: „1. Ein jeder Körper, in Ansehung dessen sich ein anderer bewegt, ist auch selber in Ansehung jenes in Bewegung, und es ist also unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen sollte, der in absoluter Ruhe ist. 2. Wirkung und Gegenwirkung ist in dem Stoße der Körper immer gleich."[2] Da der Bewegungs- und Ruhezustand eines jeden Körpers durchaus relativ ist, d. h. von andern Körpern abhängt, so kann weder von absoluter Ruhe noch von einer Trägheitskraft die Rede sein, vermöge deren jeder Körper in dem Zustande, worin er ist, beharren soll.

Dieser neue Lehrbegriff von der durchgängigen Relation der Bewegung und Ruhe wird uns später in den Konstruktionen der Phoronomie und die darauf gegründete Folgerung von der wechselseitigen Relation jeder Ortsveränderung als „Schlüssel zur Erläuterung der Gesetze des Stoßes" in der Mechanik wieder begegnen.[3]

---

[1] Vgl. Bd. 1. (4. Aufl.) Kap. 8. S. 341—345.
[2] Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. (A. A. Bd. 2. S. 18ff.)
[3] Ebendas. (S. 23ff.)

Zehntes Kapitel.

Kants naturgeschichtliche Forschungen. A. Die Kosmogonie.

I. Die Aufgabe der Kosmogonie.

Durch seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" ist Kant der Begründer der modernen Kosmogonie.[1] Der Plan dieses seines zweiten Jugendwerkes war gefaßt, als er das erste schrieb und hier in den Kraftbegriffen der bisherigen Metaphysik das Unvermögen zur Erklärung des Weltgebäudes nachwies.[2] Obwohl die Schrift erst 1755 erschien, ist sie früher entstanden als die kleinen Abhandlungen, welche der Philosoph ein Jahr vorher veröffentlicht hat, denn er gedenkt der Preisfrage über die Achsendrehung der Erde als eines Themas, welches er demnächst behandeln werde.[3] Eine ungünstige Fügung äußerer Umstände hat die Folge gehabt, daß dieses wichtigste und denkwürdigste der naturwissenschaftlichen Werke Kants in seiner Zeit so gut als unbekannt blieb, während heutzutage ihm keiner den Ruhm einer bahnbrechenden Geistestat streitig macht. (Der Verleger machte Fallit und sein Warenlager wurde in gerichtlichen Beschlag genommen.)

J. H. Lambert wußte nichts von seinem Vorgänger, als er seine „kosmologischen Briefe" herausgab (1761), worin er dieselbe Aufgabe in derselben Richtung zu lösen suchte; später führte ihre wissenschaftliche Übereinstimmung beide Männer zu einem freundschaftlichen Briefwechsel (1765—70). Noch vierzig Jahre nach dem Kantischen Werk hat Laplace in seiner berühmten «Exposition du système du monde» (1796) der Hauptsache nach dasselbe System mit denselben Gründen aufgestellt und weltkundig gemacht, ohne eine Ahnung von der Priorität des deutschen Philosophen. Mit Recht bezeichnet diese Erklärung Helmholtz in seinem Vortrage „Über die Entstehung des Planetensystems als die „Kant-La-

---

[1] S. oben 7. Kap. S. 131.
[2] Vgl. 9. Kap. S. 159—161.
[3] Allg. Naturgeschichte des Himmels usf. T. II. Hauptst. IV. (A. A. Bd. I. S. 287.)

placesche Hypothese". Kant selbst gab in einer etwas späteren metaphysischen Schrift einen kurzen Abriß von den Grundgedanken seines, wie es schien, fast verlorenen Werks, doch konnte er dadurch die Verbreitung desselben nur in geringem Maße fördern, denn wer hätte mitten unter den Beweisen vom Dasein Gottes eine solche Kosmogonie suchen sollen?[1]

1. Der mechanische Weltursprung.

Die Aufgabe, welche Kant sich stellte und als der erste zu lösen unternahm, folgte aus dem Entwicklungsgange der neuen Astronomie und hatte die Entdeckungen des Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton zu ihrer Voraussetzung: das heliozentrische Planetensystem, die Gesetze des Falls, der Planetenbewegung und der Gravitation. Die Verfassung des Weltgebäudes mußte erkannt sein, bevor die Frage nach seiner Entstehung aufgeworfen und der Versuch gemacht werden konnte, der mathematischen Astronomie die physische hinzuzufügen. Es handelte sich um die Entstehung des Weltsystems nicht im Sinn eines unmittelbaren göttlichen Schöpfungsaktes, sondern einer völlig naturgemäßen Entwicklung durch die Kräfte der Materie selbst, welche nach notwendigen Gesetzen aus dem Chaos dieses so geordnete und verfaßte Weltgebäude zu erzeugen imstande gewesen sind. Wenn nach den Grundsätzen Newtons die mechanische Verfassung des Systems der Weltkörper einleuchtete, so sollte jetzt nach eben diesen Grundsätzen auch „der mechanische Ursprung des ganzen Weltgebäudes" erklärt werden: eine Sache, welche Newton selbst für unmöglich gehalten, da er eine materielle Ursache, welche den Umlauf der Wandelsterne zu bewirken vermöge, in dem gegenwärtigen Weltsystem nirgends entdecken konnte. „Er behauptete, die unmittelbare Hand Gottes habe diese Anordnung ohne die Anwendung der Kräfte der Natur ausgerichtet." Hier fand unser Philosoph seine Aufgabe. Er wußte wohl, welchen Zweifeln von seiten der Wissenschaft und welchen Anklagen von seiten der Religion dieser Versuch einer mechanischen Kosmogonie begegnen werde, aber er war des Ungrundes beider gewiß und von den neuen Ideen, denen er Bahn brach, durchdrungen. „Ich sehe alle diese Schwierigkeiten wohl und werde

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (1763). Abt. II. Betrachtung 7: Kosmogonie. (A. A. Bd. II. S. 137.)

doch nicht kleinmütig. Ich empfinde die ganze Stärke der Hindernisse, die sich entgegensetzen, und verzage doch nicht. Ich habe auf eine geringe Vermutung eine gefährliche Reise gewagt und erblicke schon die Vorgebirge neuer Länder."[1]

Der Versuch einer mechanischen Erklärung nicht bloß der Verfassung, sondern auch der Entstehung des Weltalls war als solcher nicht neu. Im Altertum hatten die atomistischen Philosophen Leukipp und Demokrit, Epikur und Lucrez, in der neuen Zeit Descartes dieselbe Aufgabe sich gesetzt und zu lösen gesucht: jene im Widerspruch mit den Vorstellungen der Religion, dieser unbeschadet der Urwirksamkeit des göttlichen Willens.[2] Auch war in der atomistischen Lehre von der chaotischen Zerstreuung des Urstoffs, von dem Fall und der Abweichung der Atome, wie von der Entstehung kreisender Wirbelbewegungen mancherlei enthalten, was unser Philosoph seinen eigenen Ideen nicht unähnlich fand. Aber das Ziel wurde verfehlt und die Aufgabe blieb ungelöst. In der Lehre Epikurs regierte der Zufall die Weltbildung; bei Descartes sollte alles durch repulsive Kräfte, durch Druck und Stoß bewirkt werden, denn er verneinte die Schwere und kannte nicht die Attraktion und ihre Gesetze. So war es bisher unmöglich, aus der Materie und ihrer Kraft die notwendige und gesetzmäßige Entstehung der Welt herzuleiten. Erst jetzt nach den Erleuchtungen, welche von Newton ausgingen, ließ sich ohne Vermessenheit sagen: „Gebet mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! Das ist: Gebet mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll."[3]

2. Die systematische Weltverfassung.

Die „systematische Verfassung des Weltbaues" ist die zu erklärende Tatsache, der Erkenntnisgrund, woraus der gemeinsame, materielle, mechanische Ursprung der Weltkörper einleuchten soll. Die Verfassung unseres Planetensystems ist festgestellt, die Systeme höherer Sonnenwelten (Fixsterne und Nebelsterne) sind nach der Analogie der unsrigen zu beurteilen.

Unter der systematischen Verfassung unseres Weltgebäudes ver-

[1] Allg. Naturgesch. des Himmels usf. Vorrede. (A. A. Bd. I. S. 221.)

[2] Über Descartes' Kosmogonie vgl. dieses Werk Bd. I. (4. Aufl.) S. 113 bis 118, S. 203—212, S. 353—359.

[3] Allg. Naturgesch. usf. Vorr. (S. 230.)

steht Kant die Ordnung und den Zusammenhang der sechs ihm bekannten Planeten (Merkur, Venus, Erde, Mars, Jupiter und Saturn mit ihren Monden). Zwischen diesen Planeten herrscht eine durchgängige Gemeinschaft in Ansehung 1. des Zentralkörpers, den sie in elliptischen Bahnen umkreisen, 2. der rechtläufigen Richtung sowohl ihres Umlaufs als auch ihrer Rotation, 3. der Fläche, in welcher diese Umläufe stattfinden, und die von der verlängerten Äquatorialebene des Zentralkörpers nur wenig abweicht. Je weiter die Planeten von ihrem gemeinsamen Mittelpunkte entfernt sind, um so geringer wird ihre Geschwindigkeit, um so größer ihre Exzentrizität, um so geringer ist ihre Dichtigkeit, um so größer Masse und Volumen. Es läßt sich annehmen, daß jenseits des Saturns und der vermutlich noch höheren Wandelsterne die Exzentrizität der Bahnen dergestalt wächst, daß zuletzt der Lauf der Planeten in den der *Kometen* übergeht und auf diese Weise die Kluft zwischen beiden vermittelt wird. Diese Analogien sowohl ihrer Übereinstimmung als auch ihrer stufenmäßigen, den Entfernungen vom Zentralkörper proportionalen Verschiedenheit lassen uns den systematischen Charakter der Planetenwelt erkennen. Aus der Einheit ihres Systems erhellt die Einheit ihres Ursprungs. Nun ist der gemeinsame Ursprung noch nicht der materielle und mechanische; dieser Ursprung könnte auch der göttliche Wille sein. Aber wir haben ein System vor uns, worin es Abweichungen von der Übereinstimmung und Ausnahmen von der Regel gibt: diese Erscheinungen insgesamt werden sich durch das Zusammenwirken vieler materieller Ursachen, wobei auch wechselseitige Störungen eintreten müssen, zutreffender und zwangloser erklären lassen, als durch die unmittelbare Wirksamkeit göttlicher Wahl und Absichten.[1]

Indessen scheint in einem wesentlichen Punkt die systematische Verfassung unseres Weltbaues der Annahme seiner mechanischen Erzeugung zu widerstreiten, ja dieselbe unmöglich zu machen. Die Umläufe der Planeten sind aus den Wirkungen zweier Kräfte zusammengesetzt: der Zentripetal- und Zentrifugalkraft, „der Gravität und der schießenden Kraft". Jene folgt aus der Anziehung des Zentralkörpers. Woher kommt diese? Woher der seitliche, den Planeten mitgeteilte Stoß, der den senkrechten Fall verhindert

[1] Allgem. Naturgesch. T. I. Einleitung. (A. A. Bd. I. S. 243—246.) T. II. 1. Hauptst. (S. 262—269.) 8. Hauptst. (S. 331—347.)

und in die kreisende Bahn des Umschwungs verwandelt? Um diese Schwungkraft auf natürlichem Wege zu erklären, fehlt die materielle Ursache, weil die Materie fehlt. Unsere Himmelsräume sind leer oder mit so dünnem Stoffe erfüllt, daß sich hier keine Quelle entdeckt, woraus jene Kräfte entspringen könnten. So sah Newton die Sache und darum erkannte er im Schwunge der Planeten die Grenze, „welche die Natur und den Finger Gottes, den Lauf der eingeführten Gesetze der ersteren und den Wink des letzteren voneinander scheidet". Es zeigte sich ihm kein anderer Ausweg, als „diese für einen Philosophen betrübte Entschließung".[1]

Den Weg der Lösung entdeckt Kant. Er findet mit Newton, daß zur Mitteilung der Schwungkräfte, d. h. zur Erzeugung der Planeten und ihrer Umläufe eine Quelle von Stoff vorhanden sein müsse, welcher in dem gegenwärtigen Zustande unseres Weltsystems fehlt, aber er faßt darum nicht jene „betrübte Entschließung". Unsere Himmelsräume sind (an einem solchen Stoff) leer: sie sind es geworden, sie waren es nicht von jeher; es gab einen Zustand, worin die Materie noch kein Kosmos war, sondern ein Chaos, ein völlig gestaltloser, dunstförmiger Urstoff, welcher sich durch die ganze Weite des Weltgebäudes erstreckte und aus dem kraft der Anziehung und Abstoßung nach rein mechanischen Gesetzen kosmische Sondermassen, zentrale und peripherische Körper, Planeten und Kometen, Ringe und Monde sich entwickelt haben.

II. Die mechanische Weltentstehung.

1. Der Anfang der Weltbildung.

Im Urzustande, der aller Weltbildung vorausgeht, ist der Stoff in äußerster Disgregation durch den Raum zerstreut und verbreitet. In diesem kosmischen Nebel besteht das *Chaos*. Die Elemente des Grundstoffs sind nur durch ihre größere oder geringere Dichtigkeit unterschieden, ihre allein wirksamen Kräfte sind die der Zurückstoßung und Anziehung. Je dichter die Elemente sind, um so weniger zerstreut, um so gesammelter und gedrängter ist ihr räumliches Dasein, um so größer ihr räumlicher Abstand voneinander. Diese Sammelpunkte müssen sogleich *Mittelpunkte* werden, die von allen Seiten her die leichteren Elemente anziehen. Dadurch wächst ihre Masse, dadurch die Größe ihrer Anziehungs-

[1] Ebendas. (Bd. I. S. 338.)

kraft. So entstehen „verschiedene Klumpen", die den chaotisch zerstreuten Stoff sammeln und das Material bilden, woraus die zentralen Weltkörper hervorgehen. Hier ist der Anfang der Weltbildung. Wäre die Anziehung die einzig wirksame Kraft, so würde mit dem erreichten Gleichgewicht jener Massen die Ruhe eintreten und der Anfang der Weltbildung wäre zugleich deren Ende. Aber die entgegenwirkende Kraft der Zurückstoßung läßt die Elemente nicht zur Ruhe kommen. Durch den Streit dieser beiden Kräfte wird „das dauerhafte Leben der Natur" erzeugt und erhalten.[1]

2. Die Entstehung der Sonne.

Sehen wir nun, wie von einem dieser Gravitationszentra aus der Gang der Weltbildung gesetzmäßig fortschreitet. Die leichteren Elemente senken sich gegen die schweren, die kleineren Massen gegen die größere, welche dadurch vermehrt wird. Je größer die Masse, um so größer ihre Anziehungskraft. Die Senkung geschieht in der Linie und Richtung des Falls. Dieser Bewegung widerstrebt die Kraft der Zurückstoßung, die jeder Teil der Materie auf die benachbarten ausübt und von ihnen erleidet. Dadurch werden die Vertikalbewegungen modifiziert, seitlich abgelenkt und in Wirbelbewegungen verwandelt, die sich wechselseitig durchkreuzen und stören, aber ebenso notwendig ihren Streit auszugleichen bestrebt sind und ihre Bewegungen so lange einschränken, bis sie den Zustand der kleinsten Wechselwirkung erreicht haben und alle in derselben Richtung in horizontalen Linien, d. h. in parallelen Zirkeln die Achse des Zentralkörpers umkreisen. Dieser wird ein rotierender Ball, in welchem sich schwerere und leichtere Massen anhäufen, und der sich zuletzt in eine flammende Kugel verwandelt; die Hitze, welche aus der Reibung der rotierenden Massen hervorgeht, erzeugt das Feuer; die leichteren Elemente, welche fortwährend zuströmen, nähren und erhalten dasselbe: so entsteht die Sonne, welche die Welt um sich her erwärmt und erleuchtet.[2]

3. Die Entstehung der Planeten und Kometen.

Soweit die Wirkungssphäre des Zentralkörpers reicht, werden die darin begriffenen Stoffe von dessen Anziehungskraft dergestalt beherrscht, daß sie entweder seine Masse durch ihren Fall vermehren oder in freien (parallelen) Zirkelläufen in derselben Richtung umkreisen müssen. Ist die Kraft des Schwunges geringer als die der Senkung, wie bei der größten Anzahl der zerstreuten Elemente des Grundstoffs, so folgt deren Fall; sind die beiden Kräfte einander gleich, so folgt der Umlauf. Diese Umläufe verlangen nicht bloß die gemeinsame Achse, sondern den gemeinsamen Mittelpunkt; nun ist unter den Parallelkreisen der Äquator der einzige, der durch den Mittelpunkt geht: daher müssen jene peripherischen Massen ihre Zirkelläufe in der verlängerten Äquatorialebene des Zentralkörpers zu beschreiben suchen und sich deshalb nach den Gegenden des Weltraums drängen, welche von beiden Seiten die bezeichnete Fläche so nah als möglich einschließen und den Zentralkörper gleichsam gürtel- oder ringförmig umgeben. Wir sehen nicht mehr ein gestaltloses Chaos vor uns, sondern eine rotierende Zentralmasse, um deren mittlere Zone sich nach Art einer Scheibe oder eines Ringes peripherische Massen gehäuft und gelagert haben, die das gemeinsame Zentrum in derselben Richtung umkreisen.

Innerhalb dieser Rotationssphären bilden sich nun nach denselben Gesetzen, die den gemeinsamen Zentralkörper erzeugt haben, neue Gravitationszentra, welche den schwebenden Grundstoff, so weit ihre Kraft reicht, von allen Seiten anziehen und sammeln. So entstehen besondere Weltkörper, die denselben Mittelpunkt umkreisen: die Planeten. Jetzt hat es keinen Sinn mehr zu fragen: woher nehmen die Planeten jene Kräfte, die ihren Umschwung um die Sonne wie um ihre eigene Achse hervorbringen? Die Antwort heißt: sie brauchen Kräfte dieser Art nicht erst zu empfangen, sie bringen sie mit auf die Welt, sie sind schon in ihrem Ursprunge gegeben und gleichsam ihr Apriori, denn diese neuen Weltkörper entstehen aus Elementen, welche eine solche kreisende Bewegung schon haben und sie nun im Umlauf wie in der Rotation des Planeten fortsetzen.

Man kann auch nicht mehr fragen: wie kommt es, daß die Planeten mit ihren Umläufen auf eine gemeinsame Fläche bezogen sind? Ist doch die Zone des Weltraums, deren Mitte jene gemeinsame Fläche ausmacht, ihre Heimat und Geburtsstätte. So löst sich das bisherige Rätsel aus dem gemeinsamen, materiellen und mechanischen Ursprunge der planetarischen Weltkörper, und es

[1] Ebendas. T. II. 1. Hauptst. (Bd. I. S. 263ff.)

[2] Ebendas. S. 268ff. 7. Hauptst. (Bd. I. S. 356—322.) Zugabe. (S. 323—331.)

bedarf nicht mehr des wundertätigen Eingriffs durch die Hand Gottes. Diese Erklärungsart hat der Philosoph als einen Charakterzug seines Systems ausdrücklich hervorgehoben: „Die Bildung der Planeten in diesem System hat vor einem jeden möglichen Lehrbegriffe dieses voraus, daß der Ursprung der Massen zugleich den Ursprung der Bewegungen und die Stellung der Kreise in eben demselben Zeitpunkte vorstellt". „Die Planeten bilden sich aus Teilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Zirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen in eben dem Grade nach eben derselben Richtung fortsetzen."[1]

Die Form der Planetenbahnen sind nicht genaue Zirkel, sondern Ellipsen von geringer und verschiedener Exzentrizität; die gemeinsame Fläche, in der diese Umläufe beschrieben werden, ist nicht genau die Äquatorialebene der Sonne, sondern durchschneidet dieselbe und weicht von ihr nach beiden Seiten um einige Grade ab (Ekliptik); auch fallen die Planetenbahnen nicht genau in dieselbe Fläche, sondern sind etwas gegeneinander geneigt: die Achse der Planeten steht auf ihrer Bahn nicht senkrecht, sondern schief, daher ihr Äquator nicht mit der Ekliptik zusammenfällt, sondern dieselbe in einem kleineren oder größeren Winkel schneidet (Schiefe der Ekliptik). Alle diese Abweichungen lassen sich füglich nicht aus Zwecken, wohl aber zur Genüge aus mechanischen Ursachen erklären, welche teils im Ursprunge, teils in der Entwicklungsgeschichte der Planeten enthalten sind. Aus der örtlichen Lagerung und Häufung jener peripherischen Massen, welche die Kerne zur Planetenbildung in sich schließen, erklärt sich die Lage der Ekliptik, d. h. die Abweichung der planetarischen Umlaufsebene von der Äquatorialebene der Sonne. Die Stoffe, aus denen der Planet sich zusammensetzt, kommen aus verschiedenen Höhen oder Entfernungen vom Zentralkörper, also mit verschiedener Geschwindigkeit, wodurch das Gleichgewicht der Zentral- und Schwungkraft gestört, also eine ungleichförmige Geschwindigkeit des Umlaufs, d. h. die Exzentrizität der Bahn, herbeigeführt wird. Da nun die Zentralkraft um so schwächer wirkt, je weiter von deren Mittelpunkt die angezogenen Körper abstehen, so muß die Exzentrizität

[1] Ebendas. T. II. 1. Hauptst. (S. 268.) Vgl. 4. Hauptst. (S. 283 ff.)

der Planetenbahnen mit den Entfernungen von der Sonne zunehmen und umgekehrt. Indessen sind die Bahnen des Merkur und Mars am meisten exzentrisch. Die erste dieser Ausnahmen will Kant aus der Nachbarschaft der Sonne und den Folgen ihrer Achsenrotation, die zweite aus der Nachbarschaft des Jupiter und den Folgen seiner Anziehung erklären. Die Vielheit der Umstände, die an jeglicher Naturbeschaffenheit teilnehmen, gestatten keine abgemessene Regelmäßigkeit.[1]

Jenseits der Planeten wird mit den zunehmenden Entfernungen von der Sonne die Wirkung der Zentralkraft so schwach und die Elemente des Grundstoffs, woraus sich neue Weltkörper bilden, so dünn und leicht, daß hier die Dunstkugeln der Kometen entstehen, welche sich durch die Richtung, die Bahn und die Exzentrizität ihrer Umläufe von den Planeten unterscheiden und nicht mehr jene Regelmäßigkeit haben, die aus den gemeinsamen Bedingungen der letzteren folgte und ihren gemeinsamen Charakter bezeichnete.[2]

Es ist einleuchtend, daß die Teile des Urstoffs, je dichter und schwerer sie sind, um so tiefer gegen den Zentralkörper vordringen und in um so größerer Nähe von demselben ihre Umläufe beginnen: daher müssen die Dichtigkeiten der Planeten sich umgekehrt verhalten, wie ihre Höhen oder Entfernungen. Es ist eben so einleuchtend, daß die Attraktionssphäre der Planeten durch die der Sonne eingeschränkt wird und zwar um so mächtiger, je näher sie derselben stehen. Von der Weite der Attraktionssphäre, die der Planet beherrscht, ist die Größe seiner Masse und seines Volumens abhängig: daher gilt der Satz, daß, je größer die Entfernungen von der Sonne, um so größer Masse und Rauminhalt der Planeten sind. Daher sind Jupiter und Saturn größer als die unteren Planeten; doch ist der Jupiter größer als der Saturn, und der Mars kleiner als die Erde: diese Ausnahme folgt aus eben demselben Grund als die Regel, denn die Attraktionssphären werden in verschiedenen Graden nicht bloß durch die des gemeinsamen Zentralkörpers eingeschränkt, sondern beschränken sich auch gegenseitig.[3]

[1] Ebendas. T. II. 1. Hauptst. (S. 264 f.) 3. Hauptst. (S. 280—383.)
[2] Ebendas. T. II. 3. Hauptst. (S. 279 und 281—283.)
[3] Ebendas. T. II. 2. Hauptst.

Es wäre unrichtig, aus dem obigen Verhältnis der Dichtigkeiten zu schließen, daß der Zentralkörper der dichteste sein müsse. Vielmehr sind in ihm alle Materien gehäuft, die der Zentralkraft keinen Widerstand leisten konnten. Daher finden sich hier die Stoffe aller Art zusammen, während sie nach ihrer Dichtigkeit an die Planeten verhältnismäßig (nach ihrer Entfernung von der Sonne) verteilt sind. Die Erde ist viermal dichter als die Sonne. Und die Dichtigkeiten sämtlicher Planeten müssen ungefähr der des Sonnenkörpers gleichkommen, wenn alle Weltkörper aus demselben Urstoff gebildet sind. Nun findet nach Buffons Rechnung ein solches Verhältnis (640:650) in der Tat statt. Diese Analogie bezeugt den gemeinsamen materiellen Ursprung der Sonne und Planeten: „sie ist genug", sagt Kant mit triumphierender Befriedigung, „um die gegenwärtige Theorie von der mechanischen Bildung der Himmelskörper über die Wahrscheinlichkeit der Hypothese zu einer förmlichen Gewißheit zu erheben".[1]

4. Entstehung der Monde und Ringe.

Der Ursprung der Monde ist dem der Planeten völlig analog: sie entstehen in der Wirkungssphäre der letzteren aus Massen, die von der Zentralkraft beherrscht werden, aber durch die Schwungkraft, welche sie erlangt haben, die Bewegung des Falls in die des Umlaufs verwandeln. Natürlich muß das Gebiet der planetarischen Attraktion weit und umfassend genug sein, um so viel Stoff und Spielraum zu besitzen, als zur Bildung der Monde erforderlich ist: daher die großen Planeten allein, wie Jupiter und Saturn, eine Mehrzahl von Trabanten haben, während unter den kleineren nur die Erde von einem Monde begleitet wird und bloß von einem einzigen.[2]

Die Geburtsstätte der Planeten, wie der Monde, sind die peripherischen, um die mittlere Zone des Zentralkörpers ringförmig angehäuften Massen. Einen solchen Ring, gleich einem Denkmal aus der Urgeschichte der Weltkörper, zeigt in unserem Planetensystem noch der Saturn. Die Erscheinung desselben gehört unter die Tatsachen, welche die Richtigkeit der Kantischen Kosmogonie bezeugen. Sie gilt als eine der seltsamsten und ist eine der begreiflichsten: „Ich getraue es mir zu behaupten", sagt Kant, „daß in der ganzen Natur nur wenig Dinge auf einen so begreiflichen Ursprung können gebracht werden, als diese Besonderheit des Himmels aus dem rohen Zustand der ersten Bildung sich entwickeln läßt". Es bedarf nur der Vorstellung einer rotierenden Dunstkugel, um die mechanischen Ursachen zu verstehen, die jene Erscheinung erzeugt, d. h. die Dunstmassen, welche sich von der Oberfläche des Planeten erhoben, in einen Ring umgestaltet haben, der nun in konzentrischen Zirkelläufen seinen Zentralkörper beständig umschwebt. Dieser Ring ist ein Geschöpf des Planeten, aus der Atmosphäre desselben kraft der Rotation entstanden. Mit der Geschwindigkeit des Umschwungs wächst die Schwungkraft der atmosphärischen Teile; in der Äquatorialebene des Zentralkörpers ist ihr Umlauf notwendig der schnellste: hier erreichen die aufsteigenden Dunstmassen eine solche Höhe und Schwungkraft, daß sie nicht mehr an den Leib des Planeten gefesselt bleiben, sondern sich losreißen und denselben in freien Zirkelläufen umkreisen. So wird aus der atmosphärischen Dunstkugel eine Scheibe und aus dieser ein Ring, da von beiden Hemisphären die Dunstmassen ihr zustreben und sie umlagern.[1]

5. Sonne, Mond und Erde.

Nicht bloß die Entstehung, auch die Bildungsgeschichte der Weltkörper geschieht auf analoge Weise. Ihr gemeinsamer Urzustand ist der durch den Weltraum chaotisch zerstreute, dunstförmig ausgebreitete Stoff; dieser kosmische Nebel braucht bei seiner äußersten Disgregation einen Vorrat gebundener Wärme; bei dem Übergange in dichtere Zustände, der mit der Wirksamkeit der chemischen und mechanischen Attraktion eintritt, muß Wärme frei werden und zwar in Mengen, welche der Größe der Massen proportional sind. Daher ist mit dem Anfange der Weltbildung eine ungeheure Wärmeentwicklung notwendig verbunden, und zwar muß der Zentralkörper, weil er die größte Masse ausmacht, allemal auch die größte Hitze haben und erzeugen, d. h. er muß eine Sonne werden.

Der Anfangszustand der beginnenden Weltkörper kann demnach kein anderer sein als der feuerflüssige, sie sind auf ihrer ersten

[1] Ebendas. T. II. 2. Hauptst.
[2] Allg. Naturgesch. T. II. 4. Hauptst.

[1] Ebendas. T. II. 5. Hauptst.

Bildungsstufe brennende Dunstkugeln, die infolge zunehmender Verdichtung Wärme ausstrahlen, dadurch ihre Oberfläche allmählich abkühlen, in den tropfbar flüssigen Zustand verwandeln und zuletzt fest machen. So muß man sich die Erde auf einer weiteren Bildungsstufe als „ein im Wasser aufgelöstes Chaos" vorstellen, als einen „Urschlamm", wie die Alten sagten, von dem die obere Atmosphäre noch nicht geschieden war. Es gab damals nur eine unterirdische Atmosphäre, elastische Dünste im Innern der Erde, deren Ausbrüche die Oberfläche umgestaltet und die Unebenheiten derselben erzeugt haben; die Ursachen unserer Urgebirge waren solche „atmosphärische Eruptionen", wie Kant sie nennt, die sich durch den Umfang, die Beschaffenheit und Gestaltungsart der Massen, die sie gehoben haben, von den späteren vulkanischen unterscheiden. Und der Bildungsgeschichte der Erdoberfläche sei die der Mondoberfläche analog. Daher bestreitet unser Philosoph auch den vulkanischen Ursprung der Mondgebirge, als bei Gelegenheit einer Entdeckung Herschels diese Frage von neuem zur Sprache kam. Wir haben den kleinen Aufsatz „Über die Vulkane im Monde" hier in den Gang unserer Darstellung eingefügt, weil er die Kantische Kosmogonie ergänzt und „in Ansehung derselben von Erheblichkeit ist", obwohl er ein Menschenalter später erschien.[1]

Ein Ausspruch Lichtenbergs veranlaßte Kant zu seiner letzten naturwissenschaftlichen Schrift: „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung" (1794). Der göttingische Physiker hatte gesagt: „Der Mond sollte zwar nicht auf die Witterung Einfluß haben, er hat aber doch darauf Einfluß". Diesen Satz nahm der Philosoph als eine Antinomie, welche er ausführte und dann so aufzulösen suchte, daß jener Einfluß kein direkter, wohl aber ein indirekter sein könne, indem der Mond kraft seiner Anziehung die „imponderable Materie" bewege, welche unsere Atmosphäre bedecke und durch ihre Vermischung mit oder Trennung von derselben die Elastizität und dadurch mittelbar auch das Gewicht der Luft zu ändern vermöge.[2]

[1] Über die Vulkane im Monde. 1785. (Hartensteinausgabe 1839. Bd. IX. S. 107—117.) In dem Bande der Akademieausgabe, welcher diese Schrift enthalten müßte (Bd. 4) befindet sich sonderbarerweise diese Schrift nicht. Vgl. den Anhang zu diesem Bande.

[2] Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. (Hartenstein 1839. Bd. IX. S. 119—128.)

6. Fixsterne und Nebelsterne.

In unserer Planetenwelt sind Jupiter und Saturn mit ihren Trabanten gleichsam Sonnensysteme im Kleinen; die Planeten, Monde und Kometen sind Glieder eines Systems, dessen Zentralkörper unsere Sonne ist; diese selbst aber ist auch nur Glied einer höheren nach denselben Gesetzen entstandenen und geordneten Sternenwelt. Wir müssen uns ein System von Himmelskörpern vorstellen, worin jedes Glied eine Sonnenwelt ausmacht, alle durch ungeheure Entfernungen geschieden, aber auf einen gemeinsamen Mittelpunkt und eine gemeinsame Fläche bezogen: ein unendlich vergrößertes Planetensystem, dessen Glieder „Sonnen der oberen Welt" und „Wandelsterne einer höheren Weltordnung" sind. Da wir uns in derselben Fläche befinden, um welche diese höheren Weltkörper sich gehäuft und gruppiert haben, so muß von unserem kosmischen Standpunkt, d. h. von dem unseres Sonnensystems aus jene Sternenwelt als eine lichte, von einem weißen Schimmer erhellte Zone der Himmelskugel in der Richtung eines größten Kreises erscheinen: so erklärt sich das Phänomen der **Milchstraße**, die sich zu den Fixsternen verhält, wie der Tierkreis zu den Planeten. Schon der Engländer Wright hatte aus diesem Phänomen die Beziehung der Fixsterne auf einen gemeinsamen Plan und daraus die systematische Verfassung derselben erkannt; Bradley wollte eine fortrückende Bewegung dieser sogenannten Fixsterne beobachtet haben, und Kant vermutete aus Gründen der Lage im Sirius ihren gemeinsamen Zentralkörper. Die Fortrückung geschieht für unser Auge so unmerklich, daß sie bei dem Sirius, einem der nächsten Fixsterne, nach Huygens' Berechnung binnen 4000 Jahren nur einen Grad ausmacht.[1]

Setzen wir nun, daß es Systeme von Gestirnen gibt, die von dem der Milchstraße so weit entfernt sind, als diese von der Sonne, so werden uns diese Sternenwelten nicht mehr als helle Zone, sondern nur noch als kleine, schwach erleuchtete, elliptisch geformte Räumchen erscheinen können: so erklärt sich das Phänomen der **Nebelsterne**. Unser Planetensystem ist eine Welt, worin die Größe der Erde wie ein Sandkorn verschwindet; die Milchstraße ist eine Welt von Welten; die Nebelsterne zeigen, daß es solcher Welten

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels usf. T. I. Vgl. T. II. 7. Hauptst. A. A. Bd. 1. S. 261 ff. S. 309 Anm.)

viele gibt. Hier eröffnet sich der Blick in das unendliche Feld der Schöpfung, in einen Abgrund wahrer Unermeßlichkeit, deren Größe zu fassen wir unvermögend sind. Aber die erhabene Vorstellung, die wir von dem Weltall gewinnen, liegt nicht bloß in der unermeßlichen Zahl, Größe und Entfernung der Massen, sondern vor allem darin, daß sie als die fortschreitenden Glieder eines und desselben Systems erscheinen, welches nach denselben notwendigen Gesetzen sich aus dem Chaos entwickelt.[1]

7. Weltentstehung und Weltuntergang.

Die Weltbildung gehört zur Schöpfung; sie ist nicht das Werk eines Augenblicks, sondern einer völlig naturgemäßen Entwicklung und Geschichte, die ihren zeitlichen Anfang hat, von einem Mittelpunkte aus beginnt und stetig in ungeheuren Zeiträumen fortschreitet, aber nie fertig sein und darum nie aufhören wird, denn der Raum, den sie beleben, wie das Chaos, das sie gestalten und ordnen soll, ist unermeßlich, darum auch die Zeit unbegrenzt, worin diese Ausbildung stattfindet. Als Weltbildung (die den Stoff voraussetzt) ist die Schöpfung Naturgeschichte, welche zeitlich fortschreitet, darum auch zeitlich beginnt, aber nicht endet. Diese Lehre von „der sukzessiven Vollendung der Schöpfung" bezeichnet der Philosoph selbst als den erhabensten Teil seiner Theorie. Die gleichzeitigen Zustände der Weltkörper werden demnach sehr verschiedene Entwicklungsstufen in der Ausbildung des Kosmos darstellen, und das unermeßliche Chaos, das erst zum geringsten Teile überwunden ist, birgt noch in seinem Schoße den Samen zahlloser künftiger Welten, denn eine Welt und eine Milchstraße von Welten verhält sich zur unendlichen Schöpfung, wie eine Blume oder ein Insekt zur Erde.

Die Weltentwicklung im großen und ganzen ist von endloser Dauer, nicht der Bestand der einzelnen Weltkörper und Systeme. Wie sie entstanden sind, so müssen sie wieder untergehen und in das Chaos zurückkehren, aus dem sie hervorgingen. Die Umlaufsgeschwindigkeit der Wandelsterne wird mit der Zeit ermatten; von der Zentralkraft überwältigt, werden sie in die Sonne herabstürzen, die nächsten zuerst, und am Ende wird das ganze Planetengebäude in dem ungeheuren Weltbrande zerstört werden, worin

[1] Ebendas. T. I. (S. 267—269.)

zuletzt die Sonne sich selbst verzehrt. Es wird ein Zeitpunkt kommen, wo diese Erde, diese Planeten nicht mehr sind und die Sonne erloschen ist. Aber wie die Entstehung, ist auch der Untergang der Weltkörper weder plötzlich noch gleichzeitig; während alte Welten in der Nähe des Zentralkörpers einstürzen, erzeugen sich neue aus dem Chaos jenseits der kosmischen Systeme, und so befindet sich die Weltbildung zwischen den Ruinen der zerstörten und dem Chaos der noch unentwickelten Natur.

Die Vergänglichkeit ist das notwendige Schicksal aller endlichen Dinge, keines ist davon ausgenommen: dem Zusammensturz der Planetenwelt wird der Untergang auch der Fixsterne folgen. Aber das Chaos ist der Samen des Kosmos; daher ist die Rückkehr in dasselbe keineswegs Vernichtung, sondern Welterneuerung von Grund aus, und so erhält sich im großen und ganzen die Weltentwicklung in ewiger Dauer, indem gleichzeitig alte, ausgebildete und ausgelebte Welten in das Chaos zurückfallen und neue daraus hervorgehen. In dieser großartigen Anschauung finden jene kosmogonischen Ideen der alten Philosophen von der Sukzession zahlloser Welten und dem unaufhörlichen Wechsel zwischen dem Untergange der Welt und ihrer Wiedergeburt eine gewisse Bestätigung. Die Natur gleicht wirklich „dem Phönix, der sich nur darum verbrennt, um aus seiner Asche wiederum verjüngt aufzuleben".[1]

III. Die Grenzen der mechanischen Kosmogonie.

1. Mechanismus und Organismus.

Die Aufgabe einer rein mechanischen Welterklärung scheint vermessener, als sie ist; nur muß man dieselbe in ihren gehörigen Grenzen halten und die Schranken beachten, welche nicht zu überschreiten sind. Wo es sich bloß um mechanische Erzeugungen handelt, wie die Entstehung, Bildung und Bewegung der Weltkörper, folgt alles einfach genug aus der Natur des Stoffs und der Wirksamkeit der ihm inwohnenden Kräfte. „Denn wenn Materie vorhanden ist, welche mit einer wesentlichen Attraktionskraft begabt ist, so ist es nicht schwer, diejenigen Ursachen zu bestimmen, die zu der Einrichtung des Weltsystems, im großen betrachtet, haben beitragen können. Man weiß, was dazu gehört,

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels usf. T. II. 7. Hauptst.

daß ein Körper eine kugelrunde Figur erlangen, man begreift, was erfordert wird, daß freischwebende Kugeln eine kreisförmige Bewegung um den Mittelpunkt anstellen, gegen den sie gezogen werden. Die Stellung der Kreise gegeneinander, die Übereinstimmung der Richtung, die Exzentrizität, alles kann auf die einfachsten mechanischen Ursachen gebracht werden, und man darf mit Zuversicht hoffen, sie zu entdecken, weil sie auf die leichtesten und deutlichsten Gründe gesetzt werden können."

Dagegen ist die innere Beschaffenheit der organischen Körper, auch der niedrigsten, viel zu unbekannt und zu kompliziert, um die mechanische Erklärungsweise eben so leicht und erfolgreich auf sie anzuwenden. Hier ist die in der Natur selbst gelegene Grenze, welche zu überschreiten vermessen und unvorsichtig wäre. „Ist man imstande zu sagen: gebt mir Materie, ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne?" „Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: daß eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krautes oder einer Raupe aus mechanischen Gründen deutlich und vollständig kund werden wird."[1] Wir erkennen den kritischen Denker, der zwar die Möglichkeit einer mechanischen Entstehung der organischen Körper nicht ausdrücklich verneint, aber die mechanische Erklärung derselben für so schwierig, ja unmöglich erachtet, daß er dieser Erklärungsart hier eine Grenze setzt und unverkennbar auf den Gebrauch der Zweckbegriffe hinweist.

2. Die Gestirne und ihre Bewohner.

Die Organismen sind die Bewohner der Weltkörper, welche erst nach ihrer völligen mechanischen Ausbildung einen solchen Zustand der Fruchtbarkeit und Bewohnbarkeit erreichen, daß sie organische Körper erzeugen und erhalten können. Die Beschaffenheit der letzteren, die leibliche und psychische, ist durch die ihres kosmischen Wohnortes bedingt. Die Menschen sind Kinder der Erde. Wie verschieden Geist und Materie, die Kraft des Denkens und die der Bewegung auch sein mögen, so ist es doch gewiß, daß

[1] Allg. Naturgesch. des Himmels usf. Vorrede. (A. A. Bd. 1. S. 230.)

die alleinige Quelle aller unserer Vorstellungen und Begriffe die Eindrücke sind, die das Universum durch unseren Körper in unserer Seele erregt, daß demnach von der Beschaffenheit dieses Körpers unsere Vorstellungs- und Denkkraft völlig abhängt.[1] So wenig die einzelnen Weltkörper die Zwecke der Schöpfung sind, so wenig sind es deren Bewohner; sonst wäre jeder unbewohnte Weltkörper ein verfehlter Schöpfungszweck und jeder untergegangene ein verlorener. Wenn sich die Menschen für die Endzwecke der Schöpfung halten, so ist diese Einbildung ein Vorurteil, welches im Anblicke des Weltalls verschwindet. „Die Unendlichkeit der Schöpfung faßt alle Naturen, die ihr überschwenglicher Reichtum hervorbringt, mit gleicher Notwendigkeit in sich. Von der erhabensten Klasse unter den denkenden Wesen bis zum verachtetsten Insekt ist ihr kein Geschöpf gleichgültig, und es kann keines fehlen, ohne daß die Schönheit des Ganzen, welche in dem Zusammenhang besteht, dadurch unterbrochen würde."[2]

„Die Bewohner der Weltkörper sind deren Geschöpfe und in ihrer Beschaffenheit denselben analog: darum entspricht der Stufenfolge der Planeten die ihrer Bewohner. Je dichter die Stoffe sind, woraus der Weltkörper besteht, um so gröber die Organisationen, um so träger die Denkkraft, mächtiger die Begierden, trüber und unklarer die Vorstellungen, zahlreicher die Irrtümer und Laster. Da nun die Planeten um so dichter sind, je näher sie der Sonne stehen, so muß die körperliche wie geistige Organisation der Planetenbewohner vom Merkur bis zum Saturn in einer richtigen Gradfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne an Vollkommenheit wachsen und fortschreiten." Diese Regel findet Kant durch die Natur der oberen Planeten, die Zahl ihrer Monde, die Schnelligkeit ihrer Rotation und die Leichtigkeit ihrer Stoffe dergestalt bestätigt, „daß sie beinahe den Anspruch auf eine völlige Überzeugung machen sollte".[3]

Da aber die mechanische Erklärungsweise überhaupt nicht imstande sein soll, das Wesen der Organisation zu ergründen, so liegt diese ganze Theorie von der Stufenfolge der Planetenbewohner und der geistigen Vollkommenheit der Bevölkerung des

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels. 3. Teil. (A. A. Bd. 1. S. 354.
[2] Ebendas. 3. Teil. (S. 351 ff.)
[3] Ebendas. 3. Teil. (S. 355 ff.)

Saturn nicht mehr innerhalb der Grenzen einer mechanischen Kosmogonie. Nachdem der Philosoph noch eben die völlige Abhängigkeit des Geistes von der körperlichen Organisation und dieser von der Beschaffenheit des Planeten behauptet hatte, blieb ihm eigentlich kein Raum mehr für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und deren Aussichten ins Jenseits. Doch verlockte ihn seine Idee von den planetarischen Entwicklungsstufen zu einem solchen Fernblick auf den Jupiter und Saturn: „Sollte die unsterbliche Seele wohl in der ganzen Unendlichkeit ihrer künftigen Dauer, die das Grab selber nicht unterbricht, sondern nur verändert, an diesen Punkt des Weltraums, an unsere Erde jederzeit geheftet bleiben? Sollte sie niemals von den übrigen Wundern der Schöpfung eines näheren Anschauens teilhaftig werden? Wer weiß, ist es ihr nicht zugedacht, daß sie dereinst jene entfernten Kugeln des Weltgebäudes in der Nähe soll kennen lernen?" „Wer weiß, laufen nicht jene Trabanten um den Jupiter, um uns dereinst zu leuchten?" Indessen wollte diese Betrachtung keineswegs ein folgerichtiger, sondern nur ein erbaulicher oder ergötzlicher Beschluß der Naturgeschichte des Himmels sein. „Es ist erlaubt", fügt der Philosoph sogleich hinzu, „es ist anständig, sich mit dergleichen Vorstellungen zu belustigen, denn niemand wird die Hoffnung des Künftigen auf so unsichere Bilder der Einbildungskraft gründen."[1]

3. Schöpfung und Entwicklung. Gott und Welt.

Das Gebiet der mechanischen Kosmogonie erstreckt sich vom Chaos bis zur Bildung der organischen Körper: der Ursprung des Stoffs von der einen und der des Lebens von der andern Seite sind die nicht zu überschreitenden Grenzen ihrer Erklärungstragweite; die erste Grenze liegt vor, die zweite in der Natur der Dinge. Die Natur im Zustande des Chaos grenzt, wie Kant sich ausdrückt, unmittelbar mit der Schöpfung.[2] Ist die Materie gegeben, so bildet sich der Kosmos auf dem uns einleuchtenden Wege selbständiger mechanischer Entwicklung. In der Frage nach dem Ursprunge des Stoffs scheidet der Philosoph den Begriff der Schöpfung von dem der Entwicklung, die Schöpfungstat von der Schöpfungsgeschichte (Naturgeschichte) oder, was dasselbe heißt, die

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels usf. 3. T. (S. 363ff.)
[2] Ebendas. 2. T. 1. Hauptst.

direkte unmittelbare Schöpfung von der indirekten, durch natürliche Ursachen vermittelten.

Wenn Kant „Naturgeschichte des Himmels" lehrt, wo Newton Schöpfung sah, so will er damit die letztere nicht etwa verneint, auch nicht verkürzt, sondern nur in der Geltung des Wunders eingeschränkt und das Gebiet ihrer naturgemäßen Entwicklung erweitert haben. Wenn er den atomistischen Philosophen des Altertums darin beistimmt, daß die Welt aus den elementaren Grundstoffen lediglich durch die natürlichen und mechanischen Ursachen der Bewegung entstanden sei, so teilt er deshalb nicht auch den atheistischen Charakter jener Lehre. Es ist dem tiefer denkenden Philosophen unmöglich, den Grundstoff für die unbedingt erste oder letzte Ursache der Welt anzusehen. Man muß zwischen Urzustand und Ursache wohl unterscheiden. Als Urzustand genommen, ist die Vorstellung von dem chaotisch zerstreuten Grundstoff richtig und an ihrem Ort. Als letzte Ursache, als unbedingtes grundloses Dasein verstanden, ist sie Unsinn, und der Anfang der Weltgeschichte ähnelt dem der Kindergeschichte: „Es war einmal ein Mann". Hier heißt es: „Es war einmal ein großer, großer Nebel".

Die mechanische Kosmogonie erscheint in der Betrachtung unseres Philosophen so wenig als eine Begründung des Atheismus, daß sie ihm vielmehr als die nachdrücklichste Widerlegung desselben gilt. Weil sich die Welt aus eigener Kraft nach notwendigen Gesetzen aus dem Chaos entwickelt und die natürlichen Ursachen hinreichen, um die Ordnung und Übereinstimmung der Dinge zu erklären, darum ist die Natur selbständig und bedarf keiner göttlichen Regierung und keiner Gottheit: so schließen die Naturalisten. Gerade entgegengesetzt schließt Kant: „es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann".[1] Weil die Wirksamkeit der Materie an Gesetze gebunden ist, die in ihr liegen, aber nicht von ihr stammen; weil die Mechanik blinder Kräfte notwendige Folgen hat, die miteinander übereinstimmen, weil kurzgesagt aus dem Chaos ein Kosmos hervorgeht und die Unvernunft nie die Ursache der Vernunft sein kann: darum ist

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels usf. Vorrede.

die tiefste Ursache der Welt nicht die Materie, sondern Gott. Er ist um so mehr der mächtige und weise Schöpfer der Welt, je weniger er nötig hat, ihr Baumeister zu sein. „Er hat in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt, sich aus dem Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden.“ Gerade die selbständige, freie und gesetzmäßige Entfaltung der Welt beweist, daß sie weder von der Willkür eines Despoten, noch von der blinden Macht des Zufalls beherrscht wird. Die Weltentwicklung ist in den Augen Kants der einleuchtende Erkenntnisgrund der Schöpfung, der deutlichste Beweisgrund der Existenz Gottes; daher auch die spätere Schrift über den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ auf unsere Kosmogonie zurückkommt und deren Grundgedanken in sich aufnimmt. Was er in diesem Sinn in der Vorrede zur „Naturgeschichte des Himmels“ den Naturalisten und Freigeistern entgegenhält, eben dasselbe läßt Schiller seinen Posa dem Könige Philipp sagen:

Sehen Sie sich um
In seiner herrlichen Natur! Auf Freiheit
Ist sie gegründet — und wie reich ist sie
Durch Freiheit! — —
Er — der Freiheit
Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
Er läßt des Übels grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben — ihn
Den Künstler wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
Die sieht der Freigeist, doch nicht Ihn. Wozu
Ein Gott? sagt er; die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.

Die systematische Verfassung der Planeten- und Sonnenwelten bezeugt ihren gemeinsamen Ursprung; die Übereinstimmungen wie Abweichungen, die in einem System von Wandelsternen in Ansehung ihrer Lage, Bewegung und Richtung stattfinden, bezeugen ihre gemeinsame und mechanische Abstammung aus einem und demselben Urstoff. Aber daß die mechanische Wirksamkeit zweckmäßige Folgen und ein wohlgeordnetes Ganzes hervorbringt, daß die Dinge füreinander sind, daß sie in einer durchgängigen Wechselwirkung stehen und zusammengehören: diese Zweckgemeinschaft beweist, daß sie in ihrem tiefsten und letzten Grunde nicht von der Materie, sondern von der Vernunft abstammen. Der Philosoph bezeichnet die materielle Erzeugung und zweckmäßige Einrichtung der Dinge als „einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs, der ein allgemeiner höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen werden“.

So gilt unserem Kant der teleologische Beweis an dieser Stelle noch in ungeschwächter Kraft, nicht etwa trotz seiner mechanischen Kosmogonie, sondern auf Grund derselben. „Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Überzeugung mutwillig widerstrebt, so muß man sich so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben.“[1]

Wir bemerken diese Stellen als ein ausdrückliches Zeugnis, wie sehr damals der Philosoph noch mit der deutschen Metaphysik in Ansehung der Beweise vom Dasein Gottes übereinstimmte und namentlich die Geltung des teleologischen anerkannte, mit dem unsere Aufklärung vorzüglich Staat machte, und den er selbst später entschieden verwarf. Insbesondere finden wir in der Art und Weise, wie er die mechanische und teleologische Weltanschauung zu vereinigen bestrebt ist, das Zeugnis seiner Übereinstimmung mit Leibniz. Er lehrt die mechanische Entwicklung der Welt: seine mechanischen Lehrbegriffe stammen von Newton; die Idee der Entwicklung, welche als solche schon den Zweckbegriff in sich trägt, stammt von Leibniz. In seiner ersten Schrift suchte Kant die Vermittlung zwischen Descartes und Leibniz, in der zweiten die zwischen Leibniz und Newton. Es ist ganz im Geiste der Monadenlehre gedacht, wenn ihm die Ordnung der Dinge als eine unendliche Stufenreihe von Wesen erscheint, die in ununterbrochener Gradfolge fortschreiten; in dieser Reihenfolge hat jedes Glied seine innere Notwendigkeit, nicht bloß seinen äußeren Nutzen; jedes ist eine durch sich berechtigte Stufe in dem Kontinuum des Ganzen. Hier ist der Mensch, weit entfernt das oberste Geschöpf zu sein, nur ein Mittelwesen und darum keineswegs der Mittelpunkt oder Endzweck der Schöpfung.

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels usf. Vorrede (S. 222 u. 228).

die tiefste Ursache der Welt nicht die Materie, sondern Gott. Er ist um so mehr der mächtige und weise Schöpfer der Welt, je weniger er nötig hat, ihr Baumeister zu sein. „Er hat in die Kräfte der Natur eine geheime Kunst gelegt, sich aus dem Chaos von selber zu einer vollkommenen Weltverfassung auszubilden.“ Gerade die selbständige, freie und gesetzmäßige Entfaltung der Welt beweist, daß sie weder von der Willkür eines Despoten, noch von der blinden Macht des Zufalls beherrscht wird. Die Weltentwicklung ist in den Augen Kants der einleuchtende Erkenntnisgrund der Schöpfung, der deutlichste Beweisgrund der Existenz Gottes; daher auch die spätere Schrift über den „einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ auf unsere Kosmogonie zurückkommt und deren Grundgedanken in sich aufnimmt. Was er in diesem Sinn in der Vorrede zur „Naturgeschichte des Himmels“ den Naturalisten und Freigeistern entgegenhält, eben dasselbe läßt Schiller seinen Posa dem Könige Philipp sagen:

Sehen Sie sich um
In seiner herrlichen Natur! Auf Freiheit
Ist sie gegründet — und wie reich ist sie
Durch Freiheit! — —
Er — der Freiheit
Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
Er läßt des Übels grauenvolles Heer
In seinem Weltall lieber toben — ihn
Den Künstler wird man nicht gewahr, bescheiden
Verhüllt er sich in ewige Gesetze;
Die sieht der Freigeist, doch nicht Ihn. Wozu
Ein Gott? sagt er; die Welt ist sich genug.
Und keines Christen Andacht hat ihn mehr
Als dieses Freigeists Lästerung gepriesen.

Die systematische Verfassung der Planeten- und Sonnenwelten bezeugt ihren gemeinsamen Ursprung; die Übereinstimmungen wie Abweichungen, die in einem System von Wandelsternen in Ansehung ihrer Lage, Bewegung und Richtung stattfinden, bezeugen ihre gemeinsame und mechanische Abstammung aus einem und demselben Urstoff. Aber daß die mechanische Wirksamkeit zweckmäßige Folgen und ein wohlgeordnetes Ganzes hervorbringt, daß die Dinge füreinander sind, daß sie in einer durchgängigen Wechselwirkung stehen und zusammengehören: diese Zweckgemeinschaft beweist, daß sie in ihrem tiefsten und letzten Grunde nicht von der Materie, sondern von der **Vernunft** abstammen. Der Philosoph bezeichnet die materielle Erzeugung und zweckmäßige Einrichtung der Dinge als „einen unleugbaren Beweis von der Gemeinschaft ihres ersten Ursprungs, der ein allgemeiner höchster Verstand sein muß, in welchem die Naturen der Dinge zu vereinbarten Absichten entworfen werden“.

So gilt unserem Kant der teleologische Beweis an dieser Stelle noch in ungeschwächter Kraft, nicht etwa trotz seiner mechanischen Kosmogonie, sondern auf Grund derselben. „Ich erkenne den ganzen Wert derjenigen Beweise, die man aus der Schönheit und vollkommenen Anordnung des Weltbaues zur Bestätigung eines höchstweisen Urhebers zieht. Wenn man nicht aller Überzeugung mutwillig widerstrebt, so muß man sich so unwidersprechlichen Gründen gewonnen geben.“[1]

Wir bemerken diese Stellen als ein ausdrückliches Zeugnis, wie sehr damals der Philosoph noch mit der deutschen Metaphysik in Ansehung der Beweise vom Dasein Gottes übereinstimmte und namentlich die Geltung des teleologischen anerkannte, mit dem unsere Aufklärung vorzüglich Staat machte, und den er selbst später entschieden verwarf. Insbesondere finden wir in der Art und Weise, wie er die mechanische und teleologische Weltanschauung zu vereinigen bestrebt ist, das Zeugnis seiner Übereinstimmung mit Leibniz. Er lehrt die mechanische Entwicklung der Welt: seine mechanischen Lehrbegriffe stammen von Newton; die Idee der Entwicklung, welche als solche schon den Zweckbegriff in sich trägt, stammt von Leibniz. In seiner ersten Schrift suchte Kant die Vermittlung zwischen Descartes und Leibniz, in der zweiten die zwischen Leibniz und Newton. Es ist ganz im Geiste der Monadenlehre gedacht, wenn ihm die Ordnung der Dinge als eine unendliche Stufenreihe von Wesen erscheint, die in ununterbrochener Gradfolge fortschreiten; in dieser Reihenfolge hat jedes Glied seine innere Notwendigkeit, nicht bloß seinen äußeren Nutzen; jedes ist eine durch sich berechtigte Stufe in dem Kontinuum des Ganzen. Hier ist der Mensch, weit entfernt das oberste Geschöpf zu sein, nur ein Mittelwesen und darum keineswegs der Mittelpunkt oder Endzweck der Schöpfung.

[1] Allg. Naturgeschichte des Himmels usf. Vorrede (S. 222 u. 228).

Die Idee der mechanischen Entstehung und der fortschreitenden Entwicklung des Weltalls herrscht in Kants Kosmogonie. Den mechanischen Entwicklungsstufen der Planeten entsprechen die geistigen ihrer Bewohner, und die Fortdauer der menschlichen Seele ist eine Fortentwicklung vielleicht auf höheren Planeten. Solche Analogien aufzufinden und zu verfolgen lag in der Richtung der leibnizischen Lehre, und wir wissen, welche fruchtbare und gewagte Anwendungen Herder von dieser Art poetischer Spekulation in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ gemacht hat. Kant, der einen solchen „schwärmenden Verstand“, der sich leicht in das Gebiet eingebildeter und falscher Analogien verstieg, ein Menschenalter später an dem Verfasser der „Ideen“ nachdrücklich und mit Recht tadelte, war in seiner Kosmogonie nicht frei von einer ähnlichen Neigung, obwohl er die Unsicherheit ihrer Gebilde einsah.

Aber sein wissenschaftlicher Forschungstrieb fesselte ihn in der diesseitigen Welt und verweilte mit Vorliebe in der Betrachtung unseres Planeten. Die physische Astronomie führte ihn zur physischen Geographie und diese zur Anthropologie; der Entwicklungsgang der kantischen Philosophie läßt sich darin dem der griechischen vergleichen: sie steigt von der Betrachtung des Himmels herab zu der des Menschengeschlechts und vertieft sich zuletzt in die Erforschung der menschlichen Vernunft. In diesem Sinne darf auch von Kant gelten, was man von Sokrates gesagt: daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe.

Elftes Kapitel.

Kants naturgeschichtliche Forschungen. B. Geologie und Geographie.

I. Zustände und Veränderungen der Erde.

1. Die Achsendrehung.

Die Preisfrage, welche die Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1754 gestellt hatte, forderte eine „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse,

wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe, und woraus man sich ihrer versichern könne?“ Kants dritte, nach der Kosmogonie verfaßte, aber vor ihr veröffentlichte Schrift war der Beantwortung dieser Frage gewidmet.[1]

Da die Veränderung nur die Rotationsgeschwindigkeit betreffen und von einer Beschleunigung derselben nicht die Rede sein kann, so ist ihre mögliche Verhinderung das in Frage stehende Thema. Nun gibt es außerhalb der Weltkörper keine Materie im Raum, die durch Widerstand und Reibung eine solche Verminderung bewirken könnte; es bleibt daher als die einzig mögliche Hemmungsursache nur die vereinigte Anziehungskraft der Sonne und des Mondes übrig. Die Attraktion des letztern bewegt die flüssigen Teile der Erdoberfläche und bewirkt eine Erhebung oder Anschwellung des Meeres in allen gerade unter dem Monde befindlichen Punkten auf der ihm sowohl zu- als abgekehrten Seite der Erde; so entsteht der Wechsel von Flut und Ebbe, und da jene Punkte von Morgen gegen Abend fortrücken, so erzeugt sich in eben dieser der Achsendrehung der Erde entgegengesetzten Richtung eine beständige Meeresströmung, welche nun auf die Rotationsgeschwindigkeit der Erde notwendig einen hemmenden Einfluß ausübt. Wie gering auch bei dem Größenverhältnis der bewegten Massen diese Einbuße sein mag, so findet sie doch fortwährend statt und ohne jeden Ersatz. Durch ihre beständige Summierung werden kleine Wirkungen beträchtlich, und Kant will berechnen, daß die Jahreslängen, zwischen denen zwei Jahrtausende abgelaufen sind, schon um 8½ Stunden differieren.[2]

Da uns der Mond immer dieselbe Seite zukehrt, so ist die Dauer seiner Achsenrotation so groß als die seines Umlaufs um die Erde; wir dürfen annehmen, daß die Geschwindigkeit der ersten einst weit größer war und durch die Anziehungskraft der Erde bis zu diesem Grade vermindert worden ist. Eine solche Einwirkung aber konnte die Erde nur ausüben, so lange der Mond

---

[2] Nach Hansens Berechnung würde dieser Unterschied nur 2½ Stunden,

[1] S. oben 7. Kap. S. 131. (A. A. Bd. I. S. 183—193.) Vgl. vor. Kapitel S. 165.

nach Adams und Thomson fast das Doppelte betragen. Vgl. Helmholtz: Pop. wissenschaftl. Vortr. Heft II. (1871.) S. 129ff.

noch in flüssigem Zustande war, und sie selbst mußte bereits in den festen Zustand übergegangen sein, um nicht dasselbe Schicksal von seiten des Mondes zu erfahren. Hieraus erhellt, daß die Entstehung und Ausbildung des Mondes jünger ist als die der Erde, daß also die Weltkörper nicht plötzlich, sondern sukzessiv entstanden sind im Wege einer naturgeschichtlichen Entwicklung. „Ich habe", sagt der Philosoph am Schluß seiner Abhandlung, „diesem Vorwurf eine lange Reihe Betrachtungen gewidmet und sie in einem System verbunden, welches unter dem Titel Kosmogonie in kurzem öffentlich erscheinen wird."

2. Die Veraltung der Erde.

Die Verminderung der Rotationsgeschwindigkeit der Erde ist eine fortschreitende Veränderung ihrer Zustände und gehört als solche zur Geschichte der Erde; doch hat der Philosoph bei dem Mangel historisch einleuchtender Gründe die Sache physikalisch erwogen. Dasselbe gilt von der gleichzeitigen Behandlung einer zweiten Frage: „Ob die Erde veralte?" Nur daß hier die Untersuchung bloß in der Prüfung der Ansichten besteht und ein definitives Resultat nicht ausmachen will.

Nachdem die Entwicklung unseres Weltkörpers soweit gediehen ist, daß sich die Oberfläche befestigt, Gebirge und Vertiefungen gestaltet, Meer und Land geschieden und die Betten der Flüsse und Ströme ausgehöhlt haben, befindet sich die Erde im Zustande der Fruchtbarkeit, sie steht „in der Blüte ihrer Kraft", gleichsam im „männlichen Alter". Nun ist die Frage: ob diese Zeugungskraft sich allmählich verzehrt und die Erde verödet, indem sie dem Zustande der Unfruchtbarkeit und Unbewohnbarkeit entgegengeht? Ob sie, im ganzen genommen, veraltet und abstirbt, wie ein Mensch?

Es sind vier Meinungen, welche diese Fragen bejahen und die Bedingungen des irdischen Lebens mit dem Untergange bedroht sehen infolge: 1. fortschreitender Abnahme des Salzes, das aus dem Erdreich durch Regengüsse weggespült, den Flüssen und durch diese dem Meere zugeführt werde, 2. zunehmender Erhöhung der Meere und Überschwemmung des festen Landes, 3. allmählicher Verzehrung der Meere, Austrocknung der Erde und Transformation des Flüssigen ins Feste, 4. wachsender Abnahme eines zum Leben

und seiner Erhaltung notwendigen Elementes, das fortwährend verbraucht und nicht in gleichem Maße ersetzt werde.[1]

Von der ersten Ansicht zeigt Kant, daß sie falsch sei, vielmehr ihr Gegenteil richtig; von der zweiten, daß sie lokale Ursachen für allgemeine halte; von der dritten, daß sie ebenfalls nur in einem beschränkten, für den Bestand des irdischen Lebens ungefährlichen Sinne gelte. Er verneint demnach die drei ersten Ansichten insgesamt, sofern aus ihren Gründen die Veraltung der Erde nicht folgt; er läßt die Richtigkeit der vierten dahingestellt. Die Veraltung der Erde selbst will er nicht verneint haben, und es stimmt diese Vorstellung auch völlig mit den uns bekannten Grundsätzen überein, wonach jedes Ding, wie es entstanden ist, auch vergehen muß, und zwar durch dieselben Ursachen.[2] Daß die atmosphärischen Niederschläge fortwährend den Bau der Erdoberfläche verändern, die Höhen abspülen und das Erdreich nivellieren, ist gewiß; es könnte sein, daß sie zuletzt den Erdboden dergestalt durchweichen, daß sie seine bewohnbare Verfassung zernichten.[3]

Indessen will er die Frage selbst nicht entschieden, sondern nur auf ihre Gründe geprüft haben. Diese Art der Untersuchung charakterisiert sein kritisches Verhalten. „Ich habe die aufgeworfene Frage von dem Veralten der Erde nicht entscheidend, sondern prüfend abgehandelt. Ich habe den Begriff richtiger zu bestimmen gesucht, den man sich von dieser Veränderung zu machen hat. Es können noch andere Ursachen sein, die durch einen plötzlichen Umsturz der Erde ihren Untergang zu Wege bringen könnten. Denn ohne der Kometen zu gedenken, so scheint in dem Inwendigen der Erde selber das Reich des Vulkans und ein großer Vorrat entzündeter und feuriger Materie verborgen zu sein, welche unter der obersten Rinde vielleicht immer mehr und mehr überhand nimmt, die Feuerschätze häufen und an der Grundfeste der obersten Gewölbe nagt, deren etwa verhängter Einsturz das flammende Element über die Oberfläche führen und ihren Untergang in Feuer

[1] Die Frage, ob die Erde veralte. 1754. (A. A. Bd. 1. S. 193—215.) Unter dem „allgemeinen Weltgeist, einem unfühlbaren, aber überall wirksamen Prinzipium, dessen subtile Materie durch unaufhörliche Zeugungen beständig verzehrt werde", ist nur gemeint, was später als Sauerstoff entdeckt wurde.

[2] Die Frage, ob die Erde veralte (A. A. Bd. 1 S. 195).

[3] Ebendas. (S. 209—210.)

verursachen könnte. Allein", wirft sich der Philosoph mit Recht ein, „dergleichen Zufälle gehören ebensowenig zu der Frage des Veraltens der Erde, als man bei der Erwägung, durch welche Wege ein Gebäude veralte, die Erdbeben oder Feuersbrünste in Betracht zu ziehen hat."[1]

II. Vulkanische Erscheinungen. Erdbeben.

Schon im nächsten Jahre sollte die Welt wieder einmal die Wirksamkeit jener vernichtenden Mächte erfahren, auf welche Kant am Schluß seiner Schrift über die Veraltung der Erde hingewiesen hatte. Seit den Tagen von Pompeji und Herculanum hatte Europa keine so plötzliche und furchtbare vulkanische Verheerung erlebt, als das Erdbeben, welches Lissabon am 1. November 1755 zerstörte. „Eine große prächtige Residenz, zugleich Handels- und Hafenstadt, wird ungewarnt von dem furchtbarsten Unglück betroffen. Die Erde bebt und schwankt, das Meer braust auf, die Schiffe schlagen zusammen, die Häuser stürzen ein, Kirchen und Türme darüber her, der königliche Palast zum Teil wird vom Meer verschlungen, die geborstene Erde scheint Flammen zu speien; denn überall meldet sich Rauch und Brand in den Ruinen. Sechszigtausend Menschen, einen Augenblick zuvor noch ruhig und behaglich, gehen miteinander zugrunde, und der glücklichste darunter ist der zu nennen, dem keine Empfindung, keine Besinnung über das Unglück mehr gestattet ist." „Vielleicht hat der Dämon des Schreckens zu keiner Zeit so schnell und so mächtig seine Schauer über die Erde verbreitet."[2]

Diese Erscheinung, die keineswegs so plötzlich entstanden war, als sie erlebt und empfunden wurde, mußte das Interesse unseres Philosophen in höchstem Grade erregen; er hat ihrer Untersuchung drei Betrachtungen gewidmet, welche die Ursachen erklären, die Tatsachen beschreiben und die im Laufe der nächsten Monate (vom 1. November 1755 bis 18. Februar 1756) noch fortgesetzten Erderschütterungen verfolgen sollten.[3] Das Schicksal Lissabons war damals das Ereignis und Gespräch des Tages. Um die von Furcht

[1] Ebendas. (S. 212—213.)

[2] Goethe: Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung. (1. Teil. 1. Buch. Goethes Werke. Weimarer Ausgabe. 7. Abteilung. 26. Bd. S. 41—43.)

[3] S. oben 7. Kap. S. 132—133.

und Entsetzen ergriffenen Gemüter zu beruhigen und einem großen Publikum die von ihm gewünschte Belehrung so schnell als möglich zu erteilen, ließ Kant die zweite jener Schriften „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755. Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat", besonders erscheinen und noch vor dem Abschluß der handschriftlichen Arbeit bogenweise ausgeben. Es war das einzige Mal, daß er sich eine solche Ausnahme erlaubt hat.

Der Mensch ist nicht der Zweck der Dinge und die Glückseligkeit nicht der Zweck seines Daseins; er ist nicht geboren, um auf dieser Schaubühne der Eitelkeit ewige Hütten zu bauen, und er hat kein Recht, von den Gesetzen der Natur lauter bequeme Folgen zu erwarten. Es ist falsch, Naturerscheinungen teleologisch zu würdigen und Erdbeben, weil sie Städte und Menschen zerstören, für Übel oder Strafen zu halten. In seinen Folgen erscheint der Menschenwelt ein solches Ereignis an dem einen Orte als Unglück, an dem andern als Segen; dasselbe Erdbeben, das Lissabon vernichtete, bewirkte in Teplitz eine Vermehrung der Heilquellen. „Die Einwohner dieser Stadt hatten gut «Te Deum laudamus» zu singen, indessen die zu Lissabon ganz andere Töne anstimmten." „Aber der Mensch ist von sich selbst so eingenommen, daß er sich lediglich als das einzige Ziel der Anstalten Gottes ansieht, gleich als wenn diese kein anderes Augenmerk hätten, als ihn allein, um die Maßregeln in der Regierung der Welt darnach einzurichten. Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Weisheit und ihrer Anstalten sei. Wir sind ein Teil derselben und wollen das Ganze sein."[1]

Die Betrachtungen unseres Philosophen sind ihrer Absicht gemäß nicht erbaulich, sondern lediglich physikalisch; sie wollen die mechanischen und chemischen Ursachen der Erdbeben nachweisen, die Bedingungen derselben aus der Entwicklungsgeschichte der Erde und ihrem vorhandenen Bildungszustande, ihrem inwendigen Bau, den darin befindlichen Höhlungen, die den Gebirgen und Strömen parallel laufen, und Stoffen, aus deren Mischung sich Dämpfe erzeugen, die bis zu einem solchen Grade erhitzt und ausgespannt werden, daß sie durch ihre Explosion den Grund der Meere und

[1] Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens usf. (A. A. Bd. 1. S. 431, 437. Schlußbetr. S. 459 ff.)

die Wölbungen der Erde bewegen. Daraus erklärt sich, warum solchen Ausbrüchen und Erderschütterungen hohe Gegenden mehr als niedere ausgesetzt sind, warum Lissabon infolge seiner Lage, die sich der Länge nach am Ufer des Tajo erstreckt, dem Stoße des Erdbebens seiner ganzen Richtung nach preisgegeben war. Auch die heftige Wasserbewegung, die von der portugiesischen Küste bis zur holsteinischen mit abnehmender Stärke fortwirkte, erklärt sich aus der Bebung und Erschütterung des Meeresgrundes infolge des plötzlich von unten her erhaltenen Stoßes.[1]

Der Philosoph beschreibt und erklärt nun die Erscheinungen, die während der letzten Oktoberwochen dem Erdbeben vom 1. November vorangingen, die dasselbe begleitet haben, und die ihm gefolgt sind. Die Vorspiele bestanden in rötlichen Ausdampfungen der Erde, in ungeheuren Regengüssen und heftigen Stürmen; unter den Erscheinungen, die gleichzeitig auftraten, erregte seine Aufmerksamkeit besonders jene Bewegung der Gewässer, die bis an die fernsten Küsten reichte und selbst binnenländische Seen ergriff; wir lernen die Zeitpunkte, Richtungen und Gebiete der Erderschütterungen kennen, welche (in Intervallen von neun und zweimal neun Tagen) bis zum 18. Februar 1756 wahrgenommen wurden. Da Kant in den engsten Höhlungen unter dem Meeresgrunde den Hauptherd der Entzündung vermutet, so will er daraus zugleich erklären, warum mit solcher Heftigkeit die Ausbrüche namentlich auf Inseln und Küsten stattfinden. Er sucht die Einflüsse zu bestimmen, die einerseits die Jahreszeiten und atmosphärischen Niederschläge auf den Ausbruch der Erdbeben, andererseits diese auf die Veränderungen des Luftkreises und den Wechsel der Witterung ausüben mögen. Jeden Versuch, die Erderschütterungen aus Einwirkungen der Weltkörper, etwa der Anziehung der Planeten zu erklären, weist er als völlig ungereimt zurück und läßt keine andere als rein geologische Erklärungsgründe gelten aus der Beschaffenheit und dem Zustand der Erde. „Lasset uns also nur auf unserem Wohnplatze selbst nach der Ursache fragen, wir haben sie unter unseren Füßen." In Franklin hat die neue Zeit ihren Prometheus gefunden, der den Donner entwaffnen wollte: ein zweiter Prometheus, der den Vulkan zu entwaffnen und in seiner

[1] Über die Ursachen der Erderschütterungen usf. (A. A. Bd. 1. S. 419 bis 427.)

Werkstätte das Feuer auszulöschen imstande wäre, wird sich schwerlich finden.[1]

III. Atmosphärische Erscheinungen. Die Winde.

1. Theorie der Winde.

„Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde" hieß die kleine Schrift, mit welcher Kant im Sommerhalbjahr 1756 zu seinen Vorlesungen einlud. Er schloß die Vorerinnerung mit den Worten: „Ich möchte nicht gern in so wenig Blättern sehr wenig sagen". Und es war nichts Geringeres als das Drehungsgesetz der Winde, das in diesen Blättern zum ersten Male entdeckt und erklärt wurde. In fünf Anmerkungen gibt der Philosoph erst das Gesetz, welches die regelmäßige Erscheinung eines Windes bestimmt, dann die Bestätigung der Sache durch die Erfahrung. Bei der dritten Erklärung wird uns gesagt, daß sie eine noch nie bemerkte Regel ausspreche, die als „ein Schlüssel zur allgemeinen Theorie der Winde" gelten dürfe.[2]

Das Luftmeer, das unsere Erde umgibt, besteht aus Schichten oder Säulen, die bei gleicher Höhe und Schwere sich ruhig gegeneinander verhalten. Sobald das Gleichgewicht gestört wird, müssen Bewegungen entstehen, die es wieder herstellen. Diese Luftströmungen sind die Winde. Die Ursachen des gestörten Gleichgewichts sind Temperaturdifferenzen. Ungleiche Erwärmung bewirkt, daß die kühlere und schwerere Luft in die benachbarte Gegend strömt, deren wärmere und dünnere Luft emporgestiegen ist und das Gewicht der Luftsäule vermindert hat. Ungleiche Erhöhung bewirkt, daß die emporgehobene, wärmere Luft in die benachbarte, kühlere Gegend abfließt, wo die Luftsäulen niedriger stehen. Je nachdem gewisse Temperaturdifferenzen beständig oder periodisch herrschen, entstehen die regelmäßigen Winde der beständigen oder periodischen Art. Beständige Ursachen ungleicher Erwärmung sind

[1] Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens usf. (A. A. Bd. 1. S. 431 ff.) Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterung. (Ebendas. S. 465—472.)

[2] Neue Anmerkungen usf. (das Datum der Schrift ist der 25. April 1756). A. A. Bd. 1. S. 491 ff.)

auf der Erdoberfläche die physikalischen Unterschiede von Meer und Land, die klimatischen der tropischen und polaren Zonen. Beständige Winde sind die Passate, periodische die Moussons.

Daß an den Küsten des Tages Seewind und des Nachts Landwind weht, folgt im ersten Fall aus der größeren Erwärmung des Landes, im zweiten aus der schnelleren Verkühlung des Meeres. Daß des Winters auf der nördlichen Halbkugel Nordwinde herrschen und mit dem Anfange des Frühjahrs Südwinde wehen, folgt im ersten Fall aus der gleichzeitig stärkeren Erwärmung der südlichen Halbkugel und im zweiten aus der vermehrten Sonnenwärme in der nördlichen gemäßigten Zone.[1]

Mit der Achsendrehung der Erde rotiert auch die Atmosphäre in der Richtung von W. nach O.; die Rotationsgeschwindigkeit ist um so schneller, je größer die Breitenkreise sind. Nun müssen die Luftströmungen, welche in der Richtung des Meridians vom Nordpol zum Äquator und umgekehrt fortschreiten, von der gemeinsamen Bewegung des gesamten Luftmeers ergriffen und seitlich abgelenkt werden. Die Richtungen der Winde verändern sich demnach in eine „Kollateralbewegung": der Nordwind dreht sich östlich, der Südwind westlich; dort entsteht Nordost-, hier Südwestwind. Die Ursachen sind einleuchtend. Da der Nordwind von den kleineren Breiten in die größeren, also mit der langsameren Rotationsbewegung in die Gegenden der geschwinderen vorrückt, so muß derselbe hinter der letzteren zurückbleiben und als eine Luftströmung erscheinen, die nicht von Westen her, sondern nach Westen hinweht; er dreht sich, je größer die Breiten werden, immer mehr in die östliche Richtung, er wird zwischen den Wendekreisen zu dem allgemeinen Ostwinde, welcher die tropischen Meere beherrscht, und muß unter der Linie selbst in einen geraden Ostwind ausschlagen. Gerade umgekehrt verhält es sich aus den entgegengesetzten Gründen mit dem Südwind. Dies ist nun das Drehungsgesetz der Winde, welches Kant zuerst in seinem Vorlesungsprogramm vom Sommer 1756 dargetan, als den Schlüssel zur allgemeinen Theorie der Winde bezeichnet und woraus er in den beiden letzten Anmerkungen sowohl die Erscheinung der beständigen Passate als auch die der periodischen Moussons (Wechselwinde) erklärt hat,

[1] Neue Anmerkungen usf. Anmerkung I. und II.

welche letztere in der einen Hälfte des Jahres von Südwesten, in der andern von Nordosten wehen.[1]

2. Die Feuchtigkeit des Westwindes.

Der gewöhnlichen Erklärung, daß uns die Westwinde deshalb Nässe bringen, weil sie über das westlich gelegene Meer streichen, stellt Kant seine Bedenken entgegen. Wenn das Meer die Ursache dieser Feuchtigkeit sein soll, warum sind die Winde trocken, welche über die Nordsee kommen? Warum ist nur der westliche Mousson feucht und der östliche trocken, während beide über dasselbe stille Weltmeer hinwehen? Die Ursache muß allgemeiner sein und in dem Charakter des Westwindes als solchen gesucht werden. Kant hat seine Ansicht nicht ausgeführt, sondern nur angedeutet. Da die Sonne in der Richtung von O. nach W. die Erde erwärmt, und aus der kühleren Gegend in die benachbarte wärmere eine beständige Luftströmung stattfindet, so zieht die Luft gleichsam der Sonne nach; es entsteht daher ein Gegenlauf zwischen diesem allgemeinen Luftzuge, der von Osten her weht, und dem Winde, welcher von Westen herkommt; die in der Luft enthaltenen Dünste sollen durch den Druck des Westwindes zusammengetrieben, verdichtet und dadurch die atmosphärischen Niederschläge verursacht werden.[2]

IV. Naturbeschreibung und Naturgeschichte der Erde.

Man wird mit Interesse bemerken, wie der Philosoph gleich in der Einleitung seiner physischen Geographie von der Aufgabe der Naturbeschreibung die der Naturgeschichte unterscheidet. Gegenstand der ersten sind die gleichzeitigen, gegenwärtigen Zustände der Erde und ihrer Bewohner, Gegenstand der zweiten die Veränderungen oder die Zeitfolge der verschiedenen Zustände, woraus die Beschaffenheiten des jetzigen hervorgegangen. Die Ge-

[1] Neue Anmerkungen usf. Anmerkung III., IV. und V. Vgl. Physische Geographie. Abschn. III. § 67—70.

[2] Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen? 1757.) (A. A. Bd. 2. S. 10—12.) Vgl. Physische Geographie. Abschn. III. § 65 und 67.

schichte der Erde ist „nicht anderes als eine kontinuierliche Geographie". Wir haben eine Naturbeschreibung, aber noch keine Naturgeschichte der Erde. „Wahre Philosophie aber ist es, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen."

Wir erkennen den kritischen Denker, der die Entstehung und Entwicklungsgeschichte der Dinge erleuchtet sehen will. „Eigentlich haben wir noch gar kein systema naturae. In den vorhandenen sogenannten Systemen der Art sind die Dinge bloß zusammengestellt und aneinander geordnet." Das wahre Natursystem fällt mit der Entwicklung zusammen, die wahre Naturgeschichte der organischen Körper ist genealogisch. In diesem Sinne fordert Kant eine Naturgeschichte der Pflanzen und Tiere. Die wenigen Andeutungen, die er gibt, zeigen uns, wie deutlich er die Bedingungen einsah, welche in der organischen Natur zur Entstehung der Arten notwendig sind, und die man heute nach dem Vorgange Darwins als die Entwicklungsgesetze der Anpassung, Zuchtwahl und Vererbung bezeichnet. Er braucht zwar nicht dieselben Worte, aber hat genau diese Faktoren der Artbildung im Sinn, wo er beispielsweise von der Differenzierung der Hunde und Pferde und von der Züchtung einer weißen Hühnerrasse redet.[1]

Nach denselben natürlichen Entwicklungsgesetzen wird er die Entstehung der *Menschenrassen* beurteilen. Doch fallen die beiden diesem Thema gewidmeten Untersuchungen in eine spätere Zeit, und wir werden bei der Geschichte der Menschheit auf diese Frage ihrer Naturgeschichte zurückkommen.

Zwölftes Kapitel.

Metaphysische Anfänge. Die Prinzipien der Erkenntnis. Der Streit über den Optimismus.

I. Die Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis.

1. Erkenntnislehre und Naturlehre.

Es ist merkwürdig genug, daß Kant, der die vorhandene Metaphysik aus den Angeln gehoben und in Rücksicht auf unsere Erkennt-

[1] Entwurf und Ankündigung usf. Einl. § 4. T. II. Abschn. I. § 3.

nis der Dinge die kritische Epoche gemacht, dieses Thema selbst vor seinem 38. Lebensjahre nur in einer einzigen Schrift behandelt hat, noch dazu in einer akademischen Dissertation, die lateinisch geschrieben war und über die Grenzen der Universitätskreise nicht hinausreichte. Diese schwierige, bis auf die jüngste Zeit und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Philosophen wenig gewürdigte Abhandlung ist seine am 27. September 1755 verteidigte Habilitationsschrift, die sich eine „Neue Erläuterung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis" nannte.[1]

Die Schrift besteht in drei Abschnitten, die im ganzen dreizehn Propositionen beweisen und ausführen: das Thema des ersten Abschnitts ist der Satz des *Widerspruchs*, das des zweiten der Satz vom *Grunde*, das des dritten die beiden aus dem Satz vom Grunde hergeleiteten Prinzipien der *Sukzession* und der *Koexistenz*: dies sind, wie der Philosoph in seinem Vorworte bemerkt, zwei neue, beachtungswürdige Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis, mit deren Begründung ein Fortschritt auf dem Gebiet der bisherigen Erkenntnislehre bezweckt werde. Schon hieraus rechtfertigt sich die Bezeichnung seiner Schrift als «Nova dilucidatio».

Über die eigentliche Aufgabe und Absicht der Schrift wird der prüfende Leser nicht im Zweifel sein können. Sie ist der erste Versuch, welchen Kant machen mußte, die Naturlehre, innerhalb deren seine bisher betrachteten Untersuchungen sich bewegt haben, mit der Erkenntnislehre in Übereinstimmung zu bringen und die Grundsätze der Newtonschen Naturphilosophie mit denen der Leibniz-Wolfischen Metaphysik auseinanderzusetzen. Denn der Widerstreit der Attraktionslehre, welche die durchgängige reale Wechselwirkung der Körper, die physische Gemeinschaft der Dinge behauptet, und einer Metaphysik, welche in ihren obersten Prinzipien einen solchen Zusammenhang der Dinge verneint, lag am Tage. Es war nicht denkbar, daß Kant nach den Grundsätzen Newtons eine neue Kosmogonie gab und im offenbarsten Widerspruch damit zugleich die Erkenntnisgrundsätze der ihm überlieferten Schulmetaphysik festhielt. Daher bedurften diese Prinzipien einer Erläuterung neuer

[1] Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. (A. A. Bd. I. S. 387 ff.)

Art, welche berichtigend und erweiternd auch hier den Gegensatz zwischen Leibniz und Newton auszugleichen suchte.

2. Das Prinzip der Identität und das des Grundes.

Schon Leibniz hatte in seiner Monadologie erklärt, daß alle unsere Erkenntnisse auf zwei Prinzipien beruhen, dem des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes, daß sich auf das erste alle denkbaren Wahrheiten überhaupt, auf das zweite alle tatsächlichen gründen.[1] Man kann diese beiden Grundsätze auch so aussprechen: alles Denkbare muß widerspruchslos, alles Existierende begründet sein. Es will nicht viel heißen, wenn Kant das erste Prinzip dahin berichtigt, daß es sowohl positiv als negativ gefaßt werden müsse: Grundsatz aller bejahenden Wahrheiten sei der Satz der Identität, Grundsatz aller verneinenden der des Widerspruchs oder der Unmöglichkeit. Denn er setzt hinzu, daß beide gemeinsam «principium identitatis» heißen. Auch müsse dieses Prinzip, weil es positiv sei, dem Satze des Widerspruchs vorausgehen und als der erste und oberste Grundsatz gelten, von welchem die Kette aller Wahrheiten abhänge.[2]

Ungleich wichtiger ist seine Behandlung des Satzes vom Grunde, den er mit Crusius nicht «ratio sufficiens» sondern «ratio determinans» genannt haben will, weil man nicht wissen könne, wann ein Grund zureichend sei; wohl aber gelte ein Urteil dann für wahr, wenn sein Prädikat dergestalt gesetzt werde, daß jedes andere ausgeschlossen sei. Ein solches Prädikat setzen heiße ein Subjekt determinieren; die Ausschließung jedes anderen Prädikats sei der Grund dieser Setzung: daher «ratio determinans». Dieser Grund hat zwei Arten: er ist vorhergehend (ratio antecedenter determinans), wenn er macht, warum die Sache so und nicht anders ist; er ist nachfolgend (ratio consequenter determinans), wenn er uns erkennbar macht, daß die Sache so und nicht anders ist. Die erste Art des Grundes heißt «ratio Cur», die zweite «ratio Quod»; jene ist «ratio essendi vel fiendi», diese «ratio cognoscendi».

Hier ist die wichtige und folgenreiche Unterscheidung zwischen Real- und Idealgrund oder zwischen Sach- und Erkenntnisgrund.

[1] Vgl. Bd. III dieses Werkes. (4. Aufl.) Buch II. Kap. XI. S. 504ff.
[2] Nova diluc. Sectio I. Prop. I—III.

So ist z. B. die Beschaffenheit des Äther der Realgrund der Bewegung und Geschwindigkeit des Lichts, dagegen die Verfinsterung der Jupitermonde der Erkenntnisgrund, woraus wir die Sukzession und Geschwindigkeit in der Fortpflanzung des Lichts wahrnehmen. Wenn Wolf den Begriff des Grundes als dasjenige definiert, woraus erkannt werde, warum etwas vielmehr sei, als nicht sei, so hat er zwischen Sach- und Erkenntnisgrund nicht unterschieden und eine nichtssagende Erklärung gegeben, die darauf hinausläuft: der Grund (d. h. dasjenige, warum etwas ist) sei dasjenige, warum etwas ist (d. h. Grund).[1]

3. Das Dasein Gottes und die menschliche Freiheit.

Der Grund, warum etwas existiert, muß dem Dinge selbst notwendigerweise vorhergehen oder dessen Realgrund sein. Es ist unmöglich, daß ein existierendes Ding den Grund seines Daseins in sich selbst hat; denn sonst müßte es sein, bevor es ist, existieren, bevor es existiert: was zu behaupten die offenbarste Ungereimtheit wäre. Was den Grund seines Daseins außer sich hat, also von dem Dasein eines anderen Wesens abhängt, das existiert nicht schlechterdings notwendig, sondern zufällig. Was dagegen von keinem anderen Wesen abhängt und absolut notwendig existiert, kann den Grund seines Daseins nicht außer sich haben. Daraus folgt, daß es von dem Dasein Gottes keinen Realgrund, sondern nur einen Erkenntnisgrund geben könne, wogegen jede zufällige Existenz (contingenter existens) vorhergehende Gründe haben müsse, wodurch sie zum Dasein bestimmt werde. Aber wie verhält es sich dann im ersten Fall mit den Beweisen vom Dasein Gottes und im zweiten mit der Möglichkeit der menschlichen Freiheit?[2]

Darum ist der ontologische Beweis fehlerhaft, der aus dem Begriff Gottes die Existenz desselben begründen will. Die Idee eines allerrealsten Wesens, die wir uns bilden, schließt allerdings die Existenz in sich, d. h. die gedachte, nicht die wirkliche. Ob ein solches Wesen nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern in Wahrheit ist, bleibt dahingestellt. Daß es in Wahrheit sei, wird vorausgesetzt, d. h. es wird in Ansehung seiner Existenz nichts bewiesen,

[1] Nova diluc. Sectio II. Prop. IV—V.
[2] Ibid. Sect. II. Prop. VI—VIII.

sondern alles vorausgesetzt. Dies ist die Kritik, welche Kant an dieser Stelle wider das cartesianische Argument richtet.

Es gibt nur eine einzige Art, das Dasein Gottes zu beweisen: der Satz „Gott existiert" ist wahr oder begründet, sobald die Ausschließung des gegenteiligen Prädikats feststeht. Aus der Unmöglichkeit seiner Nichtexistenz erhellt die Notwendigkeit seines Daseins. Dasjenige Wesen existiert absolut notwendig, dessen Nichtexistenz undenkbar oder unmöglich ist. Hebe das Dasein eines solchen Wesens auf, und du hast alle Möglichkeit aufgehoben: die Möglichkeit, daß überhaupt etwas ist, etwas gedacht wird. Dasselbe anders ausgedrückt: es muß einen Grund der Möglichkeit geben, einen Grund, dessen Aufhebung die bare Unmöglichkeit bedeutet, dessen Setzung daher das Gegenteil begründet, nämlich die Existenz eines absolut notwendigen Wesens. Daß dieses Wesen ein einziges und ein unendliches (Gott) sein müsse, folgt aus seinem Begriff. Also nicht aus der Denkbarkeit Gottes, sondern aus der Denkbarkeit (Möglichkeit) der Dinge will Kant die Notwendigkeit der göttlichen Existenz dargetan wissen. Hier finden wir bereits diejenige Fassung des ontologischen Arguments, welche Kant acht Jahre später als den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes gab und ausführte.[1]

Jetzt erst, nach den Unterscheidungen und Einschränkungen, die wir kennen gelernt haben, soll der Satz vom bestimmenden Grunde endlich einmal bewiesen und in das volle Licht der Gewißheit gesetzt sein.[2] Das Prinzip des Realgrundes oder der vorhergehenden Bestimmungsgründe gilt, mit der einzigen Ausnahme des göttlichen Daseins, von allem, was bedingter- oder zufälligerweise existiert; er gilt also ausnahmslos von allem, was in der Welt ist oder geschieht.[3] Wo aber bleibt dann die Freiheit, Verschuldung, Strafwürdigkeit, mit einem Worte die Moralität der menschlichen Handlungen? Diesen Einwurf hatte schon zwölf Jahre früher Chr. A. Crusius wider die wolfische Philosophie und ihren Satz vom zureichenden Grunde gerichtet.[4]

[1] Nova diluc. Sect. II. Prop. VI. Schol. Prop. VII. Schol.
[2] Ibid. Sect. II. Prop. VIII. Schol.
[3] Ibid. Sect. II. Prop. VIII. Coroll.
[4] S. oben Kap. II. S. 32 u. 33.

Kant behandelt diesen Gegner mit der größten Auszeichnung; denn es ist doch mehr als die Höflichkeit der lateinischen Phrase, wenn er ihn als «vir magnus» bezeichnet, der nicht bloß unter den Philosophen Deutschlands, sondern unter den Fortbildnern der Philosophie einen der ersten Plätze behaupte. Man widerlege Crusius' Einwürfe nicht, wenn man denselben, wie gewöhnlich geschehe, die Unterscheidung „absoluter" und „hypothetischer Notwendigkeit" entgegenhalte. So lange es äußere Bestimmungsgründe sind, wodurch die menschlichen Handlungen determiniert werden, sind diese unfrei, gleichviel ob jene mit der Gewalt einer unbedingten oder bedingten Notwendigkeit wirken. Sind es dagegen innere, in unserem Willen selbst gelegene Bestimmungsgründe, so fallen sie mit unserer Selbstbestimmung zusammen, und unsere Handlungen sind zugleich notwendig und frei. Dann gilt der Satz des Grundes in seinem vollen Umfange, unbeschadet der menschlichen Freiheit. Die inneren Bestimmungsgründe sind unsere Neigungen, die sich nach unseren Vorstellungen richten. Der menschliche Wille ist spontan und dann vollkommen frei, wenn die Vernunft selbst, die Idee des Guten, es ist, die andere Neigungen überwiegt und seine Handlungsweise entscheidet. Wir sehen, wie Kant, um Crusius' Bedenken wider den Satz des Grundes zu entkräften und die Freiheit des Willens mit der Notwendigkeit der Handlungen in Einklang zu bringen, völlig mit Leibniz zusammenstimmt: er läßt an die Stelle der physiko-mechanischen Notwendigkeit die psychologische, an die der äußeren Bestimmungsgründe die inneren, an die der physikalischen Ursachen die Motive oder Beweggründe treten.[1] Zuletzt werden alle Erörterungen für und wider in ein Zwiegespräch gefaßt, worin Cajus nach Crusius' Meinung dem Standpunkte der grundlosen Freiheit, Titius dagegen nach der Ansicht Kants dem der begründeten oder motivierten das Wort redet.

Soweit war der Philosoph damals von dem Begriffe der Freiheit entfernt, welcher aus seinen kritischen Untersuchungen hervorging. In der Kritik der praktischen Vernunft heißt es: „Wenn unsere Freiheit darin bestände, daß wir durch Vorstellungen getrieben werden, so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines

[1] Nova dilucidatio. Sect. II. Prop. VIII—IX. Vgl. meine Geschichte d. n. Philos. 3. Bd. 2. Buch. 12. Kap. S. 517—522 (4. Aufl.).

Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet".[1]

Noch gibt Kant dem theologischen und orthodox gesinnten Gegner zu bedenken, daß es bei Gott kein Vorherwissen der menschlichen Handlungen geben könnte, wenn die Freiheit der letzteren grundlos wäre; daß jenes Vorherwissen nur dann möglich sei, wenn diese durch vorhergehende Gründe determiniert ist.[2]

4. Der negative Bestimmungsgrund.

In einer sehr bemerkenswerten Stelle seiner Schrift sucht der Philosoph zu beweisen, daß rücksichtlich der freien Handlungen eine Begründung zu fordern sei, welche auch Crusius einräumen müsse, und die der Determination gleichkomme, welche jener verwerfe. Crusius sagt: jeder freie Willensakt geschieht, weil er geschieht, er ist durchgängig determiniert bloß durch sich, ohne alle vorhergehende Gründe. Aber er würde nicht existieren, wäre er nicht vollkommen determiniert, und es würde eine Determination fehlen, wenn der Zeitpunkt unbestimmt bliebe, wann er stattfindet, warum er jetzt geschieht und nicht früher. Es gehört darum zu der durchgängigen Bestimmtheit, die auch nach Crusius den Charakter jeder Existenz ausmacht, der determinierte Zeitpunkt, welcher jeden anderen ausschließt. Nun ist durch die bloße Willensexistenz keineswegs bestimmt, warum die Handlung in diesem Zeitpunkte stattfindet und in keinem anderen, warum sie jetzt eintritt und nicht früher, sie bleibt in dieser Rücksicht unbestimmt, sie ist nicht durchgängig determiniert, also nicht existent. Sobald der Gegner dies einräumt, wie er muß, hat er sein Spiel verloren; denn dann gehören zur Existenz oder durchgängigen Bestimmtheit einer Handlung vorhergehende Gründe. Warum etwas, das jetzt geschieht, nicht früher geschehen ist, oder warum etwas, das vorher nicht existiert hat, jetzt ins Dasein tritt: diese beiden Sätze sind völlig identisch. Crusius behauptet: es gibt für die Existenz freier Handlungen keine vorhergehenden Gründe. Kant entgegnet: aber es gibt Gründe ihrer vorhergehenden Nichtexistenz, und das sind auch vorhergehende Gründe. Bei jenem gilt das Nichtsein des Grundes, bei diesem der Grund des Nichtseins: das ist der Grund, warum

[1] Kritik der pr. Vern. (Hartensteinausg. 1838—1839. Bd. IV. S. 213.)
[2] Nov. dil. Sect. II. Addit. propl. IX.

etwas nicht ist, nicht geschieht oder nicht eher geschieht als in diesem bestimmten Zeitpunkt. Er fügt die Bemerkung hinzu: „Sollte diese Beweisführung wegen ihrer zu tiefen Analysis der Begriffe nicht verständlich genug (subobscura) scheinen, so begnüge man sich mit den Erörterungen, die ich vorausgeschickt habe".[1]

Der Punkt, in welchen das ganze Gewicht dieser Untersuchung fällt, ist nicht zu verkennen. Was Kant dem Gegner begreiflich zu machen sucht, um ihn zur vollen Anerkennung der «ratio antecedenter determinans» zu nötigen, ist der Begriff des **negativen Grundes**. Wo Crusius nicht mehr den positiven Grund sieht, warum etwas ist oder geschieht, da sieht er gar keinen und erklärt die Abwesenheit aller Gründe. Nun wird ihm gezeigt, daß der Grund, warum etwas ist oder geschieht, und der Grund, warum das Gegenteil **nicht** ist oder geschieht, vollkommen identisch sind. Da er die Geltung des negativen Grundes nicht bestreiten kann (nach dem Satz der durchgängigen Bestimmung), so muß er die des positiven einräumen. Und der Nerv der kantischen Beweisführung liegt darin, daß die Setzung jedes Prädikats bedingt ist durch die Ausschließung des Gegenteils, daß es keine Setzung gibt ohne **Entgegensetzung**: dies war der Punkt, welchen der Philosoph in seinen Erörterungen des Satzes vom Grunde an die Spitze gestellt und jener tieferen Analysis vorausgeschickt hatte. Aus der Notwendigkeit der Entgegensetzung erhellt die des negativen Grundes. Diese Lehre ist in der «Nova dilucidatio» nicht bloß angedeutet, sondern ausgesprochen, aber in Kürze und nach dem Gefühle des Philosophen selbst etwas dunkel: sie wird acht Jahre später das Thema der Schrift über die negativen Größen. Daß Kants Habilitationsdissertation vom Jahre 1755 eine solche Tragweite besitzt und schon gewisse Grundgedanken enthält, welche die Schriften von 1762 und 1763 ausführen, ist eine Tatsache, welche sich übersehen und verkennen, aber weder bestreiten noch in ihrer bewiesenen Geltung abmindern läßt.

Wir wollen festgestellt haben: 1. daß Kant, als er seine akademische Laufbahn begann, die menschliche Freiheit von dem Gebiet der vorhergehenden Determinationen keineswegs ausgenommen wissen wollte, vielmehr dachte er in diesem Punkte wie Leibniz;

[1] Nov. dil. Sect. II. Prop. VIII. Schol.

2. daß er noch keinen Widerstreit zwischen der freien Willenstat und dem zeitlichen Geschehen, zwischen Freiheit und Zeit fand, vielmehr bewies er aus der zeitlichen Determination jeder wirklichen Handlung deren notwendige Bestimmung durch vorhergehende Zustände (Gründe).

5. Das Verhältnis von Grund und Folge.

Kant unterscheidet zwischen Erkenntnisgrund und Sachgrund, aber in Ansehung des letzteren unterscheidet er noch nicht zwischen Grund und Ursache (Begründung und Verursachung), logischer und realer Begründung; das Verhältnis von Grund und Folge gilt ihm als logisch vollkommen einleuchtend und erkennbar, ob es nun Begriffe oder Dinge sind, die dadurch verknüpft werden. Dieses Band zwischen Logik und Metaphysik, das für jetzt noch hält, wird sich im Fortgange des Philosophen lockern und auflösen.

Aus dem logischen Verhältnis von Grund und Folge ergibt sich als ein von selbst verständlicher Satz: daß in dem Begründeten nichts und nicht mehr enthalten sein kann als im Begriff und Wesen des Grundes selbst: daß demnach nichts im eigentlichen Sinne des Worts entsteht oder vergeht, daher die Summe des Realen in der Welt konstant bleibt und auf natürlichem Wege weder wächst noch abnimmt.[1]

Setzen wir den Grund oder das Reale gleich den in der Welt wirksamen Kräften, so folgt der Satz von der Konstanz ihrer Summe (Größe) oder von der *Erhaltung der Kraft*. Die Kraftvermehrung eines Körpers hat stets einen gleich großen Kraftverlust zur Folge: daher sind in der mechanischen Bewegung, wie z. B. dem Zusammenstoß der Körper, Wirkung und Gegenwirkung gleich. Aber die Erhaltung der Kraft soll nicht bloß von den körperlichen (bewegenden), sondern auch von den *geistigen* (vorstellenden) Kräften gelten. Da die Seele, wie Leibniz gelehrt hat, das gesamte Universum dunkel vorstellt, so ist das Vorstellungsmaterial seinem ganzen Inhalte nach gegeben, und es können daher nicht eigentlich neue Vorstellungen erzeugt, sondern nur die vorhandenen verdeutlicht werden. Je mehr aber unsere Aufmerksamkeit sich auf gewisse Objekte konzentriert, um so mehr zerstreut sie sich in Rücksicht auf andere, und je heller jene in das Licht unseres Bewußtseins treten, um so tiefer rücken diese in den Schatten. Und so ist auch in der Verdeutlichung der Ideen Kraftzunahme immer zugleich Kraftverlust. Diese Gedanken sind vollkommen leibnizisch, und wir werden in dem Versuch über die negativen Größen denselben wieder begegnen.[1]

[1] Nov. dil. Sect. II. Prop. X.

Dagegen ist unser Philosoph keineswegs mit dem leibnizischen «principium indiscernibilum» einverstanden: es ist falsch und durch eine unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde entstanden. Wenn nämlich, so lautet die Schlußfolgerung, zwei Dinge vollkommen dieselben Merkmale hätten, so wären sie nicht zu unterscheiden, sondern ein und dasselbe Ding an zwei Orten, was die bare Unmöglichkeit ist. Daraus folgt, daß es in der Welt nicht zwei vollkommen gleiche oder nicht zu unterscheidende Dinge geben könne: der Satz der durchgängigen Verschiedenheit alles Existierenden. Die ganze Beweisführung ruht, wie man sieht, auf der falschen Annahme, daß die räumlichen Unterschiede nicht zu den Merkmalen der Dinge gehören. Wenn man die Zeitbestimmungen nicht mit zu der durchgängigen Determination der Dinge rechnet, so hat man es leicht, die Geltung des Satzes vom Grunde zu bestreiten, wie Crusius, und wenn man es ebenso mit den Raumbestimmungen hält, so hat man es leicht, den Satz der durchgängigen Verschiedenheit aller Dinge zu beweisen, wie Leibniz.[2]

6. Sukzession und Koexistenz.

Soll nun der Satz des Grundes, welcher so weit reicht als der Satz der durchgängigen Determination und für alles, was in der Welt ist und geschieht, uneingeschränkte Geltung beansprucht, in seinem vollen Umfange gelten, so darf von den zeitlichen und räumlichen Determinationen der Dinge so wenig abstrahiert werden, daß vielmehr beide, d. h. Zeit und Raum oder das Prinzip der Sukzession und Koexistenz aus dem Satze des Grundes herzuleiten sind. Eben darin besteht die letzte Aufgabe und das Ziel unserer nova dilucidatio.

Es gibt in der Natur der Dinge kein Entstehen noch Vergehen, sondern nur Veränderung der vorhandenen Zustände, und da jeder wirkliche Zustand durchgängig bestimmt ist, so besteht alle

[1] Nov. dil. Sect. II. Prop. X.
[2] Ibid. Sect. II. Prop. XI.

Veränderung in einem Wechsel der Determinationen. Wird ein Ding vermöge seiner inneren Kraft und Tätigkeit bestimmt, so ist eben dadurch jede andere innere Determination ausgeschlossen, und wenn es für äußere unempfänglich ist, weil es in keiner Gemeinschaft mit den übrigen Dingen steht, so bleibt der Zustand, worin es sich befindet, unwandelbar derselbe. Hieraus erhellt, daß Veränderungen überhaupt nur stattfinden können, wenn die Dinge in einem äußeren Zusammenhange verknüpft sind, worin sie sich wechselseitig determinieren. Aus dem Satze des bestimmenden Grundes erhellt die durchgängige Wechselwirkung der Dinge und damit die Veränderung, welche nichts anderes ist als die Zeitfolge verschiedener Zustände oder Bestimmungen: «mutatio est successio determinationum». So folgt aus dem Satze des Grundes Sukzession und Zeit.

Es ist demnach unmöglich, daß, wie die Wolfische Schule behauptet, in einer einfachen Substanz vermöge ihrer inneren Tätigkeit sich die Zustände unaufhörlich ändern. In unserer Seele würden keinerlei Veränderungen möglich sein, wenn nicht außer ihr Dinge existierten, mit denen sie in unmittelbarer Gemeinschaft verkehrte. Daraus erhellt die Realität der Körper, welche die Idealisten verneinen, und es gibt zur Widerlegung der letzteren keinen anderen zweifellosen Beweis als den eben geführten. Die Veränderungen unserer Seelen- und Vorstellungszustände beweisen die Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen Seele und Körper, welche Leibniz verneinte, indem er die prästabilierte Harmonie an deren Stelle setzte. Kant verwirft diese Lehre nicht aus theologischen Bedenken, sondern wegen ihrer eigenen inneren Unmöglichkeit. Die prästabilierte Harmonie setzen heißt die Möglichkeit der Veränderung in der Natur der Dinge aufheben.[1]

Die Dinge können aber nur dann in und aufeinander wirken, wenn sie miteinander oder zusammen sind. Indessen reicht diese ihre Koexistenz nicht hin, um ihre wechselseitige Determination und dadurch die Veränderung in der Welt zu begründen; denn Substanzen, wie die Dinge sind, verhalten sich selbständig gegeneinander und können jede ohne die übrigen sein und gedacht werden, daher aus der Natur der Dinge selbst, für sich genommen, nur ihre

[1] Nov. dil. Sect. III. Prop. XII.

wechselseitige Unabhängigkeit einleuchtet. Woher rührt nun das tatsächliche Gegenteil: ihre wechselseitige Abhängigkeit? Aus der bloßen Koexistenz folgt noch nicht das Kommerzium, die Gemeinschaft, der äußere Zusammenhang der Dinge, mit einem Worte der Raum.[1]

7. Der Urgrund der Dinge.

Was Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels von den Weltkörpern, insbesondere den Planeten erklärt hat, daß aus ihrer Zusammengehörigkeit ihre gemeinsame Abstammung, die Einheit ihres (zunächst materiellen und mechanischen, im letzten Grunde göttlichen) Ursprungs einleuchte, muß von allen Dingen gelten. Die Zusammengehörigkeit der Dinge, die in ihrer Wechselwirkung erscheint und die Verfassung unseres Weltalls ausmacht, läßt sich nur aus der Gemeinschaft ihrer Abstammung, ihres Ursprungs (communio originis vel principii) erklären: aus der Einheit ihres göttlichen Urgrundes, worin diese Dinge zusammengedacht und aufeinander bezogen sind. Es gibt unter den Beweisen für das Dasein und die Einheit Gottes keinen, der nach unserem Philosophen so einleuchtend und zwingend wäre, als der durchgängige Zusammenhang, die Gemeinschaft oder, was an dieser Stelle dasselbe heißt, die Wechselwirkung der Dinge. Kant will der erste sein, der für das Dasein Gottes diesen Erkenntnisgrund erleuchtet hat.[2]

Der allgemeine Zusammenhang der Dinge, welcher in der Wechselwirkung besteht, hat den Charakter der Einheit, der Harmonie, der natürlichen, ihrem tiefsten Grunde nach in der göttlichen Vernunft gesetzten Gemeinschaft: dieser Lehrbegriff verneint die dualistische (manichäische) Weltansicht; denn sie widerstreitet der Einheit; sie verneint das System der prästabilierten Harmonie (Leibniz), denn hier gilt die Übereinstimmung ohne Zusammenhang; sie verneint den Okkasionalismus (Malebranche), denn dieser verleugnet die natürliche Gemeinschaft; sie ist endlich auch nicht mit dem gewöhnlichen System des «influxus physicus» einverstanden, denn diesem fehlt die Erkenntnis des göttlichen Weltursprungs.[3]

Die Koexistenz der Dinge ist demnach reale oder natürliche Gemeinschaft, worin die Seelen mit den Körpern und diese mit-

[1] Ibid. Sectio III. Prop. XIII. Demonstr.
[2] Nov. dil. Sectio. III. Prop. XIII. Dilucid. cf. Usus Nr. 2.
[3] Ibid. Sect. III. Prop. XIII. Usus. N. 4 et 6.

einander verkehren; der Verkehr besteht in der wechselseitigen Determination, in Wirkung und Rückwirkung (actio und reactio), welche in der Körperwelt, wenn sie als wechselseitige Annäherung erscheint, Anziehung oder allgemeine Schwere genannt wird. Mit der räumlichen und körperlichen Existenz der Dinge tritt unmittelbar auch ihre gegenseitige Anziehung in Kraft. Daß sie sich suchen und einander nähern, ist das Urphänomen ihrer Gemeinschaft, deren letzter und tiefster Grund nichts anderes sein kann als die Einheit ihres göttlichen Ursprungs. So nahm die Sache auch Newton und seine Schule.[1]

Hier ist der Punkt, worin die «Nova dilucidatio» mit der „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels" zusammenhängt und ihr Ziel erreicht hat: nämlich die Übereinstimmung der ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis, insbesondere des Satzes vom Grunde, mit Newtons Attraktionslehre, auf deren Prinzipien Kant seine Kosmogonie gebaut hatte. Noch steht unser Philosoph zwischen Leibniz und Newton; doch hat er dem ersten von seiner Lehre schon so viel streitig gemacht, als sich mit den Grundsätzen des andern nicht verträgt; er neigt sich stärker auf die Seite des letztern, wir sehen voraus, daß er diesem Zuge folgen, in die Bahn der englischen Erfahrungsphilosophie einlenken und in der Richtung auf Locke und Hume fortschreiten wird, indem er die deutsche Metaphysik verläßt und ihre Grundlagen bestreitet.

II. Die Streitfrage des Optimismus.

Bevor wir diesen Fortgang ins Auge fassen, begegnet uns noch ein Gelegenheitsschriftchen, worin Kant die optimistische Weltansicht untersucht und im wesentlichen mit den Sätzen und Beweisen der Leibniz-Wolfischen Lehre übereinstimmt. Die Verteidiger dieser Ansicht, nach der die wirkliche Welt für die beste gilt, haben sich stets auf die göttliche Vernunft und Weisheit berufen, die Gegner stets auf die Tatsache der Übel in der Welt; jene verweisen uns auf das Ganze, worin die einzelnen Übel wegen ihrer Kleinheit verschwinden und durch ihre heilsamen Folgen wieder gut gemacht werden, diese schildern uns die Leiden der empfindungsfähigen Wesen, insbesondere die Qualen der Menschen in ihrer er-

[1] Nov. dil. Sect. III. Prop. XIII. Usus. N. 3.

schreckenden Ausdehnung und Gewalt. Der Streit zwischen Metaphysik und Empirismus wird übrigens von dieser Frage nicht betroffen; denn es gibt der Verteidiger und Gegner auf beiden Seiten.

Das Schicksal Lissabons war ganz geeignet, diesen Streit wiederzuerregen, die Wortführer der pessimistischen Weltansicht ins Feld zu rufen und ihr neue Anhänger zu erwerben. Voltaire schrieb die Gedichte «Sur le désastre de Lisbonne» und «Sur la loi naturelle»; J. J. Rousseau richtete an und gegen ihn jenen Brief (vom 18. August 1756), der den ersten Grund ihres Zwiespalts legte, und verteidigte im ausdrücklichen Einklange mit Leibniz und Pope den Satz «le tout est bien». Pope und Haller hatten das Thema der leibnizischen Theodizee in die Poesie eingeführt, sie waren Kants Lieblingsdichter, die er in Vorlesungen und Schriften oft und gern zitierte, ist doch der letzte Teil seiner Naturgeschichte des Himmels mit solchen Anführungen reich genug ausgestattet; er nannte Haller, als er dessen Verse über die Unendlichkeit der Schöpfung wiedergab, „den erhabensten unter den deutschen Dichtern".[1]

Auch die akademischen Katheder blieben von der neu erregten und sehr disputabeln Frage des Optimismus nicht unberührt. Als der Magister Weymann in Königsberg seine Schrift «De mundo non optimo» öffentlich verteidigen wollte, bat er Kant, ihm zu opponieren. Dieser lehnte es ab und schrieb statt dessen zur Ankündigung der Wintervorlesungen von 1759/60 in Kürze und, wie er selbst sagt, mit einiger Eilfertigkeit seinen „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus" (den 7. Okt. 1759).[2]

Mit einer treffenden Bemerkung wird die Schrift eingeleitet: die optimistische Weltansicht sei so geläufig geworden und so sehr in den Mund aller Leute gekommen, daß sie aufgehört habe Mode zu sein. „Was hat man denn für Ehre davon, mit dem großen Haufen zu denken und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist?" „Man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten und man hat nicht gern die Wahrheit guten Kaufs."

[1] Allg. Naturgesch. des Himmels, T. II. Hauptst. VII. (A. A. Bd. I. S. 314.)

[2] A. A. Bd. II. S. 27—37.

Seine Bejahung der optimistischen Ansicht gründet Kant auf lauter metaphysische Sätze: es müsse in Gott eine Idee der vollkommensten Welt geben, diese könne nur eine sein, diese eine beste Welt sei in der wirklichen realisiert. Wer den ersten Satz verneine, müsse behaupten, daß immer noch eine bessere Welt denkbar sei, als jede (auch in Gott) gedachte, daß demnach Gott nicht alle möglichen Welten vorstelle. Wer den zweiten Satz in Abrede stelle, müsse annehmen, daß es verschiedene Welten von gleicher Vollkommenheit geben könne; da nun mehrere vollkommene Wesen sich nicht durch die Beschaffenheit, sondern nur durch den Grad ihrer Realität unterscheiden lassen, so müßten zwei verschiedene Grade denkbar sein, die gleich sind. Diese Argumentation bezeichnet der Philosoph als eine neue. Wer endlich den dritten Satz bestreite, müsse erklären, daß Gott die Welt nicht nach der Wahl des Besten, sondern aus grundloser Willkür geschaffen, daß er zwar die vollkommenste aller möglichen Welten vorgestellt, aber trotzdem, bloß weil es ihm so beliebt, der besseren die schlechtere vorgezogen habe. Indessen sei kein Unterschied zwischen dem, was beliebt, und dem, was gefällt und mehr gefällt als ein anderes. Hat daher Gott das Schlechtere lieber gewählt als das Bessere, so muß ihm jenes mehr als dieses gefallen, d. h. er muß das Gute für schlecht und das Schlechte für gut gehalten haben.

Die Ungereimtheiten der Gegenbeweise liegen am Tage. Daraus erhellt die Notwendigkeit der kantischen Sätze, d. h. die Begründung der optimistischen Weltansicht. Sie ruht nur auf metaphysischen Argumenten. Mit der Widerlegung der empirischen Gegeninstanz, welche auf das Heer der Übel in der Welt hinweist, nimmt es der Philosoph etwas leicht und eilig. Das emphatische Schlußwort der Schrift ist der einzige Satz, der jener Instanz das Gegengewicht halten soll: „Das Ganze sei das Beste und alles sei um des Ganzen willen gut". Ähnlich lautete die Schlußbetrachtung seiner Geschichte und Naturbeschreibung des Erdbebens von Lissabon: „Wir wissen, daß der ganze Inbegriff der Natur ein würdiger Gegenstand der göttlichen Regierung und ihrer Anstalten sei. Wir sind ein Teil derselben und wollen das Ganze sein."[1]

Kants Betrachtungen über den Optimismus sind auf zwei

[1] S. oben 11. Kap. S. 191 ff. (A. A. Bd. II. S. 460.)

Voraussetzungen gestellt und vollkommen hinfällig, wenn diese nicht gelten. Es wird vorausgesetzt: daß die logischen Begründungen metaphysische Geltung haben, und daß der Mensch das Weltganze erkennt. Gilt keines von beiden, so mag die optimistische Weltansicht immerhin recht haben, aber die kantischen Beweise derselben sind falsch.

Hamann, dem der Philosoph ein Exemplar seiner Betrachtungen zugeschickt hatte, erkannte sogleich deren Schwäche und geißelte sie in einem Briefe an Lindner (den 12. Oktober 1759). „Seine Gründe verstehe ich nicht, seine Einfälle aber sind blinde Junge, die eine eilfertige Hündin geworfen. Wenn es der Mühe lohnte ihn zu widerlegen, so hätte ich mir wohl die Mühe geben mögen, ihn zu verstehen. Er beruft sich auf das Ganze, um von der Welt zu urteilen. Dazu gehört aber ein Wissen, das kein Stückwerk mehr ist. Vom Ganzen auf die Fragmente zu schließen ist ebenso als von dem Unbekannten auf das Bekannte. Ein Philosoph, der mir befiehlt, auf das Ganze zu sehen, tut eine eben so schwere Forderung an mich als ein anderer, der mir befiehlt, auf das Herz zu sehen, mit dem er schreibt; das Ganze ist mir eben so verborgen, wie mir dein Herz ist."[1]

So mußte auch Kant urteilen, nachdem er selbst durch die Vernunftkritik jene beiden Voraussetzungen von Grund aus zerstört hatte. In seinen vorkritischen Schriften ist keine, die den kritischen Denker so wenig hervortreten und den noch dogmatischen Philosophen so abhängig von der wolfischen Schulmetaphysik erscheinen läßt, als diese Betrachtungen über den Optimismus. Es ist nicht befremdlich, daß Kant sie am liebsten der Vergessenheit überliefert hätte, und daß selbst das Andenken daran ihm peinlich war. Borowski erzählt: er habe den Philosophen einige Jahre vor dessen Tod um die Mitteilung jener Betrachtungen ersucht, in der Absicht, dieselben seinem Freunde Plank in Göttingen zu senden. „Mit wirklich feierlichem Ernst bat mich Kant, dieser Schrift über den Optimismus doch gar nicht mehr zu gedenken, sie, wenn ich sie doch irgendwo auftriebe, keinem zu geben, sondern gleich zu kassieren." Und wenn der Biograph hinzufügt, daß er wirklich nicht wisse, was den Philosophen zu einer solchen Härte gegen

[1] Hamanns Schriften (Ausg. v. Fr. Roth). T. I. S. 491.

sein eigenes Erzeugnis bewogen habe, so verrät diese Bemerkung, wie wenig er die Schrift über den Optimismus gekannt oder zu beurteilen gewußt hat.[1]

Dreizehntes Kapitel.

Fortgang vom Rationalismus zum Empirismus.

I. Die Gruppe der Schriften aus den Jahren 1762 und 1763.

1. Rückblick auf die Habilitationsschrift.

Zwischen den Betrachtungen über den Optimismus, die uns den Zusammenhang Kants mit der deutschen Metaphysik in der abhängigsten Form darstellen, und der Inauguraldissertation vom Jahre 1770, die den ersten Anbruch der kritischen Epoche bezeichnet, verläuft ein Jahrzehnt. Innerhalb dieses Zeitraums sehen wir den Philosophen die Richtung des Rationalismus verlassen, die Grundlagen der bisherigen Metaphysik aufgeben, der englischen Erfahrungsphilosophie die Hand reichen, bis zu Humes Skeptizismus fortgehen und zuletzt in der Entwicklung des Erkenntnisproblems einen solchen Standpunkt nehmen, daß der nächste Schritt zur Lösung die Grundlagen aller bisherigen Philosophie angreifen und ändern mußte.

Wir beurteilen Kants anfängliche Stellung zur Leibniz-Wolfischen Lehre nicht nach seinen Sätzen über den Optimismus; denn wir kennen die Differenzpunkte, die gleich in den ersten Schriften hervortreten. Er war ein Anhänger der Naturphilosophie Newtons und wollte in der Metaphysik und Erkenntnislehre nicht sein Gegner sein. Um seinen damaligen Standpunkt auf diesem Gebiete richtig zu erkennen und zu beurteilen, muß man sich an die einzige Schrift halten, worin Kant vor dem Jahre 1763 die Fragen der metaphysischen Erkenntnislehre untersucht hat: das ist die von uns eingehend betrachtete nova dilucidatio. Er hat das System der prästabilierten Harmonie aufgegeben, ebenso den Fundamentalsatz der Monadenlehre, dem zufolge innere Veränderungen in der

[1] Borowski: Leben Kants. S. 58 ff. Anmkg. (Diese Anmerkung fehlt in der Neuausgabe, wo der ganze Bericht Borowskis über Kants Werke fortgelassen ist.)

Natur der Dinge stattfinden sollen ohne äußeren Zusammenhang und natürliche Wechselwirkung; er hat in der Begründung der menschlichen Freiheit und der Existenz Gottes Wege eingeschlagen, die er als neu bezeichnet und selbst erst gefunden haben will: in der ersten Rücksicht hat er die Geltung der negativen Gründe, in der zweiten den Realgrund alles Möglichen erleuchtet, der den ontologischen Beweis, wie er bisher geführt wurde, umkehrt. Auch wird dem aufmerksamen Leser der Habilitationsschrift nicht entgehen, daß gerade in diesen Punkten Untersuchungen angesponnen sind, welche fortgeführt werden müssen.

2. Die neue Gruppe und die Frage der Reihenfolge.

Die nächsten Schriften, welche das Thema der logischen und metaphysischen Erkenntnis betreffen, erscheinen in den Jahren 1762—64 und sind folgende vier: 1. die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (1762), 2. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763), 3. der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes (1763), 4. Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (1764). Die Berliner Akademie der Wissenschaften hatte auf das Jahr 1763 die Preisfrage gestellt: ob die metaphysischen Wahrheiten derselben Evidenz fähig seien als die mathematischen und worin die Natur ihrer Gewißheit bestehe? Die letztgenannte Abhandlung Kants diente zur Beantwortung dieser Frage und erhielt den zweiten Preis, während dem M. Mendelssohn der erste zuerkannt wurde.[1]

Die Zeitfolge in der Veröffentlichung jener vier Schriften ist durch die Jahreszahlen bezeichnet. Ein anderes ist die Frage nach ihrer Entstehung und Abfassung. Hamann berichtet seinem Freunde Lindner den 26. Januar 1763, daß er in Weymanns handschriftlicher Widerlegung der kantischen Schrift vom einzig möglichen Beweisgrunde geblättert habe; er schreibt demselben den 17. Juni 1763: „Daß M. Mendelssohn den Preis erhalten hat, werden Sie aus den Zeitungen wissen".[2] Hieraus erhellt, daß die Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde zu Anfang des Jahres 1763 erschienen war, und die Preisschrift um dieselbe

[1] S. oben 7. Kap. S. 133 ff.

[2] Hamanns Schriften (Ausg. von Roth). T. III. S. 179 ff. S. 198 ff.

Zeit vollendet sein mußte, also die Abfassung beider in das Jahr 1762 fällt, wenn die erstgenannte nicht noch früher ist.

Wir werden annehmen dürfen, daß alle vier Schriften demselben Jahre angehören; denn auch der Versuch über die negativen Größen, der die Jahreszahl 1763 trägt, wird wohl schon im vorhergehenden Jahre verfaßt sein. Es ist nun eine minutiöse, lediglich auf die Prüfung des Inhalts angewiesene Frage, welche dieser Schriften einige Monate früher oder später geschrieben wurde. Sollte sich zeigen, daß ihre Grundgedanken wesentlich zusammengehören und nach längerem Nachdenken im Kopfe des Philosophen mit gleichzeitiger Klarheit entwickelt sein mußten, bevor er sie niederschrieb, daß demgemäß die Schriften sich wechselseitig bedingen und Kant nicht erst nach Abfassung der einen auf den Gedanken der anderen geriet (was bei dem gründlichen und langsamen Gange seiner Untersuchung und den so geringen Zeitunterschieden nicht anzunehmen ist), so würde jene minutiöse Frage in der Sache völlig bedeutungslos sein. Auch haben sich aus den neuerdings angestellten Erörterungen dieser Frage nur Meinungsverschiedenheiten ergeben.[1]

Will man den Entwicklungsgang der Ideen, welche uns Kant in der Gruppe der genannten Schriften vorträgt, nach historischen Daten und nicht nach willkürlichen Kombinationen beurteilen, so muß man die nova dilucidatio zum Ausgangspunkte nehmen und den weiteren Zeitraum der Jahre 1755—1762, als worin sich die Sukzession jener Ideen entfalten konnte, ins Auge fassen. Die in der Habilitationsschrift enthaltenen und von uns nachgewiesenen nächsten Themata betreffen die negativen Größen und den einzig möglichen Beweisgrund. Diese Gegenstände sind wohl die ersten gewesen, welche Kant weiter durchdacht und für eine schriftliche Behandlung vorbereitet hat, während die Ausführung der Preis-

[1] Cohen: Die systematischen Begriffe in Kants vorkr. Schriften usf. (1873). S. 16. Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie (1875). S. 73. Nach jenem ist die Reihenfolge: 1. Preisschrift, 2. Negative Größen, 3. Beweisgrund; nach diesem: 1. Beweisgrund, 2. vielleicht die Preisschrift, 3. Negative Größen, und falsche Spitzfindigkeit. Während der erste mit seiner Entdeckung großen Staat macht, gibt der andere die besonnene Erklärung, daß er „der Frage großes Gewicht überhaupt nicht beimesse". Vgl. auch Paulsen: „Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre." (5. Aufl. Stuttgart 1908). S. 87—88.

schrift erst nach der im Jahre 1762 erfolgten Stellung der Preisfrage stattfinden konnte. Um aber die neue und charakteristische Richtung zu ergreifen, in welcher diese Abhandlungen ausgeführt sind und als zusammengehörige erscheinen, mußte Kant die Schranke, worin er in seiner nova dilucidatio noch befangen war, durchbrochen haben. Ich nehme an, daß die kleine Schrift über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren diesen Durchbruch verkündet und darum mit Recht an die Spitze der ganzen Gruppe gestellt wird.

3. Die Trennung zwischen Logik und Metaphysik.

In seiner Habilitationsschrift steht Kant, was die Grundfrage aller Erkenntnis betrifft, noch ganz auf seiten des Rationalismus: er ist überzeugt, daß die Erkenntnis der Dinge durch das klare und deutliche Denken erreichbar sei, daß die Metaphysik mit den Mitteln der Logik hergestellt werden müsse, daß die logische und reale Begründung (Grund und Ursache) identisch sind, oder, was dasselbe heißt, daß das Verhältnis von Grund und Folge (gleichwertig mit dem von Ursache und Wirkung) die Dinge und Vorgänge auf dieselbe Art als die Begriffe und Urteile verknüpft. Sobald ihm diese Überzeugung unsicher und hinfällig wird, ändert sich sein Standpunkt. Wenn alles logische Begründen bloß nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs stattfindet, so ist der logische Grund kein Realgrund, das logische Sein kein wirkliches Sein (Existenz) und eine auf bloße Begriffsbestimmungen gegründete Erkenntnis der Dinge eine falsche Metaphysik. Hier ist das neue vierfache Thema, welches Kant in der Gruppe unserer vier Schriften ausführt. In der Habilitationsschrift besteht noch das feste Band zwischen Logik und Metaphysik. Jetzt löst es sich auf, und das logische Erkennen wird von dem metaphysischen und realen geschieden.

II. Die Mängel der Syllogistik.

1. Urteile und Schlüsse.

Alles logische Erkennen besteht im Urteilen und Schließen. In der einfachsten Form des Urteils wird ein Ding durch eines seiner Merkmale vorgestellt, im Schlusse durch das Merkmal des Merkmals: daher sind alle Schlüsse mittelbare Urteile. Was dem Merkmal einer Sache widerstreitet, streitet auch mit dieser selbst. Anders

ausgedrückt: was von der Gattung gilt, gilt von allen ihren Individuen; was ihr widerstreitet, gilt von keinem: der erste Satz ist die Regel aller bejahenden, der zweite die aller verneinenden Vernunftschlüsse («dictum de omni» und «de nullo»).[1]

2. Die wahre Schlußfigur und die falschen.

Demgemäß besteht die regelrechte und einfachste Form des Vernunftschlusses, des bejahenden wie verneinenden, in drei Sätzen. Diese einfache Form hat von den bekannten vier Schlußfiguren nur die erste; die drei anderen müssen auf jene zurückgeführt werden, um die einleuchtende Form der Regel zu erlangen, und dazu bedürfen sie noch eines Zwischen- oder Nebenschlusses: daher sind sie nicht rein, sondern „vermischt" (ratiocinium purum und hybridum). Sie sind als Schlüsse nicht unrichtig, aber weil sie als logische Erkenntnisformen die größte Einfachheit und Deutlichkeit haben sollen und ohne Not verwickelt sind, darum sind sie falsch und spitzfindig. Es gibt in Wahrheit nicht vier Schlußformen, sondern nur eine. Deshalb nennt Kant die Einteilung in vier syllogistische Figuren eine falsche Spitzfindigkeit. Dasselbe gilt von den sogenannten Schlußmodis, jenen Schlußarten, die man innerhalb der einzelnen Figuren unterschieden hat.[2]

3. Der empiristische Charakter der Schrift.

Die ganze Syllogistik, dieser verwickelte und künstliche Bau der Schullogik erscheint unserem Philosophen als eine müßige und unnütze Erfindung. „Derjenige, der zuerst einen Syllogismus in drei Reihen übereinander schrieb, ihn wie ein Schachbrett ansah und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, daß ein vernünftiger Sinn herauskam, als Einer, der ein Anagramm in einem Namen findet." Es ist der Geist des Empirismus, von welchem Kant gewonnen und gegen die Schullogik mit einer Geringschätzung erfüllt ist, deren Ausdrucksweise an Bacon erinnert.

Am liebsten, wenn er es vermöchte, würde Kant mit seinem Schriftchen „den Koloß umstürzen, der sein Haupt in die Wolken

[1] Die falsche Spitzfindigkeit usf. § 1 und 2. (A. A. Bd. II. S. 47—49.)
[2] Ebendas. § 3—5. (S. 50—57.)

des Altertums verbirgt und dessen Füße von Thon sind". In seinem logischen Vortrage, worin er nicht alles seiner Einsicht gemäß einrichten kann, sondern manches dem herrschenden Geschmack zu Gefallen tun muß, wird er künftig diese logischen Materien kurz fassen, um die Zeit, die er dabei gewinnt, zur Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden. Die Brauchbarkeit der Syllogistik läßt er nur für den gelehrten Wortwechsel gelten, für jene Disputierkunst, die Bacon das «munus professorium» genannt hatte und er selbst als „die Athletik der Gelehrten" bezeichnet: „eine Kunst, die sonst wohl nützlich sein mag, nur daß sie nicht viel zum Vorteile der Wahrheit beiträgt." Nicht bloß in den Worten, auch in den Gründen, womit Kant die Schullogik verwirft, erkennen wir die baconische Art. Die Fülle interessanter Erfahrungsobjekte mehren sich von Tag zu Tag! Warum die Zeit mit unnützen Dingen vergeuden? „Es bieten sich Reichtümer im Überflusse dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu befassen."[1]

4. Der rationalistische Charakter der Schrift.

Indessen bezweckt der Philosoph nicht, wie es nach den angeführten Worten scheinen könnte, die Abschaffung, sondern die Reform und Vereinfachung der Logik: die ganze Syllogistik wird auf eine einzige Schlußfigur, die erste, als ihre natürliche Grundform, zurückgeführt. Da in der Form des Urteils die Merkmale eines Dinges, in der des Vernunftschlusses auch die Merkmale der Merkmale (also alle Merkmale) auseinandergesetzt und vorgestellt werden, so gibt das Urteil den deutlichen, der Schluß den vollständigen Begriff: weshalb in der Logik von den deutlichen und vollständigen Begriffen erst nach der Lehre von den Urteilen und Schlüssen die Rede sein sollte. Und da Schließen nichts anderes ist als mittelbares Urteilen, so ist es falsch, beide Tätigkeiten voneinander zu scheiden, das Schließen für die besondere Leistung der Vernunft, das Urteilen für die des Verstandes zu halten, Vernunft und Verstand aber als verschiedene Grundfähigkeiten der Seele zu nehmen.

Das logische oder obere Erkenntnisvermögen ist demnach nur eines und besteht im Urteilen, d. h. in der Kraft, Vorstellungen

[1] Die falsche Spitzfindigkeit usf. § 5.

nicht bloß zu haben, sondern zu verdeutlichen oder, was dasselbe heißt, Dinge nicht bloß zu unterscheiden, sondern diese Unterschiede zu erkennen. Darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem sinnlichen und logischen Vorstellen, zwischen Empfinden und Denken, Eindrücken und Begriffen. „Es ist ganz was anders", sagt Kant, „Dinge von einander unterscheiden und den Unterschied der Dinge erkennen." Jenes tut die Sinnlichkeit, dieses der Verstand. Er bezeichnet diesen Unterschied als den wesentlichen der vernünftigen und vernunftlosen Tiere. „Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sei, wodurch das Urteilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, daß diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sei, als das Vermögen des inneren Sinnes, das ist seine eigenen Vorstellungen zum Objekt seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloß vernünftigen Wesen eigen sein."[1]

5. Das Ergebnis.

Das Ergebnis der Schrift ist ein doppeltes: 1. alles Schließen ist Urteilen, dieses besteht im Verdeutlichen der Begriffe, daher durch das logische Urteil unsere Vorstellungen nur erläutert, aber nicht erweitert und nur soweit verknüpft werden, als sie sich verhalten, wie der Begriff zu seinem Merkmal oder seiner Teilvorstellung. Der Unterschied analytischer und synthetischer Urteile leuchtet aus dieser Abhandlung hervor und ist der Sache nach, wenn auch nicht buchstäblich, in ihr enthalten. 2. Die Urteilskraft gilt als „ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande", sie ist „aus keinem andern abzuleiten", also ursprünglich, und da das logische Unterscheiden (Urteilen) „ganz was anders ist, als das sinnliche (Wahrnehmen), so sind diese beiden Vermögen nicht graduell, sondern wesentlich verschieden. Der Philosoph sagt es ausdrücklich, wenn er die Urteilskraft (Denkvermögen) als „den wesentlichen Unterschied der vernünftigen und vernunftlosen Tiere" bezeichnet. Da in Rücksicht der Sinne die Menschen nicht wesentlich von den Tieren verschieden sind, so kommt „der wesentliche Unterschied" beider gleich dem zwischen Denken und Empfinden, Verstand und Sinn-

[1] Die falsche Spitzfindigkeit usf. § 6.

lichkeit.[1] Daß Kant die Urteilskraft als ein Grundvermögen und als etwas ganz anderes ansieht, denn das Vermögen der sinnlichen Eindrücke, zeigt uns den noch fortwirkenden rationalistischen Faktor seiner Betrachtungsweise, die dem Empirismus zustrebt.

Die Literaturbriefe fanden, daß der Verfasser unserer Schrift auf gutem Wege sei, die Theorie des menschlichen Verstandes zu vereinfachen, wodurch nicht allein die Anwendung desselben zur Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet, sondern auch der Weg gebahnt werde, „tiefer und sicherer in die Natur der Seele einzudringen"; sie witterten schon „den verwegenen Mann, der die deutschen Akademien mit einer schrecklichen Revolution bedrohe."[2]

III. Die negativen Größen und der Realgrund.

1. Das Thema.

Mit dieser Ansicht vom Denken und der Denklehre ist nun der Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik nicht mehr ver-

[1] Damit widerlegen sich alle Einwürfe, die man an dieser Stelle meiner Auffassung der kantischen Schrift zu machen versucht hat (Cohen: Die systematischen Begriffe usf. S. 15ff.). — Hätte in den obigen Stellen Kant nach dem Vorbilde von Leibniz und Wolf den Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen nur in den Grad der Vorstellungsklarheit gesetzt, wie Paulsen meint, so würde er einen solchen Unterschied nicht als einen „wesentlichen" bezeichnet, noch weniger seine Leser haben veranlassen wollen, diesem Unterschiede „besser nachzudenken". Wenn er doch selbst nur nachdachte, was andere ihm längst vorgedacht hatten! Auch hätte er jenen bloß graduellen Unterschied keinen „Knoten" genannt, den man lösen werde, sobald man eingesehen, „was für eine geheime Kraft es sei", wodurch das Urteil erzeugt werde. Unmöglich konnte er diese geheime Kraft durch das Vermögen erklären, „seine eigenen Vorstellungen zum Objekt seiner Gedanken zu machen" und diese Kraft als eine solche charakterisieren, die „aus keiner andern abzuleiten" und „Grundvermögen im eigentlichen Verstande" wäre. Wenn sie doch aus einer anderen hervorging, wie der höhere Grad aus dem niederen! Mit dieser Bedeutung obiger Sätze streitet keineswegs, wie P. annimmt, daß Kant den leibnizischen Satz bejaht, dem zufolge die Seele das Universum dunkel vorstelle, denn das logische Vermögen der Verdeutlichung setzt voraus, daß es Vorstellungen gibt, die zu verdeutlichen oder dunkel sind. (Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie, S. 87.)

[2] Briefe, die neueste Literatur betreffend. (Berlin und Stettin, bei Friedr. Nicolai.) 22. Teil (1765). 323. Brief. S. 147—158. Der mit der Chiffre Tz bezeichnete Verfasser dieser Rezension war nach Chr. J. Kraus' Zeugnis M. Mendelssohn.

träglich, welche Kant noch in seiner nova dilucidatio behauptet hatte. Wenn alles Urteilen bloß im Verdeutlichen der Begriffe, im Auseinandersetzen ihrer Merkmale, in ihrer Vergleichung und Verknüpfung nach dem Grundsatze der Identität und des Widerspruchs besteht, so geschieht nach eben diesem Prinzip auch alles logische Begründen, so ist der Satz vom Grunde, sofern derselbe *nicht* mit dem der Identität und des Widerspruchs zusammenfällt, sondern ein Verhältnis ausdrückt, wodurch die Vorstellungen verschiedener Dinge verknüpft werden, nicht mehr dem bloßen Denken einleuchtend oder logisch erkennbar. Daher muß jetzt zwischen dem *logischen Grunde* und dem *realen*, zwischen Grund und Ursache unterschieden und dieser Unterschied in das hellste Licht gesetzt werden.

Es ist zu zeigen: daß der Realgrund kein logischer Begriff ist, daß die reale Beziehung von Grund und Folge nicht mit logischen Mitteln erkennbar oder deutlich gemacht, daher auch *nicht* durch ein *Urteil* ausgedrückt werden kann; denn das Urteil ist der alleinige Ausdruck deutlicher Begriffe. Wir haben zwei Aufgaben vor uns, eine negative und eine positive: jene will erklärt sehen, was der Realgrund *nicht* ist, nämlich kein logischer Grund; diese wird fragen müssen: was ist der Realgrund und worin besteht demgemäß das wirkliche Erkennen? Die erste Aufgabe zu lösen, schreibt Kant seinen „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“. Hier wird die negative Entscheidung ausgeführt und zuletzt die positive Frage gestellt ohne Entscheidung. Zu diesem Zwecke soll der Begriff der negativen Größen erläutert, seine philosophische Geltung durch Beispiele veranschaulicht und endlich die Anwendung gemacht oder vorbereitet werden, welche das Problem des Realgrundes dartut und auf die Lösung hinweist. Damit sind die drei Abschnitte bezeichnet, in welche die kantische Schrift zerfällt.

2. Die negative Größe als Realgrund.

Fassen wir gleich den Punkt ins Auge, in welchem das Gewicht des Problems liegt und der Begriff der negativen Größe den Charakter des Realgrundes erleuchtet. Der letztere ist entweder positiv oder negativ. Der Satz des positiven Realgrundes lautet: „weil etwas ist, darum ist etwas anderes“; der des nega-

tiven: „weil etwas ist, darum wird etwas anderes aufgehoben“. In beiden Fällen verhalten sich Grund und Folge, wie *etwas* und *anderes*, wie A und B. Die beiden Sätze verhalten sich zum Realgrunde, wie die Sätze der Identität und des Widerspruchs zum logischen. Läßt sich beweisen, daß der negative Realgrund nicht der logische Widerspruch, so ist bewiesen, daß der positive Realgrund nicht die logische Identität, also der Realgrund nicht der logische Grund ist und überhaupt kein logischer Begriff. Die Aufklärung dieses Punktes ist das Ziel der kantischen Schrift.

Es leuchtet sofort ein, daß die Beziehung, welche der negative Realgrund ausdrückt, mit der realen Entgegensetzung zusammenfällt, vermöge deren eine Bestimmung durch eine andere ganz oder zum Teil aufgehoben wird, also mit dem mathematischen Begriff der negativen Größen. Darum wird der Nerv der kantischen Beweisführung in der Einsicht liegen, daß die logische Entgegensetzung (Widerspruch) nicht die reale, die logische Negation nicht negative Größe, die letztere also kein logischer Begriff ist. Was von dem Begriff der negativen Größe gilt, muß auch von dem des negativen Realgrundes (also vom Realgrunde überhaupt) gelten.

Es handelt sich daher im Ausgangspunkte der kantischen Schrift um die Verwendung einer mathematischen Lehre in der Philosophie. Diese würde besser getan haben, sich die Einsichten der Mathematik anzueignen, statt mit so vielem Pompe die geometrische Methode nachzuahmen und mit dieser äußeren Ausstattung „in mittelmäßigen Umständen trotzig zu tun“; sie kann von den mathematischen Begriffen des Raums, der Zeit, des unendlich Kleinen viel zu ihrem Nutzen lernen, ebenso von dem der negativen Größen, die ihr ebenso nötig als fremd ist. Sonst würde es Crusius nicht begegnet sein, die negativen Größen für Negationen von Größen oder für Nichtgrößen zu halten und die reale Entgegensetzung mit der logischen zu verwechseln.[1]

Wir bemerken, daß Kant auch in dieser Untersuchung von Newton ausgeht und auf ihn hindeutet, daß er offenbar die Attraktionslehre im Sinn hat, wenn er die philosophische Naturlehre als den einzigen Teil der Weltweisheit bezeichnet, welcher

[1] Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen (1763). Vorrede. (A. A. Bd. II. S. 167—169.)

bis jetzt die Mathematik zu seinem Nutzen verwendet habe, daß er den Gebrauch der mathematischen Methode von seiten der Metaphysik als einen unechten Schmuck ansieht, womit die letztere ihre Blößen bedecke. In seiner nova dilucidatio hatte er diese Methode der Darstellung von selbst gebraucht.

3. Logische und reale Entgegensetzung.

Die logische Entgegensetzung (Widerspruch) ist bloße Verneinung ohne Setzung, die reale dagegen ist Setzung einer positiven Bestimmung, die eine andere gleichfalls positive ganz oder zum Teil aufhebt; jene ist bloß verneintes Etwas, diese dagegen verneinendes Etwas; die logische Verneinung von A lautet Nicht-A, die reale (mathematische) dagegen + A oder — A, je nachdem das zu verneinende A negativ oder positiv gesetzt ist. Es ist unmöglich, urteilt die Logik, daß etwas zugleich A und Nicht-A ist; es ist wohl möglich, urteilt die Mathematik, daß etwas zugleich + A und — A ist: im ersten Fall entsteht das undenkbare, irrationale, im zweiten das denkbare, rationale Zero. Es ist nicht möglich, daß etwas zugleich in dieser Richtung und nicht in dieser Richtung bewegt ist; es ist wohl möglich, daß es zugleich nach verschiedenen oder entgegengesetzten Richtungen getrieben wird; es ist nicht möglich, daß jemand zugleich Vermögen und Nichtvermögen, zugleich Schulden und Nichtschulden hat; es ist wohl möglich, daß er zugleich Kapitalien und Schulden, aktives und passives Vermögen besitzt. Nach dem Satze des Widerspruchs müßte das zweite ebenso unmöglich sein als das erste; es gibt also Wahrheiten, welche nach dem Satze des Widerspruchs unbegreiflich, also logisch unerkennbar sind: eine solche Wahrheit ist die Realentgegensetzung (Realrepugnanz). Die logische Verneinung drückt nichts aus als Mangel oder Defekt, die reale dagegen Beraubung oder Privation. Eine solche wirkliche Entgegensetzung kann nur zwischen zwei Bestimmungen stattfinden, die in demselben Subjekt dasselbe verneinen.[1]

Bei Crusius erscheint die logische Verneinung der Größe als Nichtgröße; ebenso galt bei ihm die Verneinung des Grundes als Nichtgrund. Was Crusius für Nichtgrößen hält, sind negative Größen: dies zeigt ihm Kant in der gegenwärtigen Schrift. Was

[1] Ebendas. Abschn. I. (S. 171—178.)

er für Nichtgrund oder Nichtsein des Grundes erklärte, war vielmehr negativer Grund oder Grund des Nichtseins: dies zeigte ihm Kant schon in seiner nova dilucidatio. Hier ist der Punkt, wo die beiden Schriften ineinandergreifen und die Anwendung der negativen Größen auf die Lehre vom Grunde nicht als ein Versuch vom jüngsten Datum, sondern als lange durchdacht und vorbereitet erscheint; nur daß der Philosoph über den logischen Charakter des Satzes vom Grunde damals anders dachte als jetzt.[1]

4. Die Geltung der negativen Größen.

Die negativen Größen gelten in der Natur der Dinge und ihre reale Bedeutung muß in der Philosophie anerkannt werden, so wenig die Regeln der Logik imstande sind, dieselbe zu erklären. Es ist leicht, diese Geltung in den Gebieten der Naturlehre, Psychologie und Moral nachzuweisen. Was wir von den Kräften der Körper, den Affekten der Seele, den Richtungen des Willens negativ zu bezeichnen pflegen, ist nicht der Ausdruck logischer Verneinung, sondern negativer Größe, wie die Begriffe der Undurchdringlichkeit, der Unlust, der Untugend. Als logische Negation verstanden, wäre die Undurchdringlichkeit nur die nicht vorhandene Anziehung, die Unlust nur der Mangel der Lust, die Untugend nur die Abwesenheit der Tugend; dagegen in der Natur ist die Undurchdringlichkeit die Kraft oder Ursache, welche der Anziehung Widerstand leistet, dieselbe bei gleicher Größe aufhebt, bei geringerer vermindert; ebenso verhält sich die Unlust zur Lust, die Untugend zur Tugend: sie bezeichnen nicht Defekte, sondern Privationen, sie sind nicht alpha privativum, sondern vis privativa. Darum nennt Kant die Undurchdringlichkeit negative Anziehung, die Unlust negative Lust, die Untugend negative Tugend, die Verabscheuung negative Begierde, die Häßlichkeit negative Schönheit, den Haß negative Liebe, den Tadel negativen Ruhm, das Nehmen negatives Geben usf. Wäre die Unlust nur Nichtlust, so würde sie den vorhandenen Empfindungszustand z. B. des Geschmacks lassen, wie er ist; sie würde, bildlich zu reden, wie Wasser schmecken, nicht wie Wermut.

Lust und Unlust verhalten sich nicht wie Positives und Zero, sondern wie Positives und Negatives: jene wird in demselben Maße vermindert, als diese erzeugt wird. Wenn eine spartanische Mutter

[1] S. oben 10. Kap. S. 178—180. Nov. dil. Sect. II. Prop. VIII. Schol.

vier Grad Freude über die Heldentaten ihres Sohnes empfindet und einen Grad Schmerz über seinen Tod, so ist ihre patriotische Mutterfreude nicht gleich vier, sondern gleich drei. Wenn ein Landgut jährlich 2000 Taler einbringt und 450 kostet, so wird die angenehme Empfindung der Einnahme nicht gleich 2000, sondern nur gleich 1550 sein. Ist keine Entgegensetzung von Lust und Unlust vorhanden, sondern nur der Mangel beider, so verhalten wir uns gleichgültig; ist der Gegensatz beider in gleicher Stärke gegeben, so entsteht das Gleichgewicht der Empfindung; ist der Gegensatz ungleich, so ist die eine oder die andere im Übergewicht. Wenn die Quantität aller Lust und Unlust in der Welt sich berechnen ließe, so würde man die Summe unserer Glückseligkeit schätzen und darnach bestimmen können, ob die Menschen mehr Lust oder mehr Unlust erleben. Maupertuis versuchte den Kalkül und entschied sich für das negative Fazit. Kant verwarf Fazit und Rechnung, er erklärte die Aufgabe selbst für unlösbar, weil, wie er treffend bemerkte, nur gleichartige Empfindungen sich summieren lassen, „das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden erscheint".[1]

Auch in unseren Handlungen und Gesinnungen zeigt sich die Geltung der entgegengesetzten Größen. Die Untugend ist nicht die Abwesenheit der Tugend, sondern deren reales Gegenteil; die Unterlassung des Guten besteht nicht, wie Leibniz meinte, im Mangel der guten Motive, sondern im Gewicht der entgegengesetzten. Daher muß auch in moralischen Dingen sowohl die Untätigkeit als der Wert der positiven Handlung durch die Vergleichung entgegengesetzter Motive geschätzt werden. Entgegengesetzt z. B. sind Geiz und Wohlwollen. Setzen wir, daß sich die Triebfeder des Geizes zu der des Wohlwollens bei dem einen wie 10 zu 12, bei dem andern wie 3 zu 7 verhalte, so wird die Größe der wohlwollenden Handlung bei jenem gleich 2, bei diesem gleich 4 sein: der erste hat mehr Wohlwollen im Grunde seiner Handlung, der zweite mehr im Resultat. Hier versucht Kant zur Schätzung des sittlichen Wertes ein Maß, welches Helvetius in seiner Schrift «De l'esprit» (discours II.) gebraucht hatte. Er verglich die Liebe zur Tugend mit der Leidenschaft für eine Frau, die den Geliebten zu einem Verbrechen antreibt. Wenn nun die tugendhafte Gesinnung sich zu der Leidenschaft für das böse Weib bei dem einen verhält, wie 20 zu 30, bei dem andern dagegen, wie 10 zu 5, so wird jener zum Verbrecher und dieser nicht, obwohl der erste die Tugend mehr liebt als der zweite. Soweit ist Kant an dieser Stelle von seiner späteren Freiheitslehre entfernt. Er zweifelt nicht, daß Wille und Handlungen vollkommen determiniert sind, daß die tugendhafte Gesinnung, wie deren Gegenteil ihren bestimmten Grad hat; er verneint nur, daß wir diesen Grad zu erkennen und über den sittlichen Wert der Menschen mit Sicherheit zu urteilen imstande sind. Darum fügt er hinzu: „Um deswillen ist es Menschen unmöglich, den **Grad** der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schließen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht".[1]

[1] Versuch usf. (Abschn. II. 1—2. A. A. Bd. 2. S. 179—182.)

Auf der anderen Seite sehen wir, wie Kant auch der leibnizischen Sittenlehre entgegentritt, indem er in der Moral die negativen Größen oder die Realrepugnanz zur Geltung bringt. Das Böse besteht nicht in der Abwesenheit des Guten, die Unterlassung nicht in der Untätigkeit, es gibt darum keine eigentlichen „Unterlassungssünden", da deren Gründe immer Motive sind, die dem Guten zuwider handeln.[2]

Wir wissen, daß Newton die beständige Wirksamkeit der Anziehung und Zurückstoßung, dieser beiden materiellen Grundkräfte, gelehrt und sie mit dem Verhältnis positiver und negativer Größen verglichen hatte; daß Kant auf diese Lehre seine Kosmogonie und physische Monadologie gegründet. Unmöglich kann eine dieser beiden Kräfte wirken, ohne der anderen entgegenzuwirken: sie verhalten sich zueinander wie negative Größen. Das erste Beispiel, welches

[1] Man hätte mir „diesen schlichten Satz" nicht unverständiger Weise entgegen halten sollen, als ob ich Unrecht gehabt, Kant an dieser Stelle mit Helvetius zu vergleichen und seinem eigenen späteren Standpunkt entgegenzusetzen. Nicht darum handelt es sich, ob der Grad der sittlichen Gesinnung uns **erkennbar** ist oder nicht, sondern darum, daß diese Gesinnung überhaupt **gradueller** Unterschiede fähig sein soll. Nach der späteren Freiheitslehre des Philosophen hat die sittliche Gesinnung so wenig einen Grad, als die Pflicht und Maxime. (Cohen, S. 35.)

[2] Versuch usf. Abschn. II. 3. (S. 182—184.) Abschn. III. 3. (S. 200.) Zu vgl. Kant: über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. (Hartensteinausg. Bd. III (1838). S. 442.)

Kant von der Geltung der letzteren gibt, ist die Hinweisung auf jene Grundkräfte: er bezeichnet die Zurückstoßung als „negative Anziehung". Man darf mit Recht sagen, daß in dem Grundgedanken der Kantischen Kosmogonie schon der Keim zu dem Versuch über die negativen Größen lag; daß in den Augen des Philosophen ihre Bedeutung stieg, ihre Tragweite immer umfassender wurde, je länger und tiefer er diesen Gegenstand durchdachte.[1] Jede natürliche und eingeschränkte Kraft wirkt, indem sie einer anderen entgegenwirkt, sie erzeugt ihre Wirkung, indem sie die der entgegengesetzten aufhebt oder vermindert, sie hat zugleich eine positive und negative Wirksamkeit, einen positiven und negativen Pol, wie eine solche Polarität die magnetische Kraft zeigt und Äpinus an der elektrischen nachzuweisen gesucht hat. Anziehung und Zurückstoßung verhalten sich wie positive und negative Anziehung; Wärme und Kälte wie positive und negative Erwärmung; in der magnetischen und elektrischen Wirksamkeit erscheint der Gegensatz in der Form der Polarität. Die allgemeinen Naturkräfte zeigen in ihrer Wirkungsart so viele Übereinstimmungen, daß Kant schon die Entdeckung ihres Zusammenhangs voraussieht. „Die negative und positive Wirksamkeit der Materie, vornehmlich bei der Elektrizität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint."[2]

Die Wirksamkeit der negativen Größen gilt nicht bloß in der Körperwelt, sondern auch auf dem *psychischen* Gebiet. Jeder unserer Vorstellungszustände hat seinen Entstehungsgrund und kann nur aufhören, wenn dieser Grund durch entgegenwirkende Vorstellungen aufgehoben wird. „Jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen." Die Aufmerksamkeit erzeugt deutliche Vorstellungen, und wir können diese nur ändern oder verdunkeln durch eine Abstraktion, deren Energie jene Aufmerksamkeit zerstört. Daher nennt Kant die Abstraktion „negative Aufmerksamkeit". Wenn wir eine traurige oder lächerliche Vorstellung, welche uns ganz erfüllt, los sein wollen, so gehört dazu ein energischer Kraftaufwand, und die

[1] Konrad Dietrich: Kant und Newton. (Tübingen 1877.) S. 53.
[2] Versuch usf. Abschn. II. 4. (A. A. Bd. 2. S. 184—188.)

Unterlassung der Sache ist hier, wie in den moralischen Fällen, nur durch Entgegensetzung möglich. Es gibt daher keine Veränderung und keinen Wechsel der Vorstellungen ohne fortdauernde Seelentätigkeit, kraft deren die eine Vorstellung aufgehoben und die andere gesetzt wird. Diese Wirksamkeit kann völlig unbewußt stattfinden, wie alle jene Handlungen, die wir beim Lesen verrichten, ohne sie zu merken.[1]

5. Aktuale und potentiale Entgegensetzung.

Bevor der Philosoph den Begriff der negativen Größen auf die Metaphysik anzuwenden sucht, um zur Stellung seines Problems zu gelangen, begründet er noch einige Sätze, die er als äußerst wichtige bezeichnet. Er unterscheidet zunächst zwei Arten der Realentgegensetzung: die aktuale und potentiale. Jene ist der vorhandene wirksame Gegensatz, wie er in jedem Körper zwischen Anziehung und Abstoßung, in dem Zusammenstoß zweier Körper zwischen Wirkung und Gegenwirkung, in unseren Affekten zwischen Lust und Unlust usf. stattfindet; diese dagegen ist der in dem Zustande verschiedener Dinge angelegte, noch ruhende Widerstreit, dessen wirksamer Ausbruch von dem Eintritt gewisser Bedingungen abhängt. Der aktuale Gegensatz ist der in der Tätigkeit, der potentiale der in der Spannung begriffene; in der ersten Art existiert der Gegensatz als lebendige Kraft, in der zweiten als Spannkraft. So schlummert im Pulver die Explosion, in Individuen verschiedener Art die Zwietracht, in den Völkern der Krieg. Nehmen wir zwei Menschen, die so beschaffen sind, daß dem einen Lust gewährt, was dem andern Unlust verursacht, oder daß der eine mit Freude zerstört, was der andere mit Freude hervorbringt: offenbar sind beide einander real entgegengesetzt, sie geraten in aktualen Gegensatz, sobald eine Veranlassung eintritt, die ihren Streit entzündet, sie stehen in potentialem, solange dies nicht der Fall ist.

Was in der Welt geschieht, ist in der Natur der Dinge angelegt und in realer Entgegensetzung (entweder aktualer oder potentialer) begriffen. Nichts entsteht, ohne daß etwas anderes vergeht; nichts vergeht, ohne daß etwas anderes entsteht: daher kann in allen natürlichen Veränderungen der Welt die Summe des Positiven weder vermehrt noch vermindert werden; also bleibt sie *konstant*,

[1] Versuch usf. Abschn. III. 1. (S. 189 ff.)

wie schon die nova dilucidatio gelehrt hatte. Da nun alle Realgründe der Welt einander entgegengesetzt sind, so ist die Summe der positiven nach Abzug der Summe der negativen gleich Zero. „Alle Realgründe des Universums, wenn man diejenigen summiert, welche einstimmig sind, und die voneinander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Fazit, das dem Zero gleich ist. Das Ganze der Welt ist in sich selbst nichts, außer insofern es durch den Willen eines anderen etwas ist."[1] Diese Sätze sind es, die dem Philosophen „von äußerster Wichtigkeit" zu sein schienen.

In der Habilitationsschrift hatte Kant für die Konstanz der Summe des Realen in der Welt auch die psychische Geltung gefordert und dieselbe aus jener Leibnizischen Lehre gerechtfertigt, daß die Seele den Inbegriff aller Dinge mit verschiedenen Graden der Deutlichkeit vorstelle, und jede Kraftzunahme der letzteren einen gleichen Kraftverlust zur Folge habe.[2] Er kommt in dem Versuch über die negativen Größen auf diesen Punkt zurück, um daraus zu begründen, daß die Seele die Realgründe aller Vorstellungen in sich trage. „Es steckt etwas Großes und, wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibniz: die Seele befaßt das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Teil dieser Vorstellungen klar ist. In der Tat müssen alle Arten von Begriffen nur auf der inneren Tätigkeit unseres Geistes als auf ihrem Grunde beruhen. Äußere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder die andere Art hervortun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muß die Realgründe zu ihnen allen enthalten, soviel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Anschein nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Tätigkeit beizumessen."[3]

6. Das Problem des Realgrundes. Crusius und Hume.

Der Begriff der negativen Größen hat in der Welt eine Geltung, welche nicht umfassender sein kann, in der Logik hat er

[1] Versuch usf. Abschn. III. 2. (A. A. Bd. 2. S. 193—197.) Nov. dil. Sect. II. Prop. X. S. oben 11. Kap.
[2] S. oben S. 204ff.
[3] Versuch usf. Abschn. III. 3. (S. 198ff.)

gar keine. Die reale Entgegensetzung ist durch die logische Verneinung oder den Satz des Widerspruchs nicht zu verstehen; ohne dieselbe ist der Kausalzusammenhang der Dinge nicht zu verstehen. Der logische Grund ist kein Realgrund: in jenem verhält sich der Grund zur Folge, wie A zu einem seiner Merkmale, in diesem dagegen, wie A zu B. Der Satz vom Realgrund ist demnach kein Denkgesetz, keine logische Regel, und da ohne ihn in der Natur der Dinge nichts erkannt wird, so leuchtet ein, daß die Regeln der Logik in der Metaphysik nichts ausrichten. Da aber alle Verdeutlichung der Begriffe auf logischem Wege geschieht, so entsteht die Frage: wie ist der Begriff des Realgrundes zu verdeutlichen und zu erklären? Nachdem der Versuch über die negativen Größen bewiesen hat, daß die reale Entgegensetzung oder, was dasselbe heißt, der Realgrund in der Logik nichts, in der Welt alles bedeutet, so ist es diese Frage, welche Kant den Metaphysikern vor die Augen rückt. Sie brauchen den Begriff des Realgrundes ohne das darin enthaltene Problem zu ahnen, sie halten ihn für die einfachste und leichteste Sache der Welt und sich selbst für die gründlichsten Denker. Was für jeden, dem es ernstlich um Erkenntnis zu tun ist, die erste aller Fragen sein sollte, nämlich die Erklärung des Realgrundes, das ist für sie gar keine. Diese ihre gründliche Selbsttäuschung durchschaut Kant, wie einst Sokrates die seiner Zeitgenossen. Und mit einer Ironie, die in ihrem Ursprung und Ausdruck an die sokratische erinnert, wendet er sich an die Metaphysiker. „Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimnis mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir, durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser großen Geister zu haben, daß ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen."[1]

Hier ist die Frage. „Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum, weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Notwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetzung ein Grund der Teilbar-

[1] Versuch usf. Abschn. III. Allg. Anmkg. (S. 201ff.)

keit." „Diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Teilbegriffe des Grundes." „Wie aber etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität fließe, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurteilt werden. Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" „Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zur Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen."[1]

In der Habilitationsschrift hatte Kant ganz im Sinne von Crusius zwischen Real- und Idealgrund unterschieden und beide für logisch erkennbar gehalten.[2] Jetzt erklärt er sich gegen Crusius und unterscheidet zwischen dem logischen und realen Grunde ganz anders, als jener und er selbst acht Jahre früher getan. „Gelegentlich merke ich nur an, daß die Einteilung des Herrn Crusius in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sei. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnisgrunde, und da ist leicht einzusehen, daß, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schließen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuten kann. Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch

[1] Versuch usf. III. Allg. Anmkg. (S. 201ff.) In wörtlicher Übereinstimmung damit und mit direkter Hinweisung auf Hume: S. Prolegomena. Vorr. (A. A. Bd. 4. S. 256—259.)

[2] Nov. dil. Sect. II. Prop. X. S. oben S. 179—180.

den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Realgrunde parallel."[1]

Die Entscheidung der Frage, welche Kant gibt, ist negativ: er will erklärt haben, was der Realgrund nicht ist. Nun möge man zu erklären suchen, was er ist. Der Philosoph ist sicher, wie man aus den letzten Worten seiner Abhandlung sieht, daß die bisherige Methode der Metaphysik in der Beantwortung dieser Frage nichts ausrichten wird. Er selbst hat bereits ein positives Resultat gewonnen, welches er andeutet, aber nicht ausspricht. Das Schlußwort der Schrift lautet: „Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich lediglich, daß es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses in Ansehung unserer Urteile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtung dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet man, daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil, sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsere Erkenntnis von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaßte Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen gelangen können."[2]

Die Art und Weise, wie Kant sein Problem begründet, nämlich durch den Begriff der realen Entgegensetzung und der negativen Größen, ist ihm eigentümlich und in dem Wege gelegen, der von seiner Kosmogonie und nova dilucidatio herkommt. In der Sache selbst oder in dem Thema der Frage stimmt er völlig überein mit

[1] Versuch usf. III. Allg. Anmkg. (A. A. Bd. 2. S. 202ff.)

[2] Versuch usf. Allg. Anmkg. (A. A. Bd. 2. S. 203—204.)

Hume und unterscheidet zwischen Ideal- und Realgrund nicht mehr nach Art des Crusius. Hume war der erste gewesen, der den Satz der Identität von dem des Realgrundes auf das nachdrücklichste geschieden, dem logischen Denken bloß die Analysis der Begriffe zugewiesen und darum die Kausalverknüpfung verschiedener Vorstellungen für logisch unerkennbar und unauflöslich erklärt hatte. Nie wird man im Wege logischer Urteile und Schlußfolgerungen begreiflich machen können, daß, weil etwas ist, etwas anderes ist.

Genau so hatte Hume in seinem „Traktat über die menschliche Natur" (1739) und in seinem „Essay über den menschlichen Verstand" (1748) die Frage gestellt. Genau so stellt sie Kant in seinem Versuch über die negativen Größen. Wie etwas aus etwas anderem folgt: das ist es, was er sich gern möchte deutlich machen lassen, da es nach der Regel der Identität nicht zu verdeutlichen ist. Die sachliche Übereinstimmung liegt am Tage. Die Priorität Humes, was die Fassung des Problems in dieser so einfachen Form und die Scheidung des logischen und realen Erkennens betrifft, ist unzweifelhaft. Auch daß unser Philosoph die Schriften des Schotten, namentlich dessen Versuch über den menschlichen Verstand gelesen hatte, erscheint aus einer Reihe von Gründen unbestreitbar. Borowski, einer der frühesten Zuhörer Kants, berichtet: „In den Jahren, da ich zu seinen Schülern gehörte, waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tieferen Untersuchungen ausnehmend wert. Durch Hume besonders bekam seine Denkkraft einen ganz neuen Schwung. Er empfahl diese beiden Schriftsteller uns zum sorgfältigsten Studium."[1] Es ist nicht möglich, daß Borowski über diesen letzten Punkt sich getäuscht hat.

Hamann, der dem dogmatischen Rationalismus und den Schulsystemen gegenüber Humes Einsichten den höchsten Wert beilegte und sich mit ihm einverstanden wußte, sprach in seinem ersten Briefe an Kant (den 27. Juli 1759) von dem attischen Philosophen Hume, der aller seiner Fehler ungeachtet, wie Saul unter den Propheten sei.[2] Und Herder, der in den Jahren 1762—1764 Kants Vorlesungen besuchte, hörte dort, wie der Philosoph die Lehre von „Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte".[3] War es

[1] Borowski: J. Kants Leben und Charakter. S. 170. (Neuausgabe. S. 77.)

[2] Hamanns Schriften. (Ausg. v. Roth.) T. I. S. 442ff.

[3] S. oben 3. Kap. S. 69.

doch gerüchtweise bis zu Ruhnken gedrungen, daß Kant auf die englische Erfahrungsphilosophie das größte Gewicht lege und sich die Anerkennung ihrer Vertreter zu erwerben wünsche. Nach jenem Briefe vom 10. März 1771 zu urteilen, scheint diese Notiz es allein gewesen zu sein, was der Leydener Philolog von seinem alten Schulfreunde im Laufe der Jahre gehört hatte.[1]

Nachdem wir festgestellt haben, daß unser Philosoph in seiner Frage nach der Erkennbarkeit des Realgrundes, wie er sie in dem Versuch über die negativen Größen formuliert, völlig mit Hume übereinstimmt und dessen Untersuchungen kennen mußte, so fügen wir noch die Erklärung hinzu, welche er selbst zwanzig Jahre später in der Vorrede der Prolegomena gab: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab". Diese andere Richtung ist seine entschiedene Ablenkung vom Rationalismus und die Hinwendung zur Erfahrungsphilosophie. Wir sehen die ersten Schritte auf dem neuen Wege vor uns. Es ist vollkommen gerechtfertigt, daß wir in dieser Wendung auch die erste Spur der Einwirkung Humes erblicken. Die Abhängigkeit Kants ist nicht schülerhaft; er trifft mit seinem Vorgänger auf einem Wege zusammen, welchen er sich selbst gebahnt hat, und auf dem er fortschreiten wird, ohne Humes Fußtapfen nachzutreten.

7. Die angedeutete Lösung.

Am Schluß seiner Schrift hat Kant mit einigen Worten, welche mir nie rätselhaft erschienen sind, auf das positive Resultat der ganzen Untersuchung hingewiesen, als auf ein Thema, welches er dereinst ausführlicher behandeln werde. Er hat bewiesen, daß der Realgrund kein logischer oder deutlicher Begriff ist, und da, wie in der vorhergehenden Abhandlung gezeigt wurde, Urteile verdeutlichte Begriffe sind, so folgt: „daß die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil, sondern bloß durch einen Begriff könne ausgedrückt werden". Natürlich ist dieser Begriff kein deutlicher, sondern ein solcher, der aller logischen Zergliederung,

[1] Ebendas. S. 46. (Vgl. A. A. Briefe. Bd. I. Nr. 60. S. 112ff.)

d. h. allem Denken vorausgeht, also nicht durch den Verstand gemacht, sondern durch die Erfahrung gegeben ist. Daß etwas Ursache oder Kraft ist, können wir nicht erdenken, sondern nur erfahren. Wir werden diese in den zusammengesetzten Erscheinungen der Erfahrung uns gegebenen Begriffe auf einfachere zurückführen können und müssen, wie z. B. die mannigfaltigen, besonderen Naturkräfte auf gewisse allgemeine Grundkräfte, aber der Begriff der Kraft oder des Realgrundes selbst ist nicht zu zerlegen und unauflöslich: er ist ein durch Erfahrung gegebenes Vorstellungselement und bezeichnet die Grenze unseres Erkennens.

Darum sagt Kant, daß die Kausalverknüpfung sich bloß durch einen Begriff ausdrücken lasse, „den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, daß zuletzt alle unsere Erkenntnis von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen von Realgründen endigt, deren Verhältnis zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden". Man sieht, daß die Worte Kants weder rätselhaft sind noch sein wollen. Auch folgt ihnen die eingehende Erklärung auf dem Fuße nach und findet sich in den nächstfolgenden Schriften, wenn man deren überlieferte und natürliche Ordnung festhält.

In der Fassung seines Problems sehen wir unseren Philosophen mit Hume völlig übereinstimmen, nicht ebenso in der Lösung, wenigstens nicht an der Stelle, wo wir uns jetzt befinden. Der Versuch über die negativen Größen enthält in seinem Ideengange eine Reihe fortbewegender Motive. Unter den Problemen Kants steht von nun an das des Realgrundes an der Spitze. Mendelssohn, der auch diese Schrift in den Literaturbriefen beurteilt hat, sagte treffend: „Mein Geist hat mehr Nahrung in dieser kleinen Schrift gefunden, als in manchen großen Systemen".[1]

[1] Briefe, die neueste Lit. betr. (Berlin u. Stettin bei Nicolai.) 22. Teil (1765), 324. Brief. S. 159—176.

Vierzehntes Kapitel.

Versuch zur Umbildung der Metaphysik unter dem Einfluß des Empirismus.

I. Umbildung der rationalen Theologie.

1. Die Beweise vom Dasein Gottes.

Die Voraussetzung, daß die logische Begründung reale Geltung habe, diese Säule der dogmatischen Metaphysik, stand unserem Philosophen noch fest, als er seine Betrachtungen über den Optimismus schrieb. Jetzt ist sie gefallen. Was Kant in dem Programm seiner Wintervorlesungen von 1759/60 noch zuversichtlich gelten ließ, hat er schon in den beiden nächsten Schriften aus den Jahren 1762 und 1763 selbst zerstört. In diesen kurzen Zeitraum von 1760—1762 fällt demnach der Moment, wo ihm die Grundlage der Metaphysik von Descartes bis Wolf als eine fundamentale Täuschung erschien und der Schlummer des Dogmatismus zuerst unterbrochen wurde.

Nun ruht auf der Grundlage der bisherigen Metaphysik die rationale Theologie, die vernunftgemäße, auf eine Reihe von Beweisen gestützte Überzeugung vom Dasein Gottes. Es ist zu fürchten, daß diese Überzeugung wankt, sobald jene Beweise hinfällig werden; und es ist schon einleuchtend, daß die letzteren von Grund aus erschüttert sind. Wenn sich aus logischen Gründen überhaupt nicht einsehen läßt, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei, so ergibt sich leicht die sehr bedenkliche Anwendung auf die Beweisbarkeit des göttlichen Daseins. Kant macht diese Anwendung selbst noch am Schlusse seines Versuchs über die negativen Größen: „Der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Dasein der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existierende Welt ist etwas ganz anderes. Indessen durch das eine wird das andere gesetzt." Es handelt sich nicht darum zu erklären, wie aus etwas als dem Realgrunde ein anderes hervorgeht, sondern wie etwas Realgrund ist. Im ersten Fall ist der Realgrund vorausgesetzt und die Folge von selbst einleuchtend, im zweiten liegt das Problem. „Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich

das Dasein der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andere Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gern möchte erklären lassen."[1]

Hieraus erhellt ganz deutlich das Kantische Problem. Es ist sehr leicht und vollkommen nichtssagend zu beweisen, daß Gott existiert, daß er die Ursache der Welt ist usf. Denn in dem Begriff Gottes ist seine Existenz und Ursächlichkeit schon vorausgesetzt, weil er ohne diese Bestimmungen gar nicht zu denken ist. Du sollst mir beweisen, daß etwas Realgrund ist, nicht aber, daß aus dem Realgrunde etwas folgt; denn dies liegt schon in seinem Begriff (Realgrund sein heißt etwas hervorbringen oder eine Folge haben). Ebenso sollst du beweisen, daß etwas Gott ist, nicht aber, daß Gott (als das absolut höchste Wesen) existiert, oder daß Gott (als absoluter Realgrund) die Welt hervorbringt; denn beides sind Prädikate, die sich von selbst verstehen, sobald der Begriff Gottes als Subjekt feststeht. Alle bisherigen Beweise sind diesen Weg gegangen und mußten ihr Ziel verfehlen, weil sie im Grunde gar keines hatten; denn es war schon im Ausgangspunkt alles fertig und erreicht.

Daher bleibt nur übrig, den Beweis in der umgekehrten Richtung zu suchen und Gott wirklich zum Ziel der Demonstration zu nehmen: es soll nicht mehr bewiesen werden, daß Gott existiert, sondern daß etwas existieren müsse, das nichts anderes sein könne als Gott. In diesem Punkte liegt der Beweisgrund, durch dessen Geltung das Dasein Gottes nicht bloß wahrscheinlich gemacht, sondern mit mathematischer Evidenz demonstriert werden soll. In seiner nächsten Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" will nun der Philosoph nicht den förmlichen Beweis selbst ausführen, sondern nur den neuen, von ihm gefundenen Beweisgrund dergestalt erhellen, daß er uns als vollkommen triftig, als der nützlichste und als der einzig mögliche einleuchtet: daher die drei Abteilungen, in welche das Werk zerfällt. Es ist nicht zu zweifeln, daß diese Schrift sich an den Versuch über die negativen Größen unmittelbar

[1] Versuch, den Begriff der negativen Größen usf. Abschn. III. Allg. Anmkg. (A. A. Bd. 2. S. 202. 203.)

anschließt, da sie erstens den Inhalt der letzteren summarisch wiederholt und 2. das Problem zu lösen sucht, welches aus jener Untersuchung als die nächste Frage hervorgeht, darin auch als solche deutlich genug bezeichnet ist.

In dem bisherigen Ideengange des Philosophen ist uns der Gottesbeweis zu verschiedenen Malen als ein Gegenstand ernster Prüfung entgegengetreten, sowohl in der Kosmogonie als auch in der Nova dilucidatio: hier wurde der Mangel des ontologischen Beweises, welchen Kant den cartesianischen zu nennen liebt, schon erörtert; in beiden Schriften sollte aus dem Zusammenhang und der Gemeinschaft der Dinge die Notwendigkeit und Einheit ihres göttlichen Ursprungs dargetan werden. Auf diesen Beweis, den er als den seinigen gab, legte Kant das größte Gewicht: es war weder der gewöhnliche kosmologische noch der gewöhnliche teleologische Beweis; vielmehr wurde die Betrachtungsweise der letzten Art, nach welcher die Nützlichkeit oder Verderblichkeit der natürlichen Dinge in Ansehung des Menschen als göttliche Veranstaltungen gelten sollen, bei Gelegenheit der Beschreibung und Erklärung des Erdbebens von Lissabon sehr nachdrücklich zurückgewiesen.[1] Alle diese Motive wirken fort und begegnen uns wieder in der Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde. Man könnte im Rückblick auf alle jene vorangegangenen Erörterungen unseres Themas die gegenwärtige Aufgabe Kants so fassen: es soll zur Demonstration der Existenz Gottes ein Beweisgrund gefunden werden, welcher 1. die fundamentale Täuschung der bisherigen Metaphysik vermeidet und 2. den wahrhaft kosmologischen Beweis mit dem wahrhaft ontologischen vereinigt. Wir erkennen im Ideengange unseres Philosophen den Weg, der zu diesem Ziele hinführt. Die nova dilucidatio hatte bewiesen: daß ohne den wirklichen Zusammenhang und die Gemeinschaft der Dinge keine Veränderung, auch keine innere stattfinden, also auch nichts gedacht werden kann; nun wurzelt die Gemeinschaft der Dinge in der Einheit des göttlichen Urgrundes, wie die Kosmogonie und die nova dilucidatio fordern. Beide Gedanken vereinigen sich in dem Satz: daß nichts denkbar oder möglich ist ohne einen Realgrund, welcher mit dem

[1] S. oben 10. Kap. S. 182—186. 11. Kap. S. 190ff. 12. Kap. S. 199—200. S. 207—208.

göttlichen Urgrunde zusammenfällt: dieser Satz enthält den Kern des neuen und einzig möglichen Beweisgrundes. Daß in der Ausführung desselben auch die Kosmogonie ihre Rolle spielt und noch einmal auftritt, wird man jetzt nicht mehr befremdlich finden.

Die Erkenntnis des Urgrundes ist das Ziel der Metaphysik; die bisherige hat dieses Ziel verfehlt, es muß daher auf einem neuen Wege gesucht werden, der sich nicht mehr nach der Leuchte richten darf, welche den dogmatischen Rationalismus in die Irre geführt hat. Unser Philosoph kennt dieses Irrlicht. Zu jenem Ziele zu gelangen, „muß man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muß, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag." „Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt." Wer diese Worte seiner Vorrede liest, kann nicht zweifeln, daß der Philosoph den bisherigen Zustand der Metaphysik für immer verlassen und „eine ganz andere Richtung" eingeschlagen hat.[1]

2. Kritik der Beweise vom Dasein Gottes.

Zur Führung der Gottesbeweise unterscheidet Kant zwei Hauptarten, deren jede in zwei Nebenarten zerfällt: entweder besteht der Beweisgrund in dem Verstandesbegriffe des bloß Möglichen oder in dem Erfahrungsbegriffe des Existierenden; der erste ist rational oder a priori, der zweite empirisch oder a posteriori; jener heißt ontologisch, dieser kosmologisch, beide Ausdrücke im weiteren Sinn genommen. Nun wird der ontologische Beweisgrund entweder in den Begriff Gottes oder in den des Möglichen überhaupt, der kosmologische entweder in die Existenz der Dinge überhaupt oder in die Eigenschaften und den Zusammenhang der existierenden Dinge gesetzt: er heißt in der ersten Fassung kosmologisch im engeren Sinn, in der zweiten physiko-theologisch. So ergeben sich vier Beweise, von denen einer noch unversucht und neu ist, die drei übrigen sind bekannt. Als Vertreter des ontologischen Beweises der herkömmlichen Art gilt unserem Philosophen Descartes, als der des kosmologischen Wolf, als der des physikotheologischen Reimarus; den noch ungebrauchten ontologischen Beweisgrund bringt er selbst als den einzig möglichen.

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Vorr. (A. A. Bd. 2. S. 66.)

Von den drei bekannten Beweisen sind der ontologische und kosmologische falsch; denn sie setzen voraus, was sie beweisen sollen, und ihre Voraussetzungen sind unrichtig. In dem Begriffe Gottes sollen alle Vollkommenheiten, also auch die Existenz enthalten sein; folglich existiert Gott. So schließt der ontologische (cartesianische) Beweis; er steht in der Einbildung, daß die Existenz unter die Merkmale eines Begriffs gehöre und zu den logisch erkennbaren Prädikaten zähle. Diese Voraussetzung ist grundfalsch. Man kann durch bloßes Denken oder Zergliedern der Begriffe so wenig finden, daß etwas existiert, als daß etwas Grund eines anderen ist. Auf dieser zweifachen Täuschung über die logische Erkennbarkeit des Realgrundes und des Daseins ruht der kosmologische Beweis: er setzt voraus, daß etwas existiere, was von anderem abhänge, es müsse daher ein Wesen geben, das von keinem anderen abhänge, also schlechterdings notwendig sei und darum alle Vollkommenheiten in sich vereinige: er schließt von dem Dasein der Welt als Wirkung auf die Existenz Gottes als Ursache. Dieser Schluß ist unmöglich, weil die Verknüpfung zwischen Ursache und Wirkung (Realgrund) durch keinerlei logische Folgerung begreiflich gemacht werden kann. Auch ist der Begriff eines schlechterdings notwendigen Wesens kein empirischer, sondern ein bloßer Begriff: daher endet der kosmologische Beweis, wie der ontologische anfängt.[1]

Ganz anders verhält es sich in der Schätzung unseres Philosophen mit dem physikotheologischen Beweis, der aus den Eigenschaften und dem Zusammenhang der Dinge, aus der Ordnung, Schönheit und Harmonie der Welt auf die Einheit ihres Ursprungs, auf die Macht, Weisheit und Güte ihres göttlichen Urhebers schließt. Wir sehen auch, warum dieser Beweis den Philosophen sympathisch

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abt. III. 1—4. (A. A. Bd. 2. S. 155—162.)

berühren mußte, obwohl er die Schwächen der teleologischen Betrachtungsart vollkommen durchschaute und preisgab. Aber seine eigene philosophische Überzeugung von der Einheit des göttlichen Weltursprungs gründete sich allein auf seine Überzeugung von der Welteinheit und der durchgängigen Gemeinschaft der Dinge. In diesem Punkt hing seine Theologie mit seiner Kosmologie auf das innigste zusammen. Die Vorstellung der Einheit des Universums ergriff seinen Verstand mit einer unwillkürlich überzeugenden Gewalt und richtete seinen Tiefblick auf den Urgrund der Dinge; die Vorstellung von der Schönheit und Harmonie der Welt erfaßte mit ähnlicher Macht sein Gemüt, und er hat deshalb von dem physikotheologischen Beweise nie ohne Anerkennung und selbst Wärme geredet, die mit besonderer Stärke in der uns gegenwärtigen Schrift hervortritt.

Es gibt keinen Beweis, der an Erhabenheit und Würde diesem gleichkäme, keinen, der so unmittelbar zu Vernunft und Herz spricht, „er ist so alt, wie die menschliche Vernunft selbst", keinen, der wirksamer wäre, wenn es sich um die einfache Überzeugung vom Dasein Gottes handelt, unabhängig von allen Demonstrationen. „Es ist durchaus nötig", sagt Kant am Schluß seiner Abhandlung, „daß man sich vom Dasein Gottes *überzeuge*, es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es *demonstriere*."[1] Ein bedeutungsvolles Wort, welches auch bei dem kritischen Denker nichts von seiner Geltung verloren! H. S. Reimarus in seiner natürlichen Religion erscheint ihm als Repräsentant jener Physikotheologie, und nach dem Eindruck der letzteren beurteilt Kant die Bedeutung des ersten mit einer glücklichen und treffenden Wendung: der hauptsächliche Wert dieses Mannes und seiner Schriften besteht in dem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft.[2]

Der physikotheologische Beweis ist in den Augen Kants der *wahre kosmologische*, durch seine unwillkürlich überzeugende Macht wirksamer und wertvoller als jeder metaphysische. In der Bewunderung, womit unser Philosoph von der Mannigfaltigkeit und Größe der Welt redet, liegt ein Ausdruck von Frömmigkeit, die um so wohltuender und rührender wirkt, als sie die Arbeit seiner

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abt. III. 5. (S. 162—163.)
[2] Ebendas. III. 4. (S. 161.)

tief eindringenden Forschung völlig unverblendet läßt und ihr nicht den mindesten Abbruch tut. „Wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Szene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermeßlichen Raum von Welten wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, was ein solcher Gedanke erregt, und alle metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist."[1]

Indessen handelt es sich um den Beweisgrund zu einer *Demonstration der Existenz Gottes*, und ein solcher ist auch der physikotheologische nicht. Abgesehen von der ihm eigentümlichen Stärke, womit er auf das menschliche Gemüt wirkt, teilt derselbe, was die Strenge und Sicherheit der Demonstration betrifft, die Fehler des kosmologischen und mit ihm die des ontologischen Arguments. Aber eingeräumt selbst, der Realgrund der Dinge wäre durch Schlüsse erkennbar, so würde man von der Weltordnung doch immer nur auf einen *Weltordner*, nicht auf einen Weltschöpfer, und nur auf einen solchen Weltordner schließen dürfen, der so viel Kraft besitzt, um die uns bekannten Wirkungen zu erzeugen. Aber mit einer solchen der Eigenschaften der Dinge proportionalen Ursache erreicht der Beweis noch lange nicht das vollkommenste aller möglichen Wesen. Wir kennen nur einen Teil der Wirkungen: daher entsteht, sobald wir auf den Urheber *aller* Dinge schließen, der unmögliche Schluß von Unbekannten auf Unbekanntes. Und dürfen wir auch annehmen, daß alle uns noch unbekannten Wirkungen den bekannten analog sein werden, so ist eine solche Annahme wohl zulässig, aber nicht beweisen und deshalb der darauf gegründete Analogieschluß nicht beweisend. Schon Hume hatte in dem XI. Abschnitt seines Versuchs über den menschlichen Verstand die kosmologischen Beweisarten vom Dasein Gottes verworfen; denn der Schluß von der Welt als Wirkung auf Gott als Ursache zeige nur die Gleichartigkeit von Gott und Welt, und was er auf seiten Gottes mehr ausgemacht haben wolle, sei nicht bewiesen, sondern eingebildet und eine Fiktion, welche den Poeten besser stehe als den Philo-

[1] Ebendas. Abt. III. 4. (S. 159—160.) Abt. II. Betr. V. 2. (S. 117ff. Anmerkung.)

sophen. Denselben Einwand erhebt Kant in seiner Prüfung des physikotheologischen Beweises.[1]

Wenn es demnach überhaupt einen zur Demonstration der Existenz Gottes möglichen Beweisgrund gibt, so kann es nur derjenige ontologische sein, welcher von „den Verstandsbegriffen des bloß Möglichen" ausgeht.

3. Der einzig mögliche Beweisgrund.

Der Grundirrtum des bisherigen ontologischen Beweises liegt darin, daß die Existenz oder Realität (Dasein) für ein Merkmal des Begriffs gilt, für eines unter anderen. Wenn ein Begriff dieses Merkmal hat, so ist er wirklich; wenn er es nicht hat, so ist er bloß möglich: also müßte die Wirklichkeit die Merkmale eines Begriffs vermehren oder die Möglichkeit, wie Wolf lehrte, ergänzen. Unter Existenz versteht Kant das wirkliche (von aller Vorstellung unabhängige) Dasein. Es ist unmöglich, durch die bloße Zergliederung eines Begriffs etwas zu erkennen, das unabhängig von ihm besteht; daher ist die Existenz kein logisches Merkmal, überhaupt kein logischer Begriff, so wenig als der Realgrund. Der Satz der Identität und des Widerspruchs gilt für alles Denkbare, der des Realgrundes für alles Existierende. Wird die logische Erkennbarkeit des Realgrundes verneint, so trifft die Verneinung unmittelbar auch die logische Erkennbarkeit der Existenz; denn im Begriff des Realgrundes ist der Begriff des Daseins oder der Realität mitgesetzt und enthalten. Was von dem ersten gilt, gilt auch vom zweiten. Ist der Realgrund ein Erfahrungsbegriff, so ist dasselbe auch die Realität oder Existenz. Hier ist der genaue Zusammenhang zwischen dem Versuch über die negativen Größen und dem einzig möglichen Beweisgrunde: er besteht darin, daß aus dem Inhalte der ersten Schrift der Ideengang der zweiten unmittelbar hervorgeht.

Demnach ist die Täuschung, die dem bisherigen ontologischen Argumente zugrunde liegt, nichts Geringeres als die Verwechselung zwischen *logischem Sein* und *wirklichem Sein*, zwischen dem Sein des Prädikats und dem des Subjekts, zwischen der relativen Setzung des ersten und der absoluten Setzung des zweiten. Die

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abt. III. 4. (S. 160—161.) Vgl. Abt. II. Betr. V. 3. (S. 121 ff.)

relative Setzung betrifft die Beziehung zwischen Ding und Merkmal, die absolute das Ding selbst. „Wird nicht bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein so viel als Dasein." „Das *Dasein* ist die *absolute Position* eines *Dinges* und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird." „In einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt, als in seinem bloß Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädikaten desselben), allein durch etwas Existierendes wird mehr gesetzt als durch ein bloß Mögliches; denn dieses geht auch auf die absolute Position der Sache selbst."[1]

Daß der Begriff A in Wirklichkeit existiert, scheint zunächst auf zwei Arten beweisbar zu sein: entweder wir folgern aus dem Begriffe A sein Dasein, oder wir beweisen, daß etwas existiert, das alle Merkmale des Begriffes A enthält. „Das Thema der ersten Beweisart heißt: Begriff A = existierendes A; das der zweiten: etwas Existierendes = Begriff A. Nun ist gezeigt, daß die erste Beweisart unmöglich; daher bleibt nur die zweite übrig. Wird diese Formel angewendet auf den Gottesbeweis, so war das bisherige, für unmöglich erkannte ontologische Argument: Gottesbegriff = Gottes Existenz. Jetzt soll bewiesen werden: Etwas Existierendes = Gottesbegriff."

Den Beweisgrund soll der Verstandsbegriff des bloß Möglichen ausmachen. Etwas ist möglich, d. h. es ist denkbar. Nun sind zwei Bedingungen nötig, damit überhaupt etwas gedacht werden kann: eine formale und eine materiale. Etwas ist denkbar, wenn es sich nicht widerspricht: dies ist die formale Bedingung. Etwas ist denkbar, wenn überhaupt etwas existiert: dies ist die materiale Bedingung. Die formale ist der erste logische Grund der absoluten Möglichkeit, die materiale ist deren erster Realgrund. Diese Bedingungen oder eine derselben aufgehoben: so ist nichts möglich, vielmehr die absolute Unmöglichkeit gesetzt. Also *existiert* etwas als der Realgrund des Möglichen überhaupt. Da nun die Nichtexistenz *dieses* Etwas schlechterdings unmöglich ist, so ist seine Existenz *schlechterdings notwendig*.[2]

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abt. I. Betr. I. 1—3.

[2] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abt. I. Betr. II. 1—4. Betr. III. 1—2. (S. 77—83.)

Die Möglichkeit aller anderen Dinge ist von ihm abhängig, daher ist dieses notwendige Wesen *einig*. Alles Zusammengesetzte ist von den Teilen abhängig, woraus es besteht: daher ist das schlechterdings notwendige Wesen *einfach*. Die Möglichkeit jedes anderen Daseins und jeder anderen Art zu existieren, d. h. jeder Veränderung wird erst durch ein schlechterdings notwendiges Wesen begründet: daher ist es selbst *unveränderlich*; und da es unmöglich nicht sein kann, so kann es weder entstehen noch vergehen, d. h. es ist *ewig*. Die Möglichkeit aller anderen Realitäten ist von ihm abhängig: mithin ist das Urwesen die höchste Realität, das allervollkommenste oder allerrealste Wesen, dessen Bestimmungen jeden Mangel, jede Beraubung, jeden Widerstreit (Realrepugnanz) von sich ausschließen. Daher darf man nicht sagen, daß es *alle* möglichen Realitäten in sich vereinige; denn diese heben sich gegenseitig auf und stehen zueinander im Verhältnis negativer Größen. Weil die Realitäten, deren Möglichkeit das Urwesen begründet, *andere*, also von ihm verschiedene sind: eben darum sind sie unvollkommen und mangelhaft, in der Entgegensetzung und im Widerstreit begriffen; die eine ist, was die andere nicht ist; die eine setzt, was die andere aufhebt.

Hier erscheinen im einzig möglichen Beweisgrunde der Begriff und die Bedeutung der negativen Größen so kompendiarisch gefaßt, daß man deutlich sieht: diese Lehre steht nicht erst in Aussicht, sondern schon im Hintergrunde. Da der Urgrund mehr Realität enthalten muß als die Folgen, unter den letzteren aber erkennende und wollende Wesen, d. h. geistige Naturen sind, so muß das Urwesen *Geist* sein, es muß Verstand und Willen in höchster Realität haben, und daraus allein folgt diejenige Übereinstimmung der Dinge, welche wir als Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit bezeichnen. Die Vollkommenheit in der Welt wäre unmöglich, wenn der Urgrund der Möglichkeit aller Dinge erkenntnislos und blind wäre, gleich dem „ewigen Schicksal". Daher ist die Welt nicht als „ein Akzidens der Gottheit" und diese nicht als „die einige Substanz, die da existiert", zu betrachten. Wir bemerken, wie Kant durch diese Erklärung seine Gotteslehre von der des Pantheismus unterschieden wissen will, wobei ihm wohl die Lehre Spinozas vorschwebte. Doch hatte er von dieser nur eine unbestimmte und keineswegs richtige Vorstellung, sonst würde er an einer anderen

Stelle nicht gesagt haben: „der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen".[1]

4. Der Wert des einzig möglichen Beweisgrundes.

Der eben entwickelte Beweis, dem nicht die Gewißheit, nur die schulgerechte Förmlichkeit der Demonstration fehlen soll, ist ontologisch und a priori. Wir wissen bereits, welche hohe Bedeutung der Philosoph demjenigen kosmologischen Beweise zuschrieb, welcher aus Erfahrungsbegriffen oder a posteriori geführt wurde, und dessen Beweisgrund die wahrgenommene Einheit in der Natur der Dinge ausmachte. Es gab eine Zeit, wo dieses Argument unserem Philosophen mit völliger Sicherheit feststand: so verhielt es sich in der Kosmogonie und der nova dilucidatio. Eine solche Festigkeit wird dem Beweise jetzt nicht mehr zuerkannt, doch gilt derselbe als der echte kosmologische. Und nun besteht der Wert oder, wie sich Kant ausdrückt, „der weitläufige Nutzen" des neuen Beweises darin, daß er das wahre kosmologische Argument begründen und dessen Fehler verbessern soll.

Es ist bewiesen, daß es einen Realgrund aller Möglichkeit geben und daß derselbe ein absolut notwendiges und einziges Wesen sein müsse, welches nur als Gott begriffen werden könne. Aus der bewiesenen Einheit des göttlichen Urgrundes folgt nun die Einheit des *Universums*, die durchgängige Einheit und Übereinstimmung in der Natur der Dinge. Jetzt erscheint der Beweisgrund des kosmologischen Arguments als Folgesatz des ontologischen. Eine Mehrheit unabhängiger und voneinander getrennter Welten ist nun nicht mehr denkbar. Noch in seiner ersten Schrift hatte unser Philosoph diese Leibnizische Lehre verteidigt und darum behauptet, daß es Räume anderer Art, als der unsrige, geben müsse, Räume von mehr als drei Dimensionen, da unter der Bedingung eines einzigen Raumes eine Mehrheit räumlicher und voneinander völlig unabhängiger Welten undenkbar sei. (In unserer Zeit hat Zöllner diese Stelle aus Kants erster Schrift zugunsten des vierdimen-

[1] Einzig möglicher Beweisgrund. Abt. I. Betr. III. 3—6. (S. 83—87.) Betr. IV. 1—4. (S. 87—92.) Über die Realrepugnanz: II. Betr. III. 6. Gegen den Pantheismus: II. Betr. IV. 4. Über Spinoza: Abt. I. Betr. I. 2. Über den Spinozismus Kants in der Schrift vom einzig möglichen Beweisgrunde vgl. K. Dietrich: Kant und Newton. S. 61—63.

sionalen Raumes angeführt.) Jetzt behauptet der Philosoph die Einheit des Raumes und zeigt aus seinen Eigenschaften „die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge“. „Ich zweifle“, heißt es in der Vorrede unserer Schrift, „daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei.“[1]

Setzen wir, daß die Möglichkeit oder das Wesen aller Dinge in Gott als ihrem Urgrunde enthalten ist, so ergeben sich daraus gewichtige Folgerungen: 1. „Es kann in der Welt nichts sein oder geschehen, was von jenem Urgrunde unabhängig ist; nicht bloß Form und Ordnung, sondern auch Stoff und Materie der Dinge müssen von ihm abhängen, daher ist Gott nicht der Werkmeister, sondern in vollem Umfange der Schöpfer der Welt.[2] 2. Die Schöpfung ist nicht bloß eine Tat des göttlichen Willens, sondern eine Folge des göttlichen Realgrundes, eine notwendige Folge, die aus der Möglichkeit oder dem Wesen der Dinge selbst hervorgeht, daher in einer naturgemäßen Entwicklung und nicht in einer unmittelbaren Einrichtung von der Hand Gottes besteht, wodurch gleich von vornherein alles in Reih und Glied gebracht, die Weltkörper geformt und bewegt, das Weltgebäude gestaltet worden ist. Der neue Gottesbeweis fordert die Entwicklung des Kosmos aus dem Chaos: daher wird der Grundriß der Kantischen Kosmogonie in unserer Schrift nicht müßig wiederholt, sondern findet in der Verwertung des einzig möglichen Beweisgrundes seine berechtigte und wichtige Geltung.[3] 3. Alle Übereinstimmung und Zweckmäßigkeit in der Verfassung der Dinge, die sogenannten Absichten oder Zwecke der Schöpfung werden nicht durch besondere Veranstaltungen und auf Kosten der naturgemäßen Entwicklung, sondern nach allgemeinen Gesetzen durch die notwendigen Eigenschaften und Wirkungsarten der Dinge erreicht.

Wenn z. B. gewisse Wirkungen der Luft, der Winde usf. der Menschheit zu vielerlei Nutzen gereichen, so folgt diese Art Wirkungen aus den allgemeinen Eigenschaften und Bewegungsgesetzen unserer Atmosphäre ebenso notwendig wie andere Erscheinungen, welche nur mechanisch erklärt werden, und es ist verkehrt zu meinen, daß der Nutzen der Dinge durch die besondere Absicht und Lenkung

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abt. II. Betr. I. (S. 71.)
[2] Ebendas. Abt. II. Betr. VI. 2. (S. 124—126.)
[3] Ebendas. Abt. II. Betr. VII. 1—4. (S. 137—157.)

Gottes veranstaltet werde. Eben dasselbe gilt von den schädlichen Wirkungen. Gott durchbricht nicht die Wirksamkeit der Natur um des Menschen willen, er trifft nicht besondere Vorkehrungen, um Wohltaten zu erweisen oder Strafgerichte zu halten; weder lohnt er durch Licht und Wärme, noch straft er durch Überschwemmungen und Erdbeben. Er höhlet nicht den Strömen ihr Bette und richtet nicht ihren Lauf, um die Erde wohnlich zu machen; vielmehr entstehen und bilden sich die Flüsse allmählich nach rein mechanischen Gesetzen. Und wollte man meinen, daß Gott zwar die Dinge ihren naturgemäßen Gang gehen läßt, aber im Hinblick auf die Sünden der Menschheit schon den Zeitpunkt berechnet hat, wo die verderblichen Ausbrüche stattfinden sollen, welche das verhängte Strafgericht ausführen, so wird dadurch jene verkehrte Ansicht keineswegs besser. Der Mechanismus der Natur erscheint dann in der Hand Gottes, wie sich Kant bildlich und treffend ausdrückt, gleich einer Kanone, die durch ein Uhrwerk abgefeuert wird. In solchen falschen Ansichten besteht jene fehlerhafte Theologie, die unter dem Einfluß der Lehre Wolfs in die deutsche Aufklärung eingedrungen war. Diese Fehler einsehen und vermeiden heißt „die Methode der Physikotheologie verbessern“.[1]

Sie ist falsch, sobald sie den mechanischen Entwicklungsgang der Natur aufhebt oder verkürzt; sie ist richtig, wenn sie mit ihm übereinstimmt, sie muß damit übereinstimmen, wenn sie den wahren Begriff Gottes kennt und diesen als den Grund nicht bloß des Daseins, sondern der Möglichkeit und des Wesens aller Dinge betrachtet. So aber muß Gott betrachtet werden, wenn er das schlechterdings notwendige Wesen ist, ohne welches nichts gedacht werden kann. Du vermagst kein Dasein zu erdenken, aber du würdest überhaupt nichts denken können, wenn nicht Etwas wäre als Grund alles Denklichen, aller Möglichkeit: etwas, das unabhängig von allem Denken existiert. Dieses Etwas durchdenken heißt den einzig möglichen Beweisgrund erkennen, welcher zu einer Demonstration der Existenz Gottes führt.

5. Die Wirkung der kantischen Schrift.

Die rationale Theologie mit ihren bisherigen Beweisen vom Dasein Gottes sollte durch Kants einzig möglichen Beweisgrund

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund. Abt. II. Betr. V. 1—2. Betr. VI. 1—4. (S. 116—123.)

widerlegt sein. In den Literaturbriefen wurde diese Schrift, wie die beiden vorhergehenden, besprochen und dadurch der literarische Ruf des Philosophen begründet; denn seine früheren Schriften waren kaum in größere Kreise gedrungen. Daher durfte er mit einem gewissen Recht sagen, daß Mendelssohn ihn zuerst „in das Publikum" eingeführt habe; denn dieser war der Rezensent. Es kann bei dem Standpunkt des letzteren nicht befremden, daß er Kants Widerlegung nicht gelten ließ und die alte Methode in Schutz nahm. Daß er aber den gewöhnlichen Weg des kosmologischen Beweises dem Philosophen als den besseren vorhielt, als ob ihn dieser ebensogut hätte einschlagen können: dies zeigt, wie sehr ihm der Grundgedanke der Kantischen Schrift entgangen war.

Nachdem Mendelssohn die Unterscheidung zwischen den notwendigen und zufälligen Ursachen in der Natur als eine scharfsinnige anerkannt hat, so wirft er die erstaunliche Frage auf: „Sollte es aber nicht besser gewesen sein, wenn Kant umgekehrt verfahren und aus diesem erwiesenen Unterschiede der natürlichen Ursachen auf das Dasein und die Natur desjenigen Wesens analytisch zurückgeschlossen hätte, welches den Grund alles Notwendigen sowohl als Zufälligen in der Natur enthalten müsse?"[1] Er wußte also nicht, worum es sich handelte; er hatte auch aus dem Versuch über die negativen Größen nicht gemerkt, daß es Kant für unmöglich hielt, durch Schlußfolgerung etwas als Wirkung oder als Ursache eines anderen zu erkennen.

Daß Kant mit der rationalen Theologie aufräumen und zugleich das Dasein Gottes beweisen wollte, während dieses doch nur durch Offenbarung und Glauben uns einleuchten könne, erschien Hamann als ein verwerflicher und ungereimter Versuch. Er durchblätterte Weymanns Widerlegung in der Handschrift und bemerkte darüber an Lindner (den 26. Januar 1763): „Kant hat Ursache, seinen Gegner zu fürchten, er verdient eine exemplarische Rute". Das Werk (unter den bisherigen Schriften des Philosophen nach der Kosmogonie, welche unbekannt blieb, das umfänglichste) erregte einiges Aufsehen; es wurde in Tübingen zum Gegenstand einer Dissertation gemacht und in Wien verboten. Aber es hat wohl auf

[1] Briefe, die neueste Lit. betr. 18. Teil. (1764.) S. 280—281. Brief (vgl. S. 102).

niemand einen größeren Einfluß ausgeübt, als auf Fr. H. Jacobi, der früh davon ergriffen und durch dasselbe zum Studium Spinozas bewogen wurde; es traf das Grundthema seiner Gedanken: wie kann Dasein erkannt werden, das von uns und unseren Vorstellungen unabhängige Sein an sich? Es ging ihm mit dieser Kantischen Schrift ähnlich, wie einst Malebranche mit Descartes' Abhandlung vom Menschen; er wurde von dem Inhalte der Untersuchung so gewaltig erregt, daß er vor Herzklopfen nicht weiter lesen konnte.[1] Lassen wir nicht unbemerkt, daß Herbart, um das einfache, von allen Beziehungen unabhängige Sein an sich auszudrücken, dieselbe Bezeichnung wählte, als Kant in unserer Schrift: er nannte die Setzung desselben „absolute Position".

In dem Ideengange unseres Philosophen selbst zeigt dieses Werk eine Bedeutung von fortwirkender Kraft: es erscheint im Hinblick auf die Kritik der reinen Vernunft als die wichtigste Vorarbeit zur völligen Widerlegung der rationalen Theologie. Die kosmologischen Beweise waren hier schon zurückgeführt auf den ontologischen, auch dieser war in seiner herkömmlichen Form bereits widerlegt, nur die Umkehrung desselben galt noch als der einzig mögliche Ausweg. Wenn auch dieser Weg aufhört zugänglich zu sein und sich der Erkenntnis verschließt, so ist es um die rationale Theologie völlig geschehen. Und streng genommen ist diese Konsequenz durch den Grundgedanken unserer Schrift gefordert. Wenn aus keinem Begriff das Dasein erschlossen werden kann, so folgt die Existenz auch nicht aus dem Begriff des Möglichen; der neue ontologische Beweis ist im Grunde nicht besser als der alte; jener schließt: „weil etwas gedacht werden kann, darum ist Gott"; dieser lautet: „weil Gott gedacht wird, darum ist Gott". Nun muß es erlaubt sein, für das unbestimmte Etwas in der ersten Formel den Begriff Gottes aus der zweiten, sei es auch nur beispielsweise, zu setzen. Wenn daher der neue ontologische Beweis richtig ist, so kann auch der alte nicht falsch sein, und wenn dieser unmöglich ist, so ist es auch jener. Der Gesichtspunkt, unter dem

[1] Hamanns Schriften. (Ausg. v. Roth.) T. III. S. 180. Die Tübinger Dissertation «Observationes ad commentationem M. J. Kantii de uno possibili fundamento demonstrationis existentiae Dei» (Tub. 1763) wird ebendaselbst (T. III. S. 317) erwähnt. — Jacobis Werke. Bd. II. S. 189—191. Vgl. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. VI. S. 1 flgd.

Kant den letzten Versuch zu einer Berichtigung des ontologischen Beweises gemacht hat, enthält schon die Unmöglichkeit dieses Versuchs.

Aber die Tragweite unserer Schrift reicht in ihren Folgerungen weiter, als das Gebiet der rationalen Theologie, und erstreckt sich über die gesamte Ontologie und Metaphysik. Es steht schon fest, daß die Existenz kein logischer Begriff, sondern ein Erfahrungsbegriff ist, daß durch bloßes Denken niemals Dasein zu erkennen, also niemals Erfahrungen zu machen sind. Was von dem Begriffe Gottes gilt, muß von allen Begriffen gelten, die bloß Gedankendinge sind, und es liegt nahe genug, daß alle Erkenntnisobjekte der rationalen Metaphysik, alle Dinge an sich im Unterschiede von den empirischen Erscheinungen, nichts anderes sind als Gedankendinge. Wird der Grundgedanke unserer Abhandlung in diesem Umfange genommen, den er durch seine Fassung in Anspruch nehmen muß, so trifft er vernichtend die Fundamente der metaphysischen Erkenntnis und entwurzelt den gesamten bisherigen Rationalismus.

So weit schreitet nun unser Philosoph noch nicht fort, er will den Rationalismus durch den Empirismus nicht stürzen, sondern berichtigen und verbessern: er steht noch zwischen beiden in einer Mittelstellung, wie sie der Übergang von jenem zu diesem mit sich bringt, wie sie sein gründlicher und bedächtiger Fortgang fordert, und welche selbst ohne gewisse Schwankungen und Widersprüche nicht einzuhalten ist. Daß er die logische Erkennbarkeit des Realgrundes wie des Daseins verneint und doch noch die Notwendigkeit des letzteren auf logischem Wege zu beweisen sucht, charakterisiert in seinem Entwicklungsgange genau die Stellung, worin wir ihn vor uns sehen.

II. Die Reform der Metaphysik.

1. Die falsche Methode der Philosophie.

Die Nachahmung der mathematischen Methode ist in der Philosophie fruchtlos, ja verderblich gewesen: dies hat Kant so in der Vorrede zu dem Versuch über die negativen Größen erklärt. Die Metaphysik ist bodenlos, ein finsterer Ozean ohne Ufer und Leuchttürme, „es gibt eine Zeit, wo man in der Metaphysik sich getraut alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Mißtrauen an dergleichen Unternehmungen wagt": so hieß es in der Vorrede zum einzig möglichen Beweisgrunde. Diese andere Zeit ist für unseren Philosophen selbst schon gekommen, und es war ein bedeutsames Zusammentreffen, daß gerade in diesen Zeitpunkt die Preisfrage der Berliner Akademie fiel: „Ob die metaphysischen Wahrheiten derselben Evidenz fähig seien als die mathematischen und worin die Natur ihrer Gewißheit bestehe?" Diese Frage kam unserem Philosophen wie gerufen und traf mitten in das Thema der Ideen, die ihn bewegten; er durfte sie nicht unbeantwortet lassen und schrieb seine „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral".

Da „die Metaphysik nichts anderes ist als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis"[1], so wird diese, wenn sie in der Erkenntnis der Dinge einen falschen Weg ergreift, auch jene in die Irre führen. Nun hat die rationalistisch gerichtete Philosophie in ihrer Voraussetzung von der logischen Erkennbarkeit der Dinge (des Realgrundes und des Daseins) sich von Grund aus geirrt und zu der Nachahmung der mathematischen Methode verleiten lassen. Um die neue Betrachtung gleich an das Resultat der letzten Untersuchung anzuknüpfen: man hat vorausgesetzt, daß die Existenz ein logisches Merkmal sei, ein Prädikat, welches man ohne weiteres durch Definition mit dem Begriff verknüpfen dürfe; man hat zwischen dem logischen und wirklichen Sein (zwischen der relativen und absoluten Position, der Setzung eines Prädikats und der des Subjekts) nicht unterschieden, weil man den Begriff des Daseins nicht untersucht hat. Diese Art des Verfahrens führt auf den Irrweg. Die Philosophie verknüpft Begriffe, ohne sie untersucht zu haben, sie beginnt mit Definitionen unerforschter, unbekannter Begriffe und zieht daraus, als ob es die sichersten Wahrheiten wären, ihre Sätze und Folgerungen; sie sieht, daß die Mathematik es ebenso macht, folgt ihrem Vorbilde und glaubt in der Nachahmung ihrer Methode den Weg unfehlbarer Gewißheit zu gehen. Eben darin besteht ihr Irrweg.

Daß der Philosophie die Nachahmung der mathematischen Methode nicht zum Nutzen, sondern nur zum Schaden gereicht habe,

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. II. (A. A. Bd. 2. S. 283.)

erklärte Kant schon in der Vorrede zum Versuch über die negativen Größen; er wiederholte es in der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund, indem er ausdrücklich darauf hinwies, daß in der Metaphysik die Definitionen nicht an die Spitze zu stellen, sondern zu suchen seien. Gleich im Anfange seiner Abhandlung heißt es: „Man erwarte nicht, daß ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseins den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, daß man dieses niemals täte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt. Ich werde so verfahren als einer, der die Definition sucht und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewißheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe." „Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Straße sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine solche Menge Fehltritte veranlaßt, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, daß man dadurch gewarnt und behutsamer zu sein lernen werde."[1]

In diesen Worten liegt das Thema der gegenwärtigen Untersuchung, die nicht mehr einen Teil der bisherigen Metaphysik, sondern diese selbst ihrem ganzen Charakter nach ins Auge faßt. Unter einem Gesichtspunkte, welcher die gesamte Metaphysik des Rationalismus trifft, hat Kant soeben die rationale Theologie untersucht und verbessert. Derselbe Gesichtspunkt wird jetzt auf die Beurteilung der Metaphysik überhaupt angewendet, und die Untersuchung führt zu demselben Resultat in erweitertem Umfange. Im Hinblick auf die bisherigen Demonstrationen der Existenz Gottes sagte Kant in der Vorrede zum einzig möglichen Beweisgrunde: „Diese Demonstration ist noch niemals erfunden worden".[2] Das gleiche Urteil gilt jetzt wider alle vorhandene metaphysische Erkenntnis. In der Preisschrift heißt es: „Die Metaphysik ist ohne

---

[1] Einzig möglicher Beweisgrund. Abt. I. Betr. I. (A. A. Bd. 2. S. 71.)

[2] Ebendas. Vorr. (S. 66.) Kant fügt hinzu: „welches schon von anderen angemerkt ist". Wer sind diese anderen? Ich suche sie unter den Empiristen und finde keinen, dessen Name richtiger und genauer an der obigen Stelle paßt als Humes Vorbild.

Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, aber es ist noch niemals eine geschrieben worden".[1]

Es ist demnach darzutun, welche Methode in der Philosophie falsch und welche richtig ist; es soll die Natur der metaphysischen Gewißheit festgestellt und demgemäß die Grundlage der natürlichen Theologie und Moral bestimmt werden: dies sind die vier Fragen oder „Betrachtungen", in welche die Preisschrift zerfällt.

2. Mathematik und Metaphysik. Synthetische und analytische Methode.

Aus der Vergleichung der Mathematik und Philosophie wird begründet, daß die Methode der ersten keineswegs, wie bisher geschehen, der zweiten zum Vorbilde dienen darf, daß die Nachahmung der mathematischen Methode von seiten der Philosophie von Grund aus falsch und zweckwidrig ist. Die Erkenntniswege beider Wissenschaften müssen so verschieden sein als ihre Aufgaben und Objekte. In der Mathematik handelt es sich um die Erkenntnis der Größen, in der Philosophie um die der Dinge; dort entstehen die Objekte durch Konstruktion, hier sind sie durch Erfahrung gegeben. Wenn wir den Gegenstand konstruieren oder erzeugen, wie z. B. ein Trapez, ein Dreieck, einen Kegel usf., so sehen wir deutlich, wie und woraus diese Gegenstände entstehen, also auch worin sie bestehen: wir können sie deshalb sachlich und vollständig erklären. Mit dem Gegenstande zugleich entsteht sein Begriff und dessen Definition. Die Konstruktion verfährt zusammensetzend oder synthetisch: daher gelangt die Mathematik zu allen ihren Definitionen auf synthetischem Wege und kann mit denselben beginnen.

Umgekehrt verhält es sich in der Philosophie. Die Begriffe der Dinge sind ihr durch Erfahrung gegeben, daher keineswegs einleuchtend, sondern zunächst verworren und unbestimmt; sie soll erkennen, was in diesen Begriffen gegeben ist, daher muß sie dieselben, um sie erklären zu können, verdeutlichen und zergliedern, d. h. analytisch verfahren: sie gelangt zu allen ihren Definitionen auf analytischem Wege, sie muß dieselben erst suchen und handelt verkehrt, wenn sie mit ihnen anfängt. Man lasse sich nicht täuschen durch den Schein philosophischer Definitionen, welche häufig an

---

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. I. § 4. (A. A. Bd. 2. S. 283.)

die Spitze gestellt und durch Verknüpfung (Synthese) gebildet werden, wie z. B. die Erklärung des Geistes dadurch entsteht, daß wir mit dem Begriffe Substanz den der Vernunft verbinden und sagen: „unter Geist versteht man eine denkende Substanz". Das heißt in der Sache nichts deutlich machen, sondern Worte durch Worte erklären: eine solche Definition ist daher nicht philosophisch, sondern „grammatisch". Der Unterschied zwischen Mathematik und Philosophie liegt am Tage: „Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; das Geschäft der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Größen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne".[1]

Die Richtigkeit dieser Unterscheidung erhellt aus der Art und Weise, wie beide Wissenschaften ihre Begriffe bezeichnen. Die Mathematik kann ihre Gegenstände, die Größe und deren Verhältnisse unmittelbar veranschaulichen durch algebraische Formeln, woraus einleuchtet, was vorgestellt ist; dagegen sind die Zeichen der philosophischen Begriffe bloß Worte, die eine Vorstellung im allgemeinen ausdrücken und die Bestandteile der Begriffe, wie deren Verhältnisse keineswegs erkennbar machen: die Mathematik bezeichnet ihre Begriffe «in concreto», die Philosophie dagegen die ihrigen «in abstracto».[2]

Die gegebenen und zusammengesetzten Begriffe sollen durch analytische Forschung in ihre Bestandteile aufgelöst werden, die Untersuchung muß fortschreiten, bis sie die letzten, unauflöslichen Elemente oder „Grundbegriffe" entdeckt hat. Bei der Gleichartigkeit der mathematischen Objekte und der großen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der philosophischen ist vorauszusetzen, daß solcher Grundbegriffe in der Mathematik wenige, in der Philosophie dagegen sehr viele sein werden. Dort gibt es einige Begriffe, welche vorausgesetzt und von der Mathematik selbst nicht zergliedert werden, wie der Begriff der Größe überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raumes usf.; hier dagegen finden sich sehr viele Objekte, die entweder „beinahe gar nicht" oder nur „zum Teil" sich auflösen und verdeutlichen lassen: Beispiele der ersten Art

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. I. § 1.

[2] Ebendas. Betr. I. § 1.

sind der Begriff der Vorstellung, des Nebeneinander- und Nacheinander-Seins, die Gefühle des Erhabenen, Schönen, Ekelhaften usf., die Empfindung der Lust und Unlust, der Begierde und des Abscheues. Es ist die Aufgabe der analytischen Untersuchung, daß sie wohl unterscheide, was in ihrem Objekte ursprünglich und was abgeleitet ist; sie irrt, wenn sie ein abgeleitetes Merkmal für ein „uranfängliches" hält; sie irrt, wenn sie der Grundbegriffe zu wenige annimmt. Was diesen letzteren Punkt betrifft, so befindet sich ihren Objekten gegenüber die Metaphysik in einem ähnlichen Irrtum als die alte Physik, die da meinte, daß alle Materie in der Natur nur aus vier Elementen bestehe.

Wie mit den Grundbegriffen, so verhält es sich auch mit den Grundurteilen: in der Philosophie müssen solcher „unerweislicher Sätze" bei weitem mehr sein als in der Mathematik. „Ich möchte gern", sagt Kant im Hinblick auf die Metaphysik, „eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, welche in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiß einen Plan ausmachen, der unermeßlich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höheren Philosophie".[1]

Hieraus erhellt die ungemeine Schwierigkeit der Metaphysik. Die zusammengesetzten Begriffe der Mathematik sind weit einleuchtender und leichter zu erklären, als die der Philosophie. Man vergleiche doch den Begriff einer Trillion mit dem der Freiheit. Ist die Einheit gegeben, so ist die Trillion klar; denn sie besteht nur aus Einheiten, obwohl aus sehr vielen. Worin die Freiheit besteht, ist bis heute ein Rätsel. „Ich weiß", sagt an dieser Stelle unser Philosoph, „daß es viele gibt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höheren Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrenteils das Schicksal der Meinungen und sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten, aber es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt,

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit. Betr. I. § 2.

daß man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt."[1]

3. Die wahre Methode und die Gewißheit der Metaphysik.

Der wahre Weg der Metaphysik führt demnach von den gegebenen und dunklen Begriffen durch fortschreitende Zergliederung zu deutlicher und ausführlicher bestimmten; Definitionen können darum nie der Anfang, sondern nur das schwierig zu erreichende Ziel sein, die Philosophie kann wohl mit Worterklärungen, nie mit Sacherklärungen beginnen. Gerade darin besteht die Täuschung, daß man Bekanntes für erkannt hält und eine Sache zu wissen glaubt, welche man nicht weiß und die noch niemand erklärt hat. So verhält es sich z. B. mit der Zeit. „Die Realerklärung derselben ist noch niemals gegeben worden." Es wird mit dieser alltäglichen Vorstellung jedem gehen, wie Augustin, der sagte: „Ich weiß wohl, was die Zeit sei, aber wenn mich jemand fragt, weiß ich es nicht".

Was in der Mathematik die Axiome, das sind in der Philosophie die unerweislichen Sätze, die aus den analytisch gefundenen Grundbegriffen hervorgehen; sie bilden die Grundlage aller weiteren Folgerungen. Und da Begriffe und Sätze durch Worte bezeichnet werden, diese aber verschiedene Bedeutungen haben können, so wird man die letzteren genau auseinander halten müssen, um Verwirrung und Irrtum zu vermeiden. So bedeutet das Wort „unterscheiden" sowohl „Unterschiede machen" als auch „Unterschiede erkennen", sowohl das sinnliche als das logische Unterscheiden (urteilen); wird nun diese Distinktion nicht beachtet, so gilt das tierische Unterscheidungsvermögen gleich dem vernünftigen. In der Schrift über die falsche Spitzfindigkeit hatte Kant gerade diese Distinktion gelehrt und mit sehr gewichtigem Nachdruck geltend gemacht; in der Preisschrift erwähnt er die Nichtbeachtung derselben als ein Beispiel schlimmer Begriffsverwirrung. Daß der Philosoph hier anführt, was sich dort ausführlich dargestellt findet, ist schon ein sicherer Beweis, daß er jene Schrift hinter sich haben mußte, als er diese schrieb.[2]

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit. Betr. I. § 4.

[2] Ebendas. Betr. II. (S. 284—285.) Vgl. falsche Spitzfindigkeit. § 6. (A. A. Bd. II. S. 59—61.) S. oben 13. Kap. S. 212 ff.

Daß die Grundwahrheiten der Metaphysik unerweisliche Sätze sind, hatte auch Crusius behauptet, aber dieser wollte ihre Geltung logisch rechtfertigen, indem er als oberste Regel aller Gewißheit aussprach: „Was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr". Diese Regel gründet sich auf die Einheit von Denken und Sein, auf das feste Band zwischen Logik und Metaphysik, sie beruht auf jener fundamentalen Voraussetzung des dogmatischen Rationalismus, die Kant noch in seiner Habilitationsschrift bejaht hatte und jetzt von Grund aus verwirft. Daher läßt er, um die unerweislichen Sätze der Metaphysik zu verifizieren, die Regel des Crusius nicht gelten; sie tauge zu keiner Begründung und drücke nichts aus als ein Gefühl der Überzeugung: dies sei ein Geständnis, aber kein Beweisgrund.[1]

Die Denkgesetze der Logik haben nur formale Geltung, die unerweislichen Sätze der Metaphysik dagegen materiale, sie können daher nicht durch Denkregeln begründet, sondern nur durch die Analyse der Erfahrungsbegriffe gefunden und festgestellt werden. Die Metaphysik soll ihre Grundsätze nicht willkürlich machen, sondern nach Art der Erfahrungswissenschaften entdecken; sie soll nicht die Methode der Mathematik, vielmehr die der Physik sich zum Vorbilde nehmen. Die Übereinstimmung zwischen der Metaphysik und der Lehre Newtons war das Ziel, welches Kant seit lange gesucht hat. In seiner Habilitationsschrift wollte er dieser Lehre die Erkenntnisprinzipien der Metaphysik anpassen, jetzt dagegen deren Methode. „Die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heißt es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen in der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiß, daß sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: «Suchet durch sichere innere Erfahrung, d. h. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewußtsein diejenigen Merkmale auf, die gewiß

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. III. § 3.

im Begriff von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten».“[1]

4. Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.

Von dieser Methode macht der Philosoph in dem letzten Teile seiner Untersuchung die Anwendung auf die Bestimmung der ersten Gründe der natürlichen Theologie und Moral. Die Existenz ist ein Erfahrungsbegriff, es muß etwas existieren, ohne welches nichts möglich ist oder gedacht werden kann: ein schlechterdings notwendiges Wesen. Die Analyse dieses Begriffs führt zum Begriff Gottes, und „in allen Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ist, kann die metaphysische Erkenntnis von Gott sehr gewiß sein“, wogegen die Urteile über seine freien Handlungen, seine Vorsehung, Gerechtigkeit und Güte nur moralische Gewißheit haben.[2]

Mit wenigen Sätzen wird hier diejenige Art der Gotteserkenntnis bezeichnet, welche Kant in der Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde mit der größten Ausführlichkeit entwickelt hatte nud bei der Schwierigkeit der Sache an dieser Stelle der Preisschrift notwendigerweise hätte genauer erörtern müssen, wenn jene Abhandlung noch ungeschrieben gewesen wäre. Es kann deshalb, sobald beide Schriften verglichen werden, einem etwas kritischen Blicke nicht einen Augenblick zweifelhaft sein, welche die frühere war.

Das Prinzip der *natürlichen Moral* ist der Begriff der *Verbindlichkeit*, welcher das moralische Handeln bestimmt und von seinem Gegenteil unterscheidet. Dieser Begriff ist noch wenig bekannt, und man ist auf dem Gebiet der Sittenlehre noch weit entfernt, „die zur Evidenz nötige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern“. Analysieren wir den Begriff der Verbindlichkeit, so ist klar: derselbe fordert, daß etwas geschehen oder nicht geschehen, getan oder unterlassen werden *soll*. Das Sollen ist die Formel der Verbindlichkeit, der Ausdruck einer gewissen Notwendigkeit in unserem Handeln. Analysieren wir deu Begriff dieser Notwendigkeit, so gilt sie entweder bedingt oder un-

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. II.

[2] Ebendas. Betr. IV. § 1.

bedingt, mittelbar oder unmittelbar; es soll etwas geschehen, entweder um etwas anderes zu erreichen oder um seiner selbst willen: im ersten Fall ist die Handlung Mittel, im anderen selbst Zweck oder Zweck an sich. Es ist demnach klar, daß es zwei Arten der Notwendigkeit gibt: die der Mittel und die der Zwecke, und daß die moralische Notwendigkeit (Verbindlichkeit) nur von der zweiten Art sein kann. Wenn eine Handlung Mittel ist, wodurch ein gewisser Zweck erreicht werden soll, wie etwa die Lösung einer mathematischen Aufgabe, so ist sie aus dem Begriffe dieses Zweckes herzuleiten und begreiflich zu machen; wenn sie dagegen Zweck an sich ist oder unbedingt geschehen soll, so ist ihre Notwendigkeit nicht näher abzuleiten oder zu begründen, sondern *unerweislich*. Die bisherige metaphysische Sittenlehre hat den Begriff der Verbindlichkeit durch den der *Vollkommenheit* erklärt: „Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist; unterlasse, was diese Vollkommenheit hindert“. Dadurch wird nicht gesagt, was geschehen soll. Dieser Grundsatz ist daher nur formal, nicht material. Aus solchen formalen Grundsätzen folgt für das wirkliche Handeln ebensowenig als aus den formalen Denkgesetzen für das wirkliche Erkennen, d. h. es folgt gar nichts. Die Moral ist in der bisherigen Metaphysik ebenso unfruchtbar als die Logik. Davon hat sich unser Philosoph überzeugt, nachdem er *lange über diesen Gegenstand nachgedacht* hat: eine Erklärung, welche er ausdrücklich auch an dieser Stelle wiederholt. Der Charakter der sittlichen Notwendigkeit ist eins mit dem Guten. Was das Gute ist, sagt nicht die Erkenntnis, sondern das einfache, nicht weiter aufzulösende *moralische Gefühl*: der Inhalt desselben bildet den materialen, unerweislichen Grundsatz der natürlichen Moral. „Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so gibt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen.“[1]

Der Philosoph hebt die Unabhängigkeit und Unterscheidung des Guten vom Wahren nachdrücklich hervor und bezeichnet diese Grundlegung der Moral als eine Einsicht der jüngsten Zeit. „Man hat es nämlich in unseren Tagen allermeist einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die *Erkenntnis*, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das *Gefühl* sei, und daß

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. Betr. IV. § 2.

beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden." Auch läßt Kant nicht unerwähnt, wem er das Verdienst dieser Einsicht zuschreibt; denn er sagt am Schlusse seiner Untersuchung: „Hutcheson und andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert".[1] Und hätte er es auch nicht ausdrücklich hinzugefügt, so müßten wir aus dem Inhalte seiner Schrift urteilen, daß er sich wider die rationale Sittenlehre, insbesondere wider Wolf erklärt und mit den englischen Moralphilosophen übereinstimmt, welche den Empirismus in der Sittenlehre vertreten und von Locke herkommen.

5. Der Zeitpunkt der Preisschrift.

Daß unsere Abhandlung mit den drei vorher betrachteten Schriften im genauesten, sachlichen wie zeitlichen Zusammenhange steht und in die Entwicklung desselben Themas eingreift, haben wir schon erörtert und den vollständigen Beweis jetzt durch die ausführliche Darlegung des Inhalts geliefert. Wenn wir den Inhalt dieser Schriften didaktisch ordnen, von den Begründungen zu den Folgerungen fortschreitend, so kann ihre Reihenfolge keine andere sein als die überlieferte. Hier ist diese Ordnung: das logische Denken verfährt nur analytisch nach dem Satze der Identität und des Widerspruchs (falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren); darum kann es weder erkennen, daß etwas Realgrund ist (Versuch über die negativen Größen), noch daß ein bloßer Begriff existiert (einzig möglicher Beweisgrund); daher ist auch die Erkenntnis der Dinge nicht durch logische Definitionen und daraus gefolgerte Sätze, d. h. nicht nach der synthetischen Methode der Mathematik, sondern nur durch die analytische Erforschung der gegebenen Erfahrungsbegriffe zu leisten (Preisschrift). Will man diese Ordnung umkehren, so werden die vorhergehenden Schriften undeutlich und die nachfolgenden überflüssig.[2]

Wie man aber auch die Reihenfolge ändern und damit spielen mag, so ist doch eines vollkommen unmöglich: daß man die Preisschrift an die Spitze stellt. Wir haben die Gründe im einzelnen angeführt, warum diese Schrift notwendig später ist als die Abhandlung über die falsche Spitzfindigkeit und die über den einzig

[1] Untersuchung über die Deutlichkeit usf. Betr. IV. § 2.
[2] S. oben 13. Kap. S. 212—213

möglichen Beweisgrund; auch wissen wir, warum der Versuch über die negativen Größen früher ist als der Beweisgrund. Die Preisschrift ist von allen die letzte aus Gründen sowohl der didaktischen Ordnung überhaupt als auch der kritischen Vergleichung im einzelnen.[1]

Dazu kommt, daß Kant nicht mehr Muße genug hatte, um sein Werk ausführlicher und in Rücksicht der Form sorgfältiger zu bearbeiten; denn er mußte eilen, um es noch zum festgesetzten Termin abliefern zu können. Er sagt in der „Nachschrift" selbst, daß er jene Vorzüge der genannten Art lieber habe verabsäumen wollen, als sich dadurch hindern lassen, seine Arbeit zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben. Noch einige Jahre später nennt er sie in dem Programm seiner Wintervorlesungen 1765—1766 „eine kurze und eilfertig abgefaßte Schrift".[2] Nun möchte ich wissen, was den Philosophen hätte zur Eile drängen sollen, wenn diese Abhandlung den anderen vorausging und er dieselbe in voller Muße schreiben konnte. Wenn sie aber, wie es sich in Wahrheit verhielt, den anderen nachfolgte, so war die Zeit der Ausführung allerdings sehr kurz gemessen.[3]

III. Die induktive Lehrart.

Kant steht im Begriff, die deutsche Philosophie auf englischen Fuß zu bringen, der dogmatische Rationalismus soll durch den Empirismus, die Metaphysik durch die Methode der Induktion reformiert werden, welche Bacon in die Philosophie, Locke in die Erkenntnislehre und Newton in die Naturlehre eingeführt hat. Diese Methode gilt unserem Philosophen auch als die richtige Lehrart,

[1] S. oben 14. Kap. S. 256—258.
[2] Untersuchung über die Deutlichkeit u. s. f. (A. A. Bd. 2. S. 301.) Nachricht von der Einrichtung seiner Wintervorlesungen von 1765—1766. (Ebendaselbst S. 308.)
[3] Es heißt daher den didaktischen und biographischen Gang jener vier Abhandlungen völlig verkennen, wenn man die Preisschrift für die erste derselben hält und diese verkehrte Ansicht wie eine Art Entdeckung mit großem Munde verkündet. (Cohen: Die systematischen Begriffe u. s. f. S. 6.) Kant gibt seiner Schrift einen anderen Titel als den der Preisaufgabe, er nennt die Untersuchung über die Grundsätze der natürlichen Theologie u. s. f. als sein Thema, was kaum begreiflich wäre ohne den Rückblick auf die nächst frühere Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund.

die seinem akademischen Unterricht zur Richtschnur dienen und seine Vorträge über Metaphysik, Logik und Ethik leiten soll. Gerade über diesen Punkt erklärt sich Kant in dem schon erwähnten Programm der Wintervorlesungen von 1765—1766 auf eine Weise, welche völlig mit den Erörterungen der Preisschrift übereinstimmt.

Die Metaphysik sei deshalb noch so unvollkommen und unsicher, weil man das eigentümliche Verfahren derselben verkannt habe, dasselbe sei nicht synthetisch, wie das der Mathematik, sondern analytisch. In der Größenlehre sei das Einfachste und Allgemeinste auch das Leichteste, in den Hauptwissenschaften aber das Schwerste; in jener müsse es seiner Natur nach zuerst, in dieser zuletzt vorkommen, dort könne man mit den Definitionen anfangen, hier dagegen nur endigen. Er werde die Metaphysik mit der empirischen Psychologie und Zoologie beginnen, dieser Wissenschaft die Kosmologie oder die Lehre von den leblosen Körpern nebenordnen, dann zu der Ontologie emporsteigen und mit dem Verhältnis der geistigen und materiellen Wesen, d. h. der rationalen Psychologie den Schluß machen. Er nennt die empirische Psychologie „die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen“ und bezeichnet die rationale als „die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen“.[1]

Dieser Weg analytischer Lehrart sei der einzig richtige zur Ausbildung des Verstandes; der Zuhörer solle nicht Gedanken lernen, sondern denken, man solle ihn nicht tragen, sondern leiten, damit er selbst zu gehen geschickt werde. „Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet worden, und trägt erborgte Wissenschaft.“ „Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studierte) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken, als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.“ Echt sokratisch sagt Kant: der studierende Jüngling solle nicht Philosophie lernen, sondern philosophieren. Die unterrichtende Methode sei „zetetisch, das ist forschend“ und werde erst später „dogmatisch, das ist entschieden“. Ganz in Übereinstimmung mit Lockes Grundsätzen hält Kant für die richtige

[1] Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre 1765—1766. (A. A. Bd. 2. S. 305—313, S. 308ff.)

Bildungsregel „zuvörderst den Verstand zu zeitigen und sein Wachstum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurteilen übt und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können“.

In der Sittenlehre seien die Versuche von Shaftesbury, Hutcheson und Hume, ob zwar unvollendet und mangelhaft, doch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt. Er will diese Versuche ergänzen und gleichsam zwischen der deutschen und englischen Moralphilosophie, zwischen Baumgarten und Hutcheson eine vermittelnde Stellung einnehmen. Die Kenntnis der menschlichen Natur gilt ihm als die wahre Grundlage der Sittenlehre: Menschenkenntnis im Sinne der Welterfahrung und Philosophie. „Indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studieren muß, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, die ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden, sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigentümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm imstande der rohen, und welche imstande der weisen Einfalt angemessen sei; was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sei, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.“[1]

Die Sittenlehre ist darin von der Metaphysik unterschieden, daß ihre Sache nicht durch Vernunftgründe erst gefunden und ausgemacht wird, sondern vor denselben feststeht. Denn die Unterscheidung des Guten und Bösen in unseren Handlungen ist „durch dasjenige, was man Sentiment nennt“, leicht und richtig zu erkennen. Dieses Gefühl ist aus der menschlichen Natur zu begründen. In dieser Aufgabe liegt die Schwierigkeit des ethischen

[1] Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen usf. (S. 305—307).

Problems; denn man kann sich sehr leicht in der Art der Begründung täuschen. „Um deswillen ist nichts gemeiner als der Titel eines Moralphilosophen und nichts seltener als einen solchen Namen zu verdienen.“[1]

Als die ersten Vorgänger auf dem neuen Wege hat Kant an dieser Stelle die englischen Moralphilosophen ausdrücklich hervorgehoben und den Mann nicht genannt, der in seinen Augen den Kulminationspunkt jener Richtung bezeichnet und erst „in der jüngsten Zeit“ aufgetreten war. Es ist J. J. Rousseau mit seinem Wahlspruch: «le sentiment est plus que la raison». Kein Zweifel, daß unserem Philosophen bei den obigen Worten dieser Mann vorschwebte. Aus der Einheit und Ordnung der Dinge wollte Kant den göttlichen Urgrund der Welt erkannt wissen. Und gerade in dieser Rücksicht gab es einen Gesichtspunkt, unter welchem er es wagen konnte, Newton und Rousseau nebeneinander zu stellen: jener galt ihm als der Entdecker der Einheit in der Körperwelt, dieser als der Entdecker der Einheit in der moralischen Menschennatur. Wir lesen in seinen Fragmenten folgenden Ausspruch: „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren, und seitdem laufen die Kometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird.“ „Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt, und nunmehr ist Popes Lehrsatz wahr.“[2]

[1] Nachricht von der Einrichtung seiner Wintervorlesungen. (S. 311.)

[2] Schubert: J. Kants Briefe, Erklärungen. Fragmente aus seinem Nachlaß. (Bd. XI. S. 248.)

Fünfzehntes Kapitel.

Kant und Rousseau. Die ästhetischen und moralischen Gefühle. Die Ursprünglichkeit der moralischen Natur.

I. Rousseaus Einfluß auf Kant.

1. Die Schriften Rousseaus.

Wenn in den angeführten Worten unseres Philosophen Rousseau mit Newton verglichen und jenem eine ähnliche Bedeutung für die anthropologische Anschauung zugeschrieben wird, als dieser für die kosmologische gehabt hat, so erhellt schon daraus, daß in einem gewissen Zeitpunkte der Einfluß Rousseaus auf Kant epochemachend war. Nur mußte dieser Einfluß ganz anderer Art sein, als jene Macht wissenschaftlicher Erkenntnis, die der englische Mathematiker und Naturphilosoph ausübte. Es lassen sich kaum zwei in jedem Sinn so grundverschiedene Geister denken als Newton und Rousseau, und daß diese beiden in der Einwirkung auf Kant sich vereinigen und seinen Ideengang von Grund aus bewegen konnten, ist gewiß eines der merkwürdigsten und lehrreichsten Zeugnisse Kantischer Geisteseigentümlichkeit. Wer Newtons Weltanschauung in seinem Kopfe trug und fortbildete, konnte niemals ein blinder Anhänger Rousseaus werden und sich dem Einflusse des letzteren dergestalt hingeben, daß er sich ganz davon beherrschen ließ. Und doch fühlte sich Kant, wie man es von dem kritischen und nüchternen Denker kaum vermuten sollte, von den Schriften Rousseaus hingerissen, von ihrer Sprache gefesselt und in seiner Lebensanschauung von ihren Ideen auf einen neuen Weg geführt.[1]

Er hatte im Gange der eigenen Forschung den Punkt erreicht, wo er mit Rousseau zusammentraf. Der dogmatische Rationalismus war erschüttert, die Metaphysik hatte in seinen Augen ihre bisherige Geltung verloren und aufgehört ein Erkenntnissystem des Wesens der Dinge zu sein, sie sollte den analytischen Weg der Begründung unserer Vorstellungen und Begriffe der Dinge ein-

[1] K. Dietrich: Kant und Newton (Tüb. 1877), Kant und Rousseau (Tüb. 1878).

schlagen und demgemäß eine Erfahrungswissenschaft vom Menschen werden. Die Aufgabe des analytischen Verfahrens besteht in der Zergliederung der Objekte, in der Sichtung und Unterscheidung ihrer zufälligen und wesentlichen, ihrer abgeleiteten und ursprünglichen Eigenschaften; sie schreitet fort bis zu den Elementen, bis zu den letzten, nicht weiter aufzulösenden Bedingungen, die das Wesen des Gegenstandes ausmachen.

Die Metaphysik, auf den Standpunkt dieser psychologischen Selbstbeobachtung gestellt, auf die Methode dieser analytischen Untersuchung hingewiesen, hat zu ihrem durchgängigen Thema die menschliche Natur, zu ihrem Ziel die Erkenntnis dieser Natur in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit nach Abzug alles dessen, was Kunst und Bildung aus dem Menschen gemacht haben: sie sucht den Menschen, wie er aus der Hand der Natur hervorgeht und in die der Erziehung übergeht. Nun gehört zu den ursprünglichen und wesentlichen Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur die Sympathie, die wohlwollende Empfindung, die natürliche Liebe, aus welcher Selbstverleugnung und Hingebung hervorgehen, wie die unwillkürliche Billigung solcher Handlungen, die jenen Empfindungen gemäß sind. In diesem „moralischen Gefühl", welches die englischen Philosophen zuerst erleuchtet haben, besteht die Wesenseigentümlichkeit der menschlichen Natur. Der Mensch ist von Natur gut und glücklich, er wird schlecht und elend gemacht durch eine Art der Bildung, der Gesellschaft und der Erziehung, welche sein Wesen verfälscht und die natürlichen Triebe der Sympathie in Eigennutz und Selbstsucht verwandelt. Eine solche falsche Erziehung hat den Menschen verunstaltet und ins Verderben gestürzt; es ist daher jetzt die höchste aller Aufgaben, die Menschheit durch eine naturgemäße Gesellschaft und eine naturgemäße Erziehung aus dem Zustand allgemeiner Verderbnis zu retten und ihr wahres Wesen wiederherzustellen.

Diese Ideen enthalten die Themata, welche Rousseau in einer Reihe von Schriften während der Jahre 1750—1762 mit der feurigen Kraft und dem zündenden Erfolge seiner Beredsamkeit ausführte. Daß die Kultur der Wissenschaften und Künste die Sitten nicht geläutert, sondern verdorben habe, erklärte die erste jener Schriften, welcher die Akademie von Dijon den Preis gab (1751). Daß die Gesellschaft durch das Eigentum die Ungleichheit eingeführt, den

Eigennutz begründet und die Sympathie vernichtet habe, zeigte die zweite nicht gekrönte Preisschrift (1754). Die Natur und die wahren Bedürfnisse des menschlichen Herzens im Gegensatze zu der Verbildung und falschen Moralität einer naturwidrigen Erziehung zu erleuchten, schrieb Rousseau seine „Neue Heloise" (1761). Wie diesen Übeln abzuhelfen sei durch die Heilmittel einer neuen, naturgemäßen Gesellschaft, Erziehung und Religion, sollte in den beiden letzten Schriften, welche seine Hauptwerke sind, dargetan werden: in dem Gesellschaftsvertrage und in dem Erziehungsroman „Émile" (1762).[1]

Rousseau nannte dieses letzte Werk sein bestes Buch; es machte auf Kant einen außerordentlichen Eindruck und fesselte ihn so mächtig, daß er, was viel sagen will, über der Lektüre desselben seine gewöhnliche Tagesordnung vergaß; das Bild des Genfer Philosophen war der einzige Schmuck seines Studierzimmers; auch in den Vorlesungen dieser Zeit kam er oft und mit Vorliebe auf Rousseau und dessen Erziehungslehre zu sprechen. Er kannte jene Hauptwerke sämtlich und sah ihren Zusammenhang so, wie wir denselben bezeichnet haben. In seiner Anthropologie, wo er „vom Charakter der Gattung" handelt, sagt Kant von Rousseau: „Seine drei Schriften von dem Schaden, den 1. der Ausgang aus der Natur in die Kultur unserer Gattung durch Schwächung unserer Kraft, 2. die Zivilisierung durch Ungleichheit und wechselseitige Unterdrückung, 3. die vermeinte Moralisierung durch naturwidrige Erziehung und Mißbildung der Denkungsart angerichtet hat: diese drei Schriften, welche den Naturzustand gleich als einen Stand der Unschuld vorstellig machten, sollten nur seinem Sozialkontrakt, seinem Emil und seinem savoyardischen Vikar zum Leitfaden dienen, aus dem Irrsal der Übel sich heraus zu finden, womit sich unsere Gattung durch ihre eigene Schuld umgeben hat."[2]

2. Kants Urteile über Rousseau. (Fragmente.)

Kants Schriften aus dem Jahr 1764 tragen die Spuren der ersten und frischen Eindrücke, welche der Philosoph von Rousseau empfangen, wie namentlich die „Beobachtungen über das Gefühl

[1] Vgl. mein Werk über „Francis Bacon und seine Nachfolger". (3. Aufl.) 3. Buch. 15. Kap. S. 527—530.

[2] Anthropologie. § 87. (A. A. Bd. 7. S. 326.)

des Schönen und Erhabenen" und ganz besonders die dazugehörigen „Bemerkungen", welche den ersten und wichtigsten Teil der „Fragmente" bilden. Er stimmt mit Rousseau überein in der Bejahung des ungeschriebenen, in der menschlichen Natur gegründeten Sittengesetzes, in dem Problem einer neuen, jenem Naturgesetze gemäßen Erziehung der Menschheit, aber nicht in der Art, wie Rousseau dieses Problem lösen wollte. Kant hat niemals die Ansicht geteilt, daß die Kultur und die Gesellschaft, wie sie sind, bloß vom Übel seien, und die wahre Erziehung nur darin bestehen könne, den Zögling vor diesen Übeln und Gefahren zu schützen. Eine solche Erziehung ist schon darum unmöglich, weil aus einer sittlich entarteten Welt niemals jene unverdorbenen Erzieher hervorgehen können, die Rousseau fordert.[1] Das Erziehungsproblem ist unauflöslich, wenn man dem Verfasser des Emil völlig beistimmt. Daher redet Kant in seinen „Beobachtungen" auch nach dem Emil von dem „noch unentdeckten Geheimnis der Erziehung".

Rousseau sah in dem Übergange der Menschen aus dem Zustande der Natur in den der Kultur, welche den Antagonismus der Interessen, den Wetteifer der Kräfte, den Kampf um das Dasein entfesselt, einen beklagenswerten Abfall, Kant dagegen eine notwendige Folge: dieser empfand den Gegensatz zwischen Natur und Kultur auch in seiner ganzen Stärke und mit dem Gefolge aller seiner Übel, aber er beurteilte ihn ganz anders als Rousseau. Der Naturmensch auf der Flucht vor den Weltzuständen der Gesellschaft und Kultur ist nicht der Mensch der realen Entwicklung, sondern ein Phantasieprodukt, eine Dichtung, eine willkürliche Konstruktion, welche in der Philosophie nicht gelten darf: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an".[2]

Kant hält streng an seiner Methode und läßt sich durch die Zauber der Dichtung und Sprache Rousseaus nicht bestricken, so mächtig er davon auch erfaßt ist; mußte er sich doch geflissentlich wider diese magischen Einwirkungen abstumpfen, um sein Urteil nicht gefangen zu geben. „Ich muß den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört, und

[1] Anthropologie. (S. 327.)

[2] Fragmente. 1. Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. (Schubert: J. Kant's Briefe u. s. f. S. 226.)

dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen."[1] Er bedurfte seiner ganzen kritischen Energie, um bei diesem Schriftsteller Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden und von den Blendungen der Beredsamkeit, gegen welche er sonst mit einer natürlichen Abneigung gewaffnet war, sich nicht fortreißen zu lassen. Ich glaube, es ist für die Kraft des Wortes, womit Rousseau begabt war, kein höherer Triumph zu finden, als daß der größte und kritisch mächtigste Denker des Jahrhunderts von der Macht seiner Darstellung so tief, wie er es selbst bezeugt, ergriffen werden konnte. „Der erste Eindruck, den ein Leser, welcher nicht bloß aus Eitelkeit und zum Zeitvertreib liest, von den Schriften des J. J. Rousseau bekommt, ist, daß er eine ungemeine Scharfsinnigkeit des Geistes, einen edlen Schwung des Genius und eine gefühlvolle Seele in einem so hohen Grade antrifft, als vielleicht niemals irgend ein Schriftsteller, von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sei, vereint mag besessen haben. Der Eindruck, der hiernächst folgt, ist die Befremdung an seltsamen und widersinnigen Meinungen, die demjenigen, was allgemein gangbar ist, so sehr entgegenstehen, daß man leichtlich auf die Vermutung gerät, der Verfasser habe vermöge seiner außerordentlichen Talente und Zauberkraft der Beredsamkeit nur beweisen und den Sonderling machen wollen, welcher durch eine einnehmende und überraschende Neuheit über alle Nebenbuhler des Witzes hervorstehe."[2]

Aber die Macht der Rede, die sich in Rousseaus Schriften ergoß, würde auf unseren Kant niemals eine solche Wirkung gehabt haben, wäre sie nicht von einer **Wahrheit** erfüllt gewesen, welche ihn traf, in seine innerste Überzeugung eindrang und hier ihren eigentlichen und fortwirkenden Sieg davon trug. Er hatte bis dahin etwas für das Höchste im Menschen gehalten, was unter Rousseaus Einwirkung aufhörte, ihm als solches zu gelten. Daß der sittliche Menschenwert aus einer ursprünglichen Quelle unseres Wesens stammt, welche unabhängig ist von aller intellektuellen Veredlung, von allen Fortschritten der Wissenschaft und Verstandesbildung, daß diese nicht imstande sind, den Menschen **gut** zu machen, daß man in niederem und ungebildetem Stande sein kann, was keine

[1] Fragmente. S. 232.

[2] Ebendas. S. 240.

noch so hoch entwickelte Wissenschaft und Erkenntnis zu geben vermag: diese Wahrheit, ich meine die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Moralität, ist unserem Philosophen durch Rousseau dergestalt erleuchtet worden, daß er sie festhielt und nie mehr daran gezweifelt hat. Er hat sie später nur tiefer durchdacht und begründet. Die Engländer, welche von Locke herkamen, hatten Ähnliches behauptet, aber ihre Lehre vom moralischen Gefühl und der natürlichen Sittlichkeit zu einer begeisterten Überzeugung zu erheben: dies gelang erst Rousseaus mächtigem Wort.

Wir haben darüber aus dem Munde unseres Philosophen ein höchst bedeutsames und charakteristisches Selbstbekenntnis, eines der schönsten aus seinem Munde. „Ich bin selbst", sagt Kant, „aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, daß diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit wieder herzustellen." „Wenn es irgend eine Wissenschaft gibt, die der Mensch wirklich bedarf, so ist es die, welche ich lehre, die Stelle geziemend zu erfüllen, welche dem Menschen in der Schöpfung angewiesen ist, und aus der er lernen kann, was man sein muß, um ein Mensch zu sein."[1]

Dies ist der Punkt, in dem sich Kant von Rousseau gleichsam bekehrt fühlte. Darum wog ihm auch der Schriftsteller so viel, weil die feurigste Überzeugung, welche sich ihm mitteilte, die Rede desselben durchdrang; er hat ihn stets hochgehalten, auch als er längst über den Standpunkt hinaus war, wo er den Ideen Rousseaus einen Umschwung seiner Lebensanschauung verdankte; und obwohl er dessen Irrtümer und Schwärmereien gleich durchschaute, hat er diejenigen getadelt, welche ihn für einen Schwärmer ansahen. In seinen Augen galt Rousseau nicht als ein Schwärmer, sondern als ein Enthusiast. Wir werden bald dem Beispiel eines solchen Urteils begegnen.

[1] Fragmente. S. 240 u. 241.

II. Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

1. Die Schönheit und Würde der menschlichen Natur.

Das moralische Gefühl war schon in der Lehre englischer Philosophen mit dem ästhetischen unmittelbar verbunden und als eine Art desselben bestimmt worden: es erschien als der sittliche Geschmack, als der Sinn für das richtige Handeln. Shaftesbury nannte das harmonische Verhältnis unserer Neigungen, die richtige Proportion zwischen Selbstliebe und Wohlwollen, die Schönheit des Empfindens und ihren Willensausdruck die Schönheit des Handelns. In diesem letzteren besteht die Tugend, in dem Geschmacke für die Tugend der moralische Sinn, der zu den Naturanlagen des Menschen gehört und, wie jede andere Fähigkeit, der Ausbildung und Erziehung bedarf. Der ästhetische Sinn ist das Gefühl des Schönen und Erhabenen: dieser Sinn ist moralisch, sobald er die Schönheit und Würde der menschlichen Natur empfindet; wir sind tugendhaft, wenn wir dieser Empfindung gemäß handeln.

Genau so faßt Kant sein Thema. In den natürlichen Anlagen des Menschen ist das ästhetische Gefühl enthalten, in diesem das moralische: daher ist die Sittenlehre unabhängig von der Metaphysik und eine Sache der Beobachtung und Erfahrung. „Die Grundsätze der Tugend sind nicht spekulativische Regeln, sondern das Bewußtsein eines Gefühls, das in jedem menschlichen Busen lebt. Ich glaube, ich fasse alles zusammen, wenn ich sage: es sei das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur." Seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" sind aus unmittelbarer Erfahrung geschöpft, leicht und anziehend geschrieben, nicht in der Studierstube, sondern in idyllischer Muße entstanden, lebensfrisch und mit Humor behandelt, oft etwas keck und unbekümmert hingeworfen.[1] Man erkennt die Grundanschauung Rousseaus und in der Schreibart das Vorbild englischer Schriftsteller. Zur Verdeutlichung dienen Beispiele mehr als Begriffe. Es sind nicht kritische Untersuchungen, wie sie Kant später zur Begründung der Ästhetik geführt hat, sondern Aphorismen aus der anthropologischen Charakteristik der

[1] S. oben Kap. VI. S. 127.

Gefühle, Temperamente, Geschlechter und Nationaleigentümlichkeiten. Die Gefühle des Schönen und Erhabenen werden beschrieben und exemplifiziert in Ansehung sowohl ihrer Gegenstände als der natürlichen Beschaffenheiten des Menschen, wie sie sich an den verschiedenen Gemütsarten, Geschlechtern und Völkern darstellen und äußern.[1] 2 Die Arten des Schönen u. Erhabenen

Das Schöne und Erhabene sind angenehme Eindrücke reizender und rührender Art, die erhabenen Objekte werden als schrecklich erhabene, edle und prächtige unterschieden; der äußerste Gegensatz des Schönen ist das Ekelhafte, der des Erhabenen das Lächerliche; die Entartnug beider, als menschliche Eigenschaften genommen, geht bei dem ersten ins Läppische, bei dem andern ins Abenteuerliche und, wenn sie naturwidrig ist, ins Fratzenhafte. Patriotische Kriege nennt Kant erhaben, die Kreuzzüge abenteuerlich, Duelle fratzenhaft; die Liebe zur Einsamkeit erscheint ihm als edel, das Eremitentum als abenteuerlich, das Klosterleben als Karikatur. In der Gedankenwelt sind die Betrachtungen der unendlichen Größe und Ewigkeit erhaben, leere Spitzfindigkeiten dagegen, wie z. B. die vier syllogistischen Figuren, „Schulfratzen“. Die Temperamente

Das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur bildet Richtschnur und Grundsatz der Tugend: auf dem ersten ruht die allgemeine Menschenliebe, auf dem andern die allgemeine Menschenachtung. „Nur indem man einer so erweiterten Neigung seine besondere unterordnet, können unsere gütigen Triebe proportioniert angewandt werden und den edlen Anstand zu Wege bringen, der die Schönheit der Tugend ist.“ Die ästhetischen Wertgefühle erzeugen die moralischen, beide sind universell, sie gelten

[1] S. oben Kap. VII. S. 133. Die kantische Schrift erschien 1764 und wurde in demselben Jahr von Hamann in der Königsberger Zeitung angezeigt. Die beiden folgenden Ausgaben erschienen 1766 und 1771. (Bd. VII. S. 377—439.) — Vgl. K. Dietrich: Kant und Rousseau. S. 9—24. Ich kann übrigens den „Beobachtungen“ nicht eine so umfassende und fortwirkende Bedeutung in dem Entwicklungsgange des Philosophen zuschreiben, als Dietrich will; noch weniger kann ich dem letzteren in der Bemerkung (S. 98) beistimmen, daß Kant in seinen „Betrachtungen über den Optimismus“ Voltaire gegen Rousseau habe unterstützen wollen. Vielmehr verhielt es sich in betreff der optimistischen Weltansicht umgekehrt. (S. oben Kap. XII. S. 208—212.) Auch in seinen Fragmenten nennt der Philosoph ausdrücklich Rousseau als den Begründer der Theodizee. (Siehe Kap. XIV. S. 246.)

für alle, also grundsätzlich, und machen darum den Charakter „echter Tugend“, während Mitleid und Gefälligkeit nicht eigentlich tugendhafte, sondern nur tugendähnliche Handlungen hervorbringen, und das Ehr- und Schamgefühl, weil es von Scheinwerten und fremden Meinungen beherrscht wird, bloß einen „Tugendschimmer“ zur Folge hat. Kant unterscheidet die moralische Gesinnung von der moralischen Sympathie, jene ist das Gefühl für die Schönheit und Würde der menschlichen Natur, diese das Gefühl für deren Reize und Bedürfnisse; die erste Empfindung macht „das edle Herz“ und „den rechtschaffenen Menschen“, die zweite das sogenannte „gute Herz“ und den „gutherzigen Menschen“: die Tugend der ersten Art ist echt, die der andern „adoptiert“. Die moralischen Gefühle sind beständig, denn sie sind universell, die Reizgefühle, weil sie von flüchtigen Eindrücken abhängen, zufällig und wechselnd. Das melancholische Temperament liebt die erhabenen, das sanguinische die reizenden und rührenden, das cholerische die prächtigen Eindrücke, welche nicht den Ernst, sondern nur den Schein und Schimmer der Größe haben; der Melancholiker wird in seiner Entartung zum Schwärmer und Phantasten, der Sanguiniker zum Tändler, der Choleriker zum Prahler.[1]

3. Die Geschlechter.

Werden die Geschlechter mit dem Schönen und Erhabenen verglichen, so ziemt dem männlichen Naturell der erhabene und tiefe Verstand, dem weiblichen dagegen der schöne. Die Weltweisheit der Frau ist nicht vernünfteln, sondern empfinden. Die Geschlechter sollen nicht ihre Eigentümlichkeiten tauschen, sondern bewahren und naturgemäß entwickeln, keines von beiden soll sich die Art und Geschäfte des andern aneignen; die Männer sollen nicht nach Bisam und die Frauen nicht nach Schießpulver riechen, die letzteren können ebensogut einen Bart tragen als Mathematik studieren und griechisch lernen.[2] „Es liegt am meisten daran, daß der Mann als Mann vollkommener werde und die Frau als ein Weib, das ist, daß die Triebfedern der Geschlechterneigung dem

[1] Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1. Abschn. (A. A. Bd. II. S. 207—210.) Vgl. 3. Abschn. (S. 232—233.) 2. Abschn. (S. 213—224.)

[2] 3. Abschn. (S. 229—230.)

Winke der Natur gemäß wirken, den einen noch mehr zu veredeln und die Eigenschaften der andern zu verschönern."

Ganz im Sinne Rousseaus sagt Kant: „Was man wider den Gang der Natur macht, das macht man jederzeit sehr schlecht".[1] Die Schönheit und Würde der Geschlechter entfaltet sich in ihrem wechselseitigen Verhältnis, dessen naturgemäßer Ausdruck in der Geschlechtsliebe besteht. Der Inhalt der großen Wissenschaft der Frau ist der Mensch und unter den Menschen der Mann. Es ist die Aufgabe der Frau geliebt zu werden, darum muß sie unwillkürlich gefallen wollen und ihre Reize beleben, was ohne Eitelkeit nicht geschehen kann: daher ist weibliche Eitelkeit zwar ein Fehler, aber ein schöner Fehler, den man nicht tadeln soll, weil er in der menschlichen Natur begründet ist; die Frau darf eitel, aber nie „aufgeblasen" sein, weil nichts ihren Geschlechtscharakter schlimmer verunstaltet, denn alle Aufgeblasenheit ist dumm und häßlich.[2] In der Blüte der weiblichen Jahre soll Natur und Schönheit wirken und die ganze Vollkommenheit der Frau in „der schönen Einfalt" bestehen. Wenn diese Reize dem Alter, diesem großen Verwüster der Schönheit, weichen, dann sollen an die Stelle der schönen Eigenschaften allmählich die erhabenen und edlen treten, die Reize weiblicher Geistesart und Bildung. Im Leben der alternden Frau sollen die Musen ersetzen, was die Grazien verlieren; dann braucht keine die schreckliche Epoche des Altwerdens zu fürchten, sie gehört immer noch zum schönen Geschlecht. Die Frau liebt im Mann die edlen Eigenschaften, der Mann in der Frau die schönen: daher soll, wenn alles naturgemäß zugeht, die Geschlechtsliebe den Mann noch mehr veredeln, die Frau noch mehr verschönern. Aus jenem soll nie, was eine schlechte Mode und ein verdorbener Geschmack bisweilen mit sich bringt, „ein süßer Herr", aus dieser nie „eine Pedantin oder Amanzone" werden.[3]

Wenn man die Zauber, welche das weibliche Geschlecht auf das männliche ausübt, bis in ihren Grund verfolgt und unverblendet beurteilt, so zeigt sich als das eigentliche Faktotum der Sache und aller zu ihr gehörigen Erscheinungen der Geschlechtstrieb. Kant will in seinen „Beobachtungen" diese Erscheinungen nicht nach moralischer Strenge, sondern völlig naturgemäß betrachten. Er spricht darüber ähnlich, wie fünfundfünfzig Jahre später A. Schopenhauer, der in seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe" sich jener Kantischen Beobachtungen hätte erinnern sollen. „Die ganze Bezauberung, die das schöne Geschlecht ausübt", sagt Kant, „ist im Grunde über den Geschlechtertrieb verbreitet. Die Natur verfolgt ihre große Absicht, und alle Feinigkeiten, die sich hinzugesellen, sie mögen noch soweit davon abzustehen scheinen, wie sie wollen, sind nur Verbrämungen und entlehnen ihren Reiz doch am Ende aus derselben Quelle." „Wenn dieser Geschmack gleich nicht fein ist, so ist er deswegen doch nicht zu verachten. Denn der größte Teil der Menschen befolgt mittelst desselben die große Ordnung der Natur auf eine sehr einfältige und sichere Art."[1] Nur wird die Liebe, welche bloß vom Geschlechtstriebe bewegt ist, leicht in Zuchtlosigkeit ausarten und lüderlich werden, „weil", wie der Philosoph kurz und treffend bemerkt, „das Feuer, das eine Person entzündet hat, eine jede andere wieder löschen kann".[2]

¹ 3. Abschn. (S. 240—242; S. 242.)
² 3. Abschn. (S. 231—233.)
³ Beobachtungen. 3. Abschn. (S. 239 ff.)

4. Die Völker und Zeitalter.

Was das Verhalten der Nationalcharaktere zu den ästhetischen Empfindungen betrifft, so redet Kant besonders von den Italienern und Franzosen, den Deutschen, Engländern und Spaniern: die beiden ersten Völker neigen mehr zu den Gefühlen des Schönen, die drei andern mehr zu denen des Erhabenen, während die Holländer, wie die phlegmatischen Temperamente, nicht merklich durch solche Eindrücke erregt werden. Unterscheidet man im Schönen das Bezaubernde und Rührende von dem Artigen und Gefälligen, so zeigen sich die Italiener besonders für jene erste, die Franzosen dagegen für diese zweite Art ästhetischer Gefühle gestimmt und veranlagt.

Was man „guten Ton" nennt, ist eine französische Erfindung. Um artig und gefällig zu erscheinen, ist man leicht geneigt zu tändeln. Das Tändeln mit dem weiblichen Geschlecht ist eine französische Liebhaberei und ein Thema ihrer Lebenskunst. Man tändelt sonst nur mit Kindern. Rousseau hat gesagt, „daß ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein großes Kind werde". Dieses Wort,

¹ Ebendas. 3. Abschn. (S. 235.)
² Ebendas. 3. Abschn. (S. 235. Anmkg.)

das Kant ein sehr verwegenes nennt und um keinen Preis selbst ausgesprochen haben möchte, sei, wie er zur Erklärung desselben und gleichsam zur Entschuldigung Rousseaus bemerkt, in Frankreich geschrieben worden. Die Frauen sollen veredelnd auf die Männer wirken; daher könnte das schöne Geschlecht bei seiner Geltung in Frankreich die edelsten Handlungen des männlichen erwecken und einen mächtigeren Einfluß haben, als irgend sonst in der Welt, wenn man bedacht wäre, diese Richtung des Nationalgeistes ein wenig zu begünstigen. Aber die Frauen mögen hier wohl das Tändeln mehr begünstigen als das Arbeiten. Dies meinte Kant, aber er drückte seine Meinung artiger und witziger aus: „Es ist schade", sagte er, „daß die Lilien nicht spinnen".[1]

In dem Erhabenen hatte der Philosoph das schrecklich Erhabene, Edle und Prächtige unterschieden; nun findet er, daß sich in den erhabenen Gefühlen von der ersten Art die Spanier, in denen von der zweiten die Engländer, in denen von der dritten die Deutschen besonders hervortun. Wenn er vom Engländer bemerkt, daß er im Kleinen nicht gefällig, aber in der Freundschaft zu großen Diensten bereit, standhaft bis zur Hartnäckigkeit, kühn und entschlossen bis zur Vermessenheit, grundsätzlich bis zum Eigensinn und aus Ungeniertheit Sonderling sei, so hat er diese Züge wohl in seinem Freunde Green vor Augen gehabt.

Mit der Liebe zum Prächtigen, die er den Deutschen zuschrieb, hat Kant seinen Landsleuten und seinem Freunde Wobser (wenn er ihn dabei zum Vorbilde genommen) nicht eben geschmeichelt. Denn das Prächtige besteht nach ihm zum größten Teil in erhabenen Scheinwerten, im Schein des Erhabenen, wofür im gesellschaftlichen Leben das Prunken mit Familie, Titel, Rang usf. ein Beispiel abgibt. Wer das Erhabene vorzugsweise im Prächtigen sucht, hat ein übertriebenes Gefühl für äußere Vorzüge und Ehren, er läßt sich durch fremden Glanz und fremdes Ansehen imponieren und ist daher von einer Nachahmungssucht erfüllt, die seiner eigenen Originalität den größten Abbruch tut. Kant bemerkt von dem Deutschen ausdrücklich: „Wo etwas in seinem Charakter ist, das den Wunsch seiner Hauptverbesserung rege machen könnte, so ist es diese Schwachheit, nach welcher er sich nicht erkühnt

[1] Beobachtungen. 4. Abschn. (S. 443—447.)

original zu sein, ob er gleich dazu alle Talente hat, und daß er sich zu viel mit der Meinung anderer einläßt, welches den sittlichen Eigenschaften alle Haltung nimmt, indem es sie wetterwendisch, falsch und gekünstelt macht".

Dieser Empfindungsart entspricht in den Steigerungen des Selbstgefühls die Hoffart, welche Stolz mit Eitelkeit vereinigt. Der Beifall, welchen der Hoffärtige sucht, besteht in Ehrenbezeugungen. „Daher schimmert er gern durch Titel, Ahnenregister und Gepränge. Der Deutsche ist vornehmlich von dieser Schwachheit angesteckt. Die Wörter: gnädig, hochgeneigt, hoch- und wohlgeboren und dergleichen Bombast mehr machen steif und ungewandt und verhindern gar sehr die schöne Einfalt, welche andere Völker ihrer Schreibart geben können."[1] Den gleichen Tadel hat Kant noch in seiner Sittenlehre dreiunddreißig Jahre später wiederholt. Es ist sehr bemerkenswert, daß in eben dem Zeitpunkt, wo in unserer schönen Literatur der Mangel an Originalität auf das Lebhafteste empfunden, das Bedürfnis darnach geweckt wurde, und die eigenartige Dichtung begann, unser Philosoph es als einen Charakterzug des Deutschen hervorhob, daß er alle Kraft, originell zu sein, nur nicht den Mut dazu besitze. Kants „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" erschienen ein Jahr nach Lessings Minna von Barnhelm und zwei Jahre früher als der Laocoon.

Am Schluß seiner Schrift richtet der Philosoph noch einen Blick auf die Wandlungen, welche der Geschmack in den Zeitaltern der Geschichte erlebt hat. Die echten Gefühle des Schönen und Erhabenen herrschten im klassischen Altertum, sie verfielen in der römischen Kaiserzeit und entarteten im Mittelalter bis zur äußersten Verkehrung; die Renaissance bezeichnet die Epoche der Wiedergeburt, die Gegenwart fordert eine dem wiederhergestellten Geschmack und der schönen Einfalt gemäße Erziehung. Wir sehen, wie Kant über die Wiedererneuerung der Wissenschaften und Künste, über deren Einfluß auf die Sitten, über den Charakter der Gegenwart und die Aufgabe der Erziehung schon hier ganz anders denkt als Rousseau. „Endlich nachdem das menschliche Genie von einer fast gänzlichen Zerstörung sich durch eine Art Palingenesie glücklich wiederum erhoben hat, so sehen wir in unseren Tagen den richtigen

[1] Beobachtungen. 4. Abschn. (S. 248 ff.)

Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen, als daß der falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne; vornehmlich aber, daß das noch unentdeckte Geheimnis der Erziehung dem alten Wahn entrissen werde, um das sittliche Gefühl in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer tätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinigkeit bloß auf das flüchtige und müßige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was außer uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geschmack zu beurteilen." Kant erkennt den ästhetischen wie pädagogischen Wert der klassischen Kultur und ihrer Wiedergeburt: „Die alten Zeiten der Griechen und Römer zeigten deutliche Merkmale eines echten Gefühls für das Schöne sowohl als das Erhabene in der Dichtkunst, der Bildhauerkunst, der Architektur, der Gesetzgebung und selbst den Sitten".[1]

Sechszehntes Kapitel.

Kant und Swedenborg. Die gesunde und kranke Geistesverfassung. Geisterseherei und Metaphysik. Kant und Hume.

I. Die naturgemäße und naturwidrige Geistesart.

1. Der Ziegenprophet und das Naturkind.

Kants rousseaufreundliche Stimmung und sein lebhaftes Interesse für das Urmenschliche gaben sich bei einer merkwürdigen Gelegenheit öffentlich kund. Im Jahre 1764 erschien in Königsberg die abenteuerliche Figur eines Waldmenschen im Nomadenaufzuge, der in Begleitung eines achtjährigen Knaben eine Herde Kühe, Schafe, Ziegen umherführte und mit der Bibel in der Hand den Leuten, die in Menge herbeiliefen, Prophezeiungen machte. Im Munde des Volks hieß er der Ziegenprophet, Hamann nannte ihn „einen neuen Diogenes, ein Schaustück der menschlichen Natur". Es war ein seltenes Exemplar mitten in der Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts, anziehend genug für die damalige, von Rousseaus

[1] Beobachtungen. 4. Abschn. (S. 255—256.)

Ideen angeregte und erfüllte Einbildungskraft. Auch Kant ließ sich über diese auffallende Erscheinung öffentlich hören.[1] Vor allem interessierte ihn „der kleine Wilde, der in den Wäldern aufgewachsen, allen Beschwerlichkeiten der Witterung mit Fröhlichkeit Trotz zu bieten gelernt hat, in seinem Gesichte keine gemeine Freimütigkeit zeigt und von der blöden Verlegenheit nichts an sich hat, die eine Wirkung der Knechtschaft oder der erzwungenen Achtsamkeiten in der feinen Erziehung wird, und, kurz zu sagen, ein vollkommenes Kind in demjenigen Verstande zu sein scheint, wie es ein Experimentalmoralist wünschen kann, der so billig wäre, nicht eher die Sätze des Herrn Rousseau den schönen Hirngespinsten beizuzählen, als bis er sie geprüft hätte". So ergreift Kant die Gelegenheit, den Genfer Philosophen öffentlich zu verteidigen und zu bekennen, daß er dessen Ansichten über die Natur und Erziehung des Menschen keineswegs für Schwärmereien halte.

2. Die Krankheiten des Kopfs.

Den Naturmenschen findet Kant in dem Fall, welchen er vor sich hat, nur in dem Kinde, das er einer rousseauschen Erziehungsweise gleichsam als Probestück übergeben möchte; in dem Vater des Kindes, dem abenteuerlichen Ziegenpropheten, sieht er nichts als eine Art Schwärmer, der ihm Gelegenheit gibt, seinen „Versuch über die Krankheiten des Kopfs" zu schreiben, einen seiner launigsten und lebendigsten Aufsätze.[2] Es ist ein Versuch, die Geisteskrankheiten in ihren verschiedenen Abstufungen zu klassifizieren, auf richtige Begriffe zu bringen und im allgemeinen zu erklären; denn im Grunde will diese Schrift nur „eine kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfs" ausführen, mehr zur Benennung als zur Erklärung der hierhergehörigen Fälle. Doch unterläßt es der Philosoph nicht, auch über den wirklichen Grund der Geisteskrankheiten seine bestimmte Meinung zu sagen.

[1] Raisonnement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Zdomozyrskisch Komarnicki. Königsberger gelehrte und politische Zeitung. 1764. Siehe oben 7. Kap. S. 133. D. 2. (Hartensteins erste Ausgabe Bd. X, S. 1—4, zweite Ausgabe Bd. II, S. 207—209: Die Berliner Akademieausgabe hat dieses kurze Raisonnement nicht unter die im Bd. II enthaltenen Schriften des Jahres 1764 gesetzt.)

[2] Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (1764.) S. oben Kap. VII. S. 133. D. 3. (A. A. Bd. II. S. 259—271.)

Kant hatte, als er die Metaphysik umbilden wollte, in das erfahrungsmäßige Denken gleichsam die richtige Diät gesetzt, bei welcher die Wissenschaft gesund bleibt und zunimmt. Ganz in diesem Sinne bestimmt er hier die Geistesgesundheit überhaupt: der Kopf ist in richtigem Zustande, er sitzt sozusagen auf dem rechten Fleck, wenn die Funktionen der Erfahrung ihren normalen Verlauf haben; der Geist ist gesund, wenn er erfahrungsmäßig empfindet, urteilt, schließt; er ist krank, wenn diese Funktionen nicht richtig vor sich gehen, wenn die Erfahrung an einer Stelle aus ihrem richtigen Gleise gerückt wird und nicht mehr in Fluß kommt: dann ist unser Erkenntnis- oder Geistesvermögen verkehrt und in krankhafter Weise gestört. Nach diesem Kriterium lassen sich die Geistesstörungen unterscheiden. Wenn wir verkehrt empfinden, so ist unser Geist verrückt; wenn wir verkehrt urteilen und sich der Irrtum unauflöslich festsetzt, heißt die Verrücktheit Wahnsinn; wenn wir verkehrt schließen und auf Unmöglichkeiten spekulieren, wird der Wahnsinn zum Wahnwitz. In allen Fällen also ist der festgerannte Widerspruch gegen die Erfahrung, das naturwidrige Empfinden und Denken das Merkmal der Geisteskrankheit, deren mildere Grade von der Dummheit bis zur Narrheit, deren stärkere vom Blödsinn bis zur Tollheit fortgehen.

Wir empfinden verkehrt, wenn wir Dinge, welche in Wirklichkeit nicht sind, wahrnehmen, also imaginäre Empfindungen haben, wie im Traume: wenn wir wachend träumen. „Der Verrückte ist ein Träumer im Wachen.“ Die verrückten Empfindungen sind rein chimärisch. Ein milder Grad solcher Verkehrtheit sind die übertriebenen Empfindungen; sie sind zum Teil chimärisch, sie sind nicht verrückt, aber können es werden; im Wachsen begriffen, erscheinen sie als angehende Verrücktheit. Solche Verkehrung wirklicher Empfindungen durch Übertreibung macht den Phantasten. Phantastische Gemütsbeschaffenheiten sind z. B. Hypochondrie, Schwermut und Liebe, wenn diese letztere in Entzückungen gerät. Kant ist nicht weit entfernt, die Verliebtheit, namentlich die sentimentale, für einen gelinden Grad von Geisteskrankheit zu erklären. Doch muß man sich hüten, auch die großen moralischen Empfindungen für übertriebene und verkehrte zu halten. Man muß unterscheiden zwischen Enthusiasmus und Phantasterei. Dem gemeinen Verstande erscheint der Enthusiast leicht als Schwärmer; denn die niedere und selbstsüchtige Empfindung ist unfähig, die erhabene und tugendhafte zu teilen, und deshalb unfähig sie zu begreifen. Dem Egoisten gilt die Tugend für Schwärmerei. „Ich stelle den Aristides unter Wucherer, den Epiktet unter Hofleute, und Johann Jacob Rousseau unter die Doktoren der Sorbonne. Mich däucht, ich höre ein lautes Hohngelächter und hundert Stimmen rufen: welche Phantasten! Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes geschehen.“[1]

Dieser Ausspruch ist durchaus bezeichnend für Kants eigene Empfindungsweise. Ein Mann des nüchternen und schärfsten Verstandes, unerbittlich und satyrisch gestimmt gegen jede Phantasterei, war Kant durch sein ganzes Leben ein Enthusiast in dem von ihm bezeichneten Sinne; er sympathisiert mit jedem großen Aufschwunge der Menschheit und ist nie beredter, als in der Verteidigung solcher Begebenheiten. Dieser moralische Enthusiasmus ist ein Charakterzug seines Gemüts und seiner Philosophie. Darum gab es viele, welche die Kantische Philosophie für Mystik und Schwärmerei hielten. Vergleichen wir hier einen Augenblick Kant mit Hegel. Ganz dieselben Worte brauchen beide, der eine vom Enthusiasmus, der andere von der Leidenschaft: daß ohne sie niemals in der Welt etwas Großes geschehen sei. Hegel wollte mit seinem Ausspruch die heroischen Charaktere in der Weltgeschichte rechtfertigen gegen den schulmeisterlichen Tadel der Moralisten; die persönlichen Leidenschaften wirken mit in den großen Begebenheiten der Welt, nicht als die unvermeidlichen Übel der menschlichen Schwäche, sondern als die Hebel der Kraft, ohne welche die Sache, um die es sich handelt, nicht durchbricht. Dies ist Hegels richtiger Gedanke, übereinstimmend sowohl mit seiner psychologischen als geschichtlichen Betrachtungsweise. Diese beiden scheinbar gleichen Aussprüche gewähren, richtig verstanden, eine Einsicht in die innerste Verschiedenheit beider Philosophen. Ihre Ansichten sind einander entgegengesetzt: die Kantische bejaht jene moralische Schätzung der Charaktere und Handlungen, die Hegel als einen geschichtswidrigen und menschenunkundigen Maßstab verwirft. Im Sinne Kants ist der Enthusiasmus jenes geläuterte moralische Gefühl, in welchem von

[1] Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (A. A. Bd. II. S. 261.)

den selbstsüchtigen Regungen der menschlichen Natur nichts zurückbleibt. Gerade deshalb ist Kant so übelgestimmt gegen die Helden des Altertums, die sich ihrer Leidenschaften so wenig entäußern. Aristides und Epiktet sind seine Leute, nicht Herkules und Alexander. „Ein Mädchen nötigt den furchtbaren Alcides den Faden am Rocken zu ziehen, und Athens müßige Bürger schicken durch ihr läppisches Lob den Alexander ans Ende der Welt.“[1] Es ist besonders Alexander, welchen Kant von oben herunter ansieht, Hegel dagegen wider die moralisierenden Schulmeister verteidigt, welche freilich nicht so ehrgeizig und stürmisch sind wie der Held von Makedonien, aber auch Asien nicht erobern.

Der Enthusiasmus ist eine moralische Empfindungsweise, welche mit der inneren Erfahrung nicht streitet, aber die Schwärmerei ist verkehrt, und zwar im höchsten Grade, wenn ihre vermeintlichen Wahrnehmungen sogar mit der Möglichkeit der Erfahrung im Widerspruch stehen. Dies ist der Fall bei den Fanatikern und Visionären, die sich göttlicher Erleuchtungen und einer großen Vertraulichkeit mit den Mächten des Himmels rühmen. Als Beispiele solcher Fanatiker nennt Kant Mahomet und Johann von Leyden. Wenn diese Leute sich wirklich einbilden, Günstlinge des Himmels zu sein, so sind sie geisteskrank; wenn sie Gläubige machen, wird die Geisteskrankheit ansteckend; daher erscheinen in den Augen Kants der Islam und das Reich der Wiedertäufer zu Münster als epidemisch gewordene Kopfkrankheiten. Der erste Grund solcher Störungen liegt in einem körperlichen Leiden. Von hier muß deshalb auch die Heilung ausgehen. Es ist nicht wahr, daß die Menschen aus Hochmut verrückt werden, sondern sie werden hochmütig, weil ihr Kopf sich nicht ganz in richtigem Zustande befindet, weil hier infolge körperlicher Übel, die ihren Hauptsitz wahrscheinlich mehr in den Verdauungsorganen als im Gehirn haben, Störungen eingetreten sind. Es sei gut, auch die milderen Grade der menschlichen Geistesgebrechen unter diesem ärztlichen Gesichtspunkte zu beurteilen und zu behandeln. Mit launigem Ernst rechnet Kant auch die gelehrte Zanksucht und besonders die schlechte Poeterei, bekanntlich ein sehr verbreitetes Leiden, unter die Kopfkrankheiten, die vielleicht durch starke kathartische Mittel

[1] Versuch über die Krankheiten des Kopfs. (A. A. Bd. II. S. 261.)

geheilt werden könnten. „Da nach Swift ein schlechtes Gedicht bloß eine Reinigung des Gehirns ist, wodurch viele schädliche Feuchtigkeiten zur Erleichterung des kranken Poeten abgezogen werden, warum sollte eine elende grüblerische Schrift nicht auch dergleichen sein? In diesem Falle aber wäre es ratsam, der Natur einen anderen Weg der Reinigung anzuweisen, damit das Übel gründlich und in aller Stille abgeführt würde, ohne das gemeine Wesen dadurch zu beunruhigen.“ Wollte man diesen Kantischen Vorschlag befolgen, so würden unsere Buchhändler bei weitem weniger, die Ärzte aber um so viel mehr zu tun haben.

Um die Krankheiten des Kopfs an einem gegebenen Falle zu beobachten, dazu war der Ziegenprophet aus dem Walde Alexen im Grunde ein dürftiges und wenig hervorragendes Exemplar. Hamann und Kant haben durch ihre Beschreibungen das Andenken des Mannes, welches sonst schnell erloschen wäre, aufbewahrt. Indessen hatte der Philosoph bei dieser Gelegenheit eine Studie gemacht, welche er bald in größerem Maßstabe verwerten sollte.

II. Kants Schriften über und wider Swedenborg.

1. Swedenborg.

Unter allen magischen Erscheinungen des menschlichen Seelenlebens stand damals schon seit zwei Jahrzehnten die merkwürdigste vor den Augen der Welt. Mitten in dem gebildeten Europa, aus dem Verkehr des praktischen und amtlichen Geschäftslebens, aus den Beschäftigungen mit den exakten und technischen Wissenschaften heraus war plötzlich in der Hauptstadt Schwedens ein Wundermann hervorgetreten, der mit seinen Gesichten und Prophezeiungen alle Welt in Erstaunen setzte, die Leichtgläubigen hinriß, die Zweifler verstummen machte und selbst die Spötter zwang, mit Zurückhaltung oder gar mit Beifall von ihm zu reden. Dieser Mann war Emanuel Swedenborg. Als Kant ihn zum Gegenstand seiner Satyre nahm, war er schon ein Greis von 78 Jahren. Seit 1716 von Karl XII. im Fache des Bergwesens angestellt, hatte er in diesem amtlichen Geschäftskreise über ein Menschenalter gewirkt, im Interesse des Bergbaus ausgedehnte Reisen unternommen und seinen Namen durch mechanische Erfindungen, wie durch eine Reihe mathematischer und physikalischer Schriften bekannt gemacht. Seine philosophischen und mineralogischen Werke waren 1734 er-

schienen. Gleichzeitig gab er, lateinisch wie jene geschrieben, eine Abhandlung über das Unendliche und über den Endzweck der Schöpfung heraus. Natur- und religionsphilosophische Schriften machten den Übergang zu der mystischen oder magischen Periode, welcher ausschließend die amtsfreien und letzten fünfundzwanzig Jahre seines Lebens angehören (1747—1772). Er war schon fünfundfünfzig, als er die ersten Visionen (Christuserscheinungen) gehabt haben wollte. Seitdem glaubte er sich himmlischer Offenbarungen teilhaftig und zu einer neuen tieferen Auslegung der heiligen Schriften berufen, kraft deren er den Anbruch des neuen Jerusalems und die apokalyptische Kirche verkündete; er fand Anhänger, die ihm eine Art apostolischer Bedeutung zuschrieben und mit der Zeit Gemeinden und Sekten bildeten, welche namentlich in Schweden, England und Amerika Ausbreitung gewannen und bis heute fortdauern. Das erste große Werk seiner mystischen Zeit sind die acht Bände der «Arcana coelestia», die 1749—1756 in London erschienen. Zehn Jahre später erschien Kants dagegen gerichtete Satire.

2. Wundergeschichten Swedenborgs.

Man erzählt sich von Swedenborg eine Menge Zeichen und Wunder der erstaunlichsten Art; einige davon schienen durch glaubwürdige Zeugen und Berichte so ausgemacht zu sein, daß selbst skeptische Leute Anstand nahmen, sie für bloße Märchen zu halten. Der Ruf seiner Wundertaten ging von Mund zu Mund. Kraft der ihm verliehenen Wundergabe des inneren Gesichts schaute er in die räumliche und zeitliche, den äußeren Sinnen verschlossene Ferne: er war Visionär und Prophet, mit einem Worte ein Seher, der von oben herab erleuchtet zu sein schien, als ein von Gott erwähltes und begnadigtes Werkzeug. Auch das Reich der abgeschiedenen Geister lag offen vor seinem Blicke; er wußte die Toten zu beschwören und verkehrte mit den Seelen Verstorbener wie mit Seinesgleichen: sie kamen, wenn er sie rief, antworteten, wenn er sie fragte, erzählten ihm Dinge, welche nur sie allein wissen konnten, und der Erfolg bewies, daß Swedenborg die sichersten Nachrichten unmittelbar aus dem Jenseits bezog. So konnten durch seine gefällige Vermittlung die Lebenden mit den Seelen im Jenseits verkehren.

Selbst um einer geringfügigen häuslichen Sache willen mußten die Toten herbei und auf seinen Wink Rede und Antwort stehen. Es konnte der Fall sein, daß der Mann eine Rechnung bezahlt und die Quittung verlegt oder verloren hatte, er war gestorben, und die Frau hätte die Rechnung zum zweiten Male bezahlen müssen, wäre ihr nicht Swedenborg zu Hilfe gekommen. Wir erzählen keine Dichtung, sondern eine Begebenheit, die sich wirklich sollte zugetragen haben. Der holländische Gesandte in Stockholm, Ludwig von Marteville, starb den 25. April 1760; einige Zeit nach seinem Tode kam der Goldschmied Kroon und verlangte Bezahlung für ein von ihm geliefertes Silberservice; die Frau wußte, daß die Schuld getilgt sei, doch wollte sich die Quittung nirgends finden. Da half Swedenborg auf ihre Bitte, er zitierte den Verstorbenen und erfuhr von ihm, daß er die Rechnung sieben Monate vor seinem Tode bezahlt und im verborgensten Fach eines Schrankes im oberen Zimmer aufbewahrt habe; alles wurde auf das Genaueste beschrieben und der Frau mitgeteilt, drei Tage nachdem sie sich an Swedenborg gewendet. Der Erfolg bestätigte die Aussage des Nekromanten.

Die Königin von Schweden, Louise Ulrike (die Schwester Friedrichs des Großen), hatte diese Begebenheit erfahren; sie ließ Swedenborg kommen, um seine Wundergabe auf die Probe zu stellen, und gab ihm einen geheimen Auftrag, der in seinen Verkehr mit den Seelen der Abgeschiedenen einschlug; er sollte ihr eine Frage beantworten, welche kein Lebender, ausgenommen die Königin selbst, zu beantworten vermochte. Nach einigen Tagen brachte Swedenborg zum größten Erstaunen der skeptisch gesinnten Fürstin die vollkommen richtige Antwort. Sie selbst hat die Sache weiter erzählt; der mecklenburgische Gesandte von Lützow in Stockholm hat sie miterlebt und dem österreichischen Gesandten Dietrichstein in Kopenhagen zum öffentlichen Gebrauche brieflich mitgeteilt. Der Zeitpunkt dieser Begebenheit fällt gegen Ende des Jahres 1761.

Zu dem übernatürlichen Privilegium, kraft dessen Swedenborg mit der Geisterwelt in einen so intimen Verkehr gesetzt und in den Einrichtungen des Jenseits so gut als in seinem eigenen Hause orientiert war, kam noch die Gabe des zweiten Gesichts, wodurch er die entlegensten Begebenheiten in der wirklichen Welt wahrnahm. Was sich in weiter Ferne zutrug, erschien ihm als Vision so genau

und umständlich, als ob er in unmittelbarer Nähe Augenzeuge des Vorgangs gewesen. Er war auf der Rückkehr von einer seiner Reisen den 19. Juli 1759 in Gothenburg gelandet und sah hier die Feuersbrunst, die gleichzeitig den Södermalm von Stockholm in Asche legte; er verkündete der Gesellschaft, worin er sich befand, diese seine Vision, sagte genau, wann das Feuer ausgebrochen, wie es verlaufen, wo es gehemmt worden. Zwei Tage später kamen von Stockholm die Nachrichten über die Feuersbrunst und bestätigten Swedenborgs Angaben.[1]

3. Kants Satire und sein Brief an Charlotte von Knobloch.

Während der Ruf der Wundertaten des schwedischen Magus durch die Welt ging und schon die Aufmerksamkeit unseres Philosophen beschäftigte, schrieb dieser seine Bemerkungen über den Ziegenpropheten und seine Abhandlung über die Krankheiten des Kopfs, worin den Visionären und Geistersehern ein so hervorragender Platz unter den pathologischen Erscheinungen des Seelenlebens angewiesen wurde. Wenn der unbekannte Nomade aus dem Walde Alexen zunächst jene Abhandlung veranlaßt hatte[2], so mußte die darin aufgestellte Theorie jetzt an dem gelehrten und berühmten Seher von Stockholm bewährt werden. Dieser war, wie sich Kant selbst ausdrückt, „der Erzgeisterseher aller Geisterseher, der Erzphantast unter allen Phantasten". Gewiß wurde damals der Philosoph von vielen Seiten um seine Meinung über Swedenborg be-

[1] Swedenborg sei von seiner Reise in England eines Sonnabends gegen Ende September 1756 zu Gothenburg ans Land gestiegen und im Hause des William Castel gastlich empfangen worden, mit ihm noch eine Gesellschaft von 15 Personen. Um 6 Uhr habe sich Swedenborg entfernt und sei bald erschreckt zurückgekehrt mit der Nachricht, daß der Södermalm in Stockhelm in Brand stehe. In einer Entfernung von mehr als fünfzig Meilen habe er den Verlauf des Brandes von 6—8 Uhr abends verfolgt und genau angegeben. Am nächsten Montag abend und Dienstag früh kamen geschäftliche und amtliche Berichte, die mit seinen Angaben völlig übereinstimmten. So berichtet Kant brieflich (1763). Im Jahre 1766 ist er über den Zeitpunkt besser unterrichtet, obwohl auch nicht genau. Der Brand hat nicht Ende 1759 stattgefunden, sondern den 19. Juli 1759.

Du Prel verwirrt die Angaben Kants und zitiert die briefliche, als ob sie in den „Träumen" enthalten wären. J. Kants Vorlesungen über Psychologie. Einl. S. XXIV u. XXV. (Anmerkg.)

[2] Borowski. (Beilage I. S. 210; die Beilagen sind in der Neuausgabe nicht mit abgedruckt.)

stürmt, und er konnte die an ihn ergangenen Fragen zuletzt nicht besser beantworten und loswerden als durch eine öffentliche Erklärung, die er unter dem Titel „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik" im Jahre 1766 veröffentlichte.[1] Aus einer ähnlichen Veranlassung hatte er zehn Jahre früher seine Abhandlung über das Erdbeben von Lissabon geschrieben.

Als er die „Träume" dem Philosophen Mendelssohn zuschickte, nannte er sie in dem begleitenden Briefe „eine gleichsam abgedrungene Schrift". Der folgende Brief erklärt diesen Ausdruck. „Da ich einmal durch die vorwitzige Erkundigung nach den Visionen des Swedenborg sowohl bei Personen, die Gelegenheit hatten ihn selbst zu kennen, als auch vermittelst einer Korrespondenz und zuletzt durch Herbeischaffung seiner Werke viel hatte zu reden gegeben, so sah ich wohl, daß ich nicht eher vor der unablässigen Nachfrage würde Ruhe haben, als bis ich mich der bei mir vermuteten Kenntnis aller dieser Anekdoten entledigt hätte."[2] Es steht demnach fest, daß Kant, bevor er seine Satire schrieb, vielfältig über Swedenborg korrespondiert hat, um teils selbst Erkundigungen einzuziehen, teils die Nachfragen anderer zu beantworten. Um dann einmal für immer mit der Sache aufzuräumen und einen ihm lästig gewordenen Briefwechsel loszuwerden, schrieb er die in Rede stehende Schrift. Dies war nicht die einzige, noch weniger die wichtigste Absicht, die er dabei hatte, wohl aber eine der nächsten. Es ist schon darum höchst wahrscheinlich, daß Kant nach dieser Schrift, d. h. nach dem Jahre 1766 über Swedenborg nichts mehr geschrieben, keine Nachfrage mehr erhalten, wenigstens keine mehr beantwortet hat. Zwar erschien die Schrift ohne seinen Namen, doch war die Autorschaft erkennbar genug und das Geheimnis derselben auch von dem Verfasser keineswegs ängstlich gewahrt. Wer hätte nach einer solchen öffentlichen und unzweideutigen Erklärung sich noch herausnehmen sollen, den Philosophen um eine Privatbelehrung anzugehen?

Von den Briefen, welche Kant geschrieben hat, um Sicheres über Swedenborg zu erfahren, ist uns keiner bekannt, wohl aber

[1] S. oben 7. Kap. S. 133. D. 4. (A. A. Bd. II. S. 315—373.)

[2] Briefe an Moses Mendelssohn vom 7. Februar und 8. April 1766. (Kants Briefwechsel. A. A. Bd. X. S. 64 ff.)

seine Antwort auf eine der Nachfragen. Diese letztere kam von einer Dame seiner persönlichen Bekanntschaft: Fräulein Charlotte von Knobloch. Die Antwort des Philosophen ist zuerst durch Borowski veröffentlicht worden und dann in die Gesamtausgaben übergegangen.[1] Wir ersehen daraus, daß Kant, als er die Zuschrift der Dame erwiderte, noch beschäftigt war, sichere Nachrichten über Swedenborg zu gewinnen; er hatte die umlaufenden Gerüchte gehört und sich bemüht, den Quellen derselben so nah als möglich zu kommen. Ein dänischer Offizier in Kopenhagen hatte ihm den Fall mit der Königin, wie denselben der mecklenburgische Gesandte diplomatisch beglaubigt hatte, aus eigener Kenntnis des Schreibens mitgeteilt und die Sache auf weitere Anfragen wiederholt bestätigt, im übrigen riet er dem Philosophen sich an Swedenborg selbst zu wenden. Dies geschah, aber der Brief Kants blieb unerwidert; Swedenborg hatte geäußert, daß er in einer öffentlichen Schrift, welche er demnächst in London herausgeben wolle, die Fragen des Philosophen beantworten werde, aber auch diese Verheißung blieb unerfüllt. Daß Swedenborg die Wundergabe, mit den Seelen der Abgeschiedenen zu verkehren, sich wirklich zuschrieb, und daß er die Fragen Kants öffentlich beantworten wolle, erfuhr der letztere durch einen Engländer, welchen er in Königsberg kennen gelernt und bei dessen Reise nach Stockholm beauftragt hatte, ihm von dort über Swedenborg zu berichten. Der Engländer war auch nach Gothenburg gekommen, wo ihm die zuverlässigsten Zeugen Swedenborgs Vision vom Brande in Stockholm bestätigt hatten. In seinem Briefe an das Fräulein beschränkt sich nun Kant darauf, jene Wundergeschichten quellenmäßig wiederzugeben, mit Zurückhaltung des eigenen Urteils. Er wolle „in einer so schlüpfrigen Sache" nicht aburteilen, im Ganzen verhalte er sich zu dergleichen Dingen skeptisch und nach den Regeln der gesunden Vernunft verneinend; indessen wo er die Möglichkeit gewisser Erscheinungen nicht zu erklären vermöge, wolle er wenigstens auch die Unmöglichkeit derselben nicht behaupten; jedenfalls habe hier der Betrug offenen Spielraum. Was Swedenborg insbesondere angehe, so schienen die erzählten Tatsachen freilich so wohl beglaubigt, daß es schwer sei,

[1] Borowski. S. 211—225. — J. Kants S. W. 1. Ausgabe von Hartenstein. Bd. X. S. 453—467. (A. A. Ausgabe Bd. X. Briefe Bd. I. S. 40.)

daran zu zweifeln; doch sei er selbst nicht genau genug unterrichtet und sein Korrespondent der Methoden nicht kundig genug, dasjenige abzufragen, was in einer solchen Sache das meiste Licht geben könne. „Ich warte mit Sehnsucht auf das Buch, das Swedenborg in London herausgeben will. Es sind alle Anstalten gemacht, daß ich es sobald bekomme, als es die Presse verlassen haben wird." Dieses Buch ist, wie schon bemerkt, nicht erschienen.

In keinem Fall läßt sich der Brief Kants an Fräulein v. Knobloch als ein Zeugnis brauchen, daß der Philosoph je in seinem Leben an Swedenborg und dessen Wundertaten geglaubt habe. Er verspottet sie nicht, das ist alles. Verglichen mit den „Träumen", ist der Skeptizismus in diesem Briefe gelinder und vielleicht, da er sich an eine Dame wendet, galanter. Es kommt noch darauf an, wen Kant in diesem Briefe mehr schonen will: den Geisterseher oder das Fräulein. Dem Publikum gegenüber wollte er den Geisterseher nicht schonen; hier behandelte er als gemeine Sagen und Märchen, was er dort als glaubwürdige Erzählungen nicht etwa rechtfertigt, sondern bloß aus glaubwürdigen Quellen berichtet. Dieser Unterschied, so geringfügig er ist, wenn wir die Umstände beider Schriften erwägen, möchte dann bemerkenswert sein, wenn der Brief später geschrieben wäre als die Satyre, wie ein deutscher Swedenborgianer unserer Zeit zu beweisen gesucht hat.[1]

4. Der Zeitpunkt des Briefes.

Als Datum des Briefes findet sich bei Borowski und nach ihm in den Gesamtausgaben der 10. August 1758.[2] Diese Angabe ist offenbar unrichtig, denn die in dem Briefe erzählten Begebenheiten fallen nachweislich in die Zeit vom 19. Juli 1759 bis Ende 1761. Nun behauptet Tafel, jene falsche Zeitangabe sei durch „eine grobe Fälschung" entstanden und das Schreiben absichtlich zehn Jahre zurückdatiert worden, damit es durch die späteren „Träume"

[1] J. Tafel: Supplement zu Kants Biographie und zu den Gesamtausgaben seiner Werke, oder die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele, durch Nachweisung einer groben Fälschung in ihrer Unverfälschtheit wiederhergestellt, nebst einer Würdigung seiner früheren Bedenken gegen, sowie seiner späteren Vernunftbeweise für die Unsterblichkeit. (Stuttgart 1845.)

[2] Vgl. die Anmerkung auf S. 292.

als antiquiert erscheine und das letzte Wort Kants über Swedenborg verwerfend ausfalle. Er selbst will dagegen beweisen, daß jener Brief, worin er verblendeter Weise die Anerkennung Swedenborgs findet, Kants letzte Ansicht über den Wundermann ausspreche und im Jahre 1768 geschrieben sei. Seine Beweisgründe sind so ungereimt als seine Beweggründe. Weil die historischen Angaben in den „Träumen" genauer und richtiger sind, als im Briefe, daraus sollte man vernünftigerweise schließen, daß jene als die besser unterrichtete Schrift die spätere sei; aber unser Swedenborgianer schließt nach seiner Art Logik gerade umgekehrt. Weil jener Korrespondent, der von Stockholm aus über Swedenborg berichtete, ein Engländer war, mit dem sich Kant in Königsberg befreundet hatte, darum müsse es Green gewesen sein, dessen Bekanntschaft der Philosoph erst im Jahre 1768 gemacht habe. Aber Green war in Königsberg ansässig, während jener ungenannte Engländer sich nur vorübergehend dort aufhielt, und Kants vertraute Freundschaft mit Green bestand 1768 schon seit vielen Jahren.[1] Weil Swedenborgs Wundergeschichten im Briefe „glaubwürdige Erzählungen", in den Träumen dagegen „gemeine Sagen" genannt werden, so müßte nach der Meinung des Swedenborgianers Kant „sich einer frechen Lüge schuldig gemacht haben", wenn die Träume später wären als der Brief. Als ob der vermeintliche Widerspruch zwischen beiden nicht derselbe bliebe, wie es sich auch mit ihrer Zeitfolge verhalte! Als ob eine solche Verschiedenheit der Ansichten einer „Lüge" gleich sei! Aber ein Widerruf zu Gunsten Swedenborgs scheint in den Augen des verblendeten Anhängers so wenig ein Widerspruch zu sein als in den Augen der Kirche der eines Ketzers. Von seinem törichten Fanatismus verführt, läßt sich der Verfasser des „Supplements" zu einem sinnlosen Ausbruche der Wut gegen Kant hinreißen. Der Glaube an Swedenborg ist für ihn gleichbedeutend mit dem an das Übersinnliche. Weil sich Kant dem Glauben an Swedenborg widersetzt habe, darum sei „es sehr gerecht und natürlich, daß wir ihn, des Vermögens für das Übersinnliche völlig beraubt, an den Folgen sinnlicher Gier sein Leben endigen sehen!" Dann hat also Kants vermeintliche Bekehrung zum Glauben an Swedenborgs Wunder am Ende doch

[1] S. oben Kap. VI. S. 124 u. 125 Anmkg.

nichts geholfen. Aber in seinem Briefe hatte der Philosoph die Geschichte zwischen Swedenborg und der Frau von Marteville als eine glaubwürdige Erzählung berichtet. Damals also glaubte er an jene wunderbar geoffenbarte und wiedergefundene Quittung. Und was folgte nicht alles daraus? Hier war durch eine greifbare Tatsache bewiesen, was die Demonstrationen der spekulativsten Köpfe niemals sicher genug hatten beweisen können: die persönliche Fortdauer der Seele in so individueller Art, daß sie nichts von ihrem diesseitigen Leben vergißt und sogar noch der Rechnungen wie der Quittungen sich erinnert! Das nennt man einen „Erfahrungsbeweis". Und daß Kant diese Geschichte (nicht etwa geglaubt, sondern nur) brieflich berichtet hat, ist dem Verfasser des Supplements als ein vollwichtiger Grund erschienen, auf dem Titel seiner Schrift „die von Kant gegebenen Erfahrungsbeweise für die Unsterblichkeit und fortdauernde Wiedererinnerungskraft der Seele" zu verkünden. — Ich würde diese Schrift keiner so eingehenden Beachtung gewürdigt haben, wenn sie nicht ein bemerkenswertes Beispiel wäre, wie der Fanatismus die Kritik verdirbt, und unbegreiflicherweise soviel Beistimmung gefunden hätte, daß man ihre Behauptung, der Brief sei 1768 geschrieben, für bewiesen gehalten.

Vergleicht man den Brief mit den Begebenheiten, welche er erzählt, so ist klar, daß er nicht vor 1762 entstanden sein kann; vergleicht man ihn mit den „Träumen", so erhellt, daß er früher sein muß als diese. Als Kant den Brief schrieb, hatte er von Swedenborg noch nichts gelesen; als er seine Satyre verfaßte, hatte er alles gelesen, dessen er habhaft werden konnte: so viel, daß er der Sache ganz überdrüssig war, er hatte für die «Arcana coelestia» sieben Pfund bezahlt und war über den Unsinn, den er eingenommen, und das Geld, das er ausgegeben, so ärgerlich, daß der Unwille darüber wohl das Seinige beitrug, den Humor gegen Swedenborg zu salzen. Der Brief fällt demnach in den Zeitraum von 1762—1765. Wer darüber in Zweifel sein kann, hat keine von beiden Schriften gelesen. Der Zeitpunkt läßt sich noch genauer bestimmen, wenn man einige im Briefe enthaltenen Daten näher verfolgt: sie betreffen den dänischen Offizier, den ungenannten Engländer und Swedenborgs beabsichtigte Reise nach London. Der Offizier schrieb dem Philosophen, daß er zur Armee unter dem General St. Germain abgehen müsse. Damals drohte

gegen Dänemark ein Krieg von seiten Peters III., der im Januar 1762 den russischen Thron bestiegen; die dänische Armee stand im Frühjahr dieses Jahres kriegsbereit in Mecklenburg. Nun wendet sich Kant an Swedenborg selbst und erfährt von dem Engländer, der sich „verwichenen Sommer" in Königsberg aufgehalten und dann nach Stockholm gereist war, wo er den Wundermann kennen lernte, daß der letztere sich „im Mai dieses Jahres" nach London begeben und dort in einer öffentlichen Schrift Kants Fragen beantworten werde. Unter dem „verwichenen Sommer" kann nur der Sommer 1762, unter dem „Mai dieses Jahres" nur der Mai 1763 verstanden sein. Wir wissen außerdem, daß Fräulein Charlotte von Knobloch den 22. Juli 1764 sich mit dem Hauptmann Fr. von Klingsporn verheiratet hat.[1] Also fällt der den 10. August datierte Brief in das Jahr 1763, aus welcher unleserlich geschriebenen Jahreszahl sich leicht die falsche Lesart 1758 ohne jede „Fälschung" erklärt.[2]

III. Der Geisterseher und die Metaphysik.

1. Die Doppelsatyre.

Nach jenem Briefe wartet Kant ungeduldig noch auf das von Swedenborg in Aussicht gestellte Buch, im Stillen mit der vielbesprochenen und rätselhaften Erscheinung beschäftigt; er schreibt im folgenden Jahre seine Bemerkungen über den Ziegenpropheten und seinen Versuch über die Krankheiten des Kopfs; endlich kauft er sich das teure Werk über die «Arcana coelestia» und verfaßt seine Satyre. Hamann teilte jene Lektüre und empfand denselben Widerwillen, er las auch die Schrift über das Unendliche, die ihm

[1] Die Tatsache dieser Heirat erfuhr ich zuerst aus dem Munde der verstorbenen Frau von Krauseneck (Witwe des Generals von Krauseneck, der als Chef des Generalstabs der preußischen Armee die Stelle einnahm, welche zehn Jahre nach ihm Moltke erhielt), sie war die Urenkelin jener Frau von Klingsporn, die als Fräulein von Knobloch mit Kant über Swedenborg korrespondiert hat. Das genaue Datum der Heirat hat Ueberweg aus den genealogisch-historischen Nachrichten (Leipzig 1765, Th. XXVII. S. 384) festgestellt.

[2] Vgl. J. Kants S. W. Neue Ausgabe von Hartenstein: Bd. III. Vorrede. S. VIII—X. Vgl. oben Kap. VII. S. 133. D. 1. (In der Akademieausgabe der Briefe ist der Brief unter dem 10. Aug. 1763 aufgeführt. Doch ist dieses Datum mit einem Fragezeichen versehen, worüber wohl der noch nicht vorliegende Apparat berichten wird.) — Vgl. den Anhang zu diesem Bande.

nicht magisch, sondern scholastisch vorkam, er verglich Swedenborgs Schreibart mit der Wolffs und nannte dessen Wundererscheinung „eine Art von transszendentaler Epilepsie". Im Jahre 1784 schrieb er darüber seinem Freunde Scheffner: „Bei der Übersetzung des Swedenborg kann man sich keinen Begriff von dem Besonderen seines lateinischen Stils machen, der wirklich etwas Gespenstermäßiges an sich hat. Wie unser Kant sich damals alle die Werke seiner Schwärmerei verschrieb, habe ich die Überwindung gehabt, das ganze Geschwader dicker Quartanten durchzulaufen, in denen eine so ekle Tautologie der Begriffe und Sachen enthalten ist, daß ich kaum einen Bogen aufzuzeichnen fand. Im Ausland fand ich eine ältere Schrift von ihm de infinito, die ganz in wolfisch-scholastischem Geschmack geschrieben war. Ich erkläre mir das ganze Wunder durch eine Art transszendentaler Epilepsie, die sich in einen kritischen Schaum auflöst."[1]

Wir kennen die Veranlassungen, welche Kant zu einer öffentlichen Erklärung über Swedenborg hatte, und aus seinem Versuch über die Krankheiten des Kopfs auch die Gesichtspunkte, unter denen er die Visionäre zu betrachten geneigt war; wir dürfen voraussehen, daß die öffentliche Erklärung sich wider Swedenborg richten, mit dem Nimbus desselben in den grellsten Kontrast treten und satyrisch ausfallen wird. Diese Erwartung rechtfertigt sich in vollstem Maße. Aber durch das Studium der arcana coelestia gewann die polemische Tendenz eine Erweiterung und Vertiefung, an welche der Philosoph wohl zuerst selbst nicht gedacht hatte. Auch ihm, wie Hamann, kam der Einfall, Swedenborg mit Wolff zu vergleichen, des Sehers himmlische Geheimnisse mit des Metaphysikers „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt, der Seele, auch allen Dingen überhaupt". So entstand die Doppelsatyre: „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik". Nichts konnte dem Philosophen gerade jetzt gelegener kommen als die Ausführung dieser Parallele. Swedenborg und die Metaphysiker waren für Kant, um mit dem Sprüchwort zu reden, wie zwei Fliegen, die er mit einer Klappe schlagen konnte. Er schlug lachend zu. Die Vergleichung selbst war schon in ihrer Anlage humoristisch empfunden, sie stimmte den Philosophen so

[1] Hamanns Schriften. (Ausg. von Roth.) T. VII. S. 178ff.

heiter, daß er sie in der besten Laune verfolgte und mit behaglicher Schonungslosigkeit nach beiden Seiten zur Darstellung brachte: er ließ die Metaphysiker im Lichte der Visionäre erscheinen, und indem er diese durch jene erläuterte, traf er mit dem Pfeil seines Spottes das doppelte Ziel.

Mit dem humoristischen Charakter der Schrift und ihren derben Späßen verträgt sich sehr wohl ihre ernste Absicht, und es heißt die letztere keineswegs übersehen, wenn wir die heitere und scherzende Art der Ausführung hervorheben. Man braucht nur die Überschriften zu lesen, um sogleich an den Stil englischer Humoristen jener Zeit erinnert zu sein. Den Eingang des Ganzen bildet ein „Vorbericht, der sehr wenig für die Ausführung verspricht"; der erste dogmatische Teil beginnt mit folgendem Thema: „Ein metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann"; der zweite historische Teil bringt die uns bekannten Wundergeschichten Swedenborgs unter dem Titel: „Eine Erzählung, deren Wahrheit der beliebigen Erkundigung des Lesers empfohlen wird". So schreibt man nicht über philosophische Materien, wenn man nur ernste Absichten verfolgt; so hat Kant auch nur in diesem einzigen Falle seine Überschriften stilisiert. Gleich die ersten Sätze des Vorberichts enthalten eine beißende Satyre, welche mit Voltaire wetteifert und den gläubigen Interessen aller Art wirklich „sehr wenig für die Ausführung verspricht". Das Schattenreich sei das Paradies der Phantasten, dessen Grundriß die Philosophen nach ihrer Willkür konstruieren und dessen Gebiet die Priester zu ihrem Nutzen bewirtschaften. „Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reichs stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der andern Welt auftun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen."[1] Wenn es in diesem Zuge fortgeht, so erhalten wir nicht bloß eine doppelte, sondern eine dreifache Satyre.

2. Die Gemeinschaft mit der Geisterwelt.

Das Schattenreich abgeschiedener Geister gehört, wenn es überhaupt ist, zur Geisterwelt, und die erste aller hierher gehörigen Untersuchungen muß darum die Frage stellen: ob es überhaupt Geister gibt, deren Dasein und Wirksamkeit uns einzuleuchten vermöge: immaterielle Wesen oder einfache Substanzen denkender Art, zu denen wir auch die menschliche Seele rechnen? Wir stehen vor dem metaphysischen Problem, welches den Mittelpunkt des psychologischen trifft. Die Erkennbarkeit der Geister fordert, daß sie im Weltganzen existieren, also mit der Körperwelt verknüpft, d. h. im Raume gegenwärtig und tätig sind, aber sie dürfen denselben nicht erfüllen, denn sie sind immaterieller Natur, also haben sie weder Ausdehnung noch Figur. Wie solche Wesen, die den Raum einnehmen, ohne ihn zu erfüllen, die zugleich räumlich und nicht räumlich sind, existieren sollen, ist schwer einzusehen. Der Philosoph bemerkt an dieser Stelle, daß im Fortschritte der Untersuchung sich vor seinen Augen öfters Alpen erheben, wo andere einen ebenen und gemächlichen Fußsteig vor sich sehen, den sie fortwandern oder zu wandern glauben. Auch die menschliche Seele muß in der Körperwelt ihren Ort haben; es ist „der Ort, wo sie empfindet", sie muß entweder „ganz im ganzen Körper und ganz in jedem seiner Teile sein" oder irgendwo im Gehirn ihren besonderen Sitz haben: im ersten Fall wirkt sie im Raum, ohne denselben zu erfüllen, im andern Falle folgt, daß sie selbst körperlicher Natur ist. Hier schlingt sich jener „metaphysische Knoten, den man nach Belieben entweder auflösen oder abhauen kann". Der Zusammenhang zwischen Geist und Körper ist unbegreiflich, die Gründe dieser Unerkennbarkeit sind unwiderleglich. „Wie wenig ich auch sonst dreist bin, meine Verstandesfähigkeit an den Geheimnissen der Natur zu messen, so bin ich gleichwohl zuversichtlich genug, keinen noch so fürchterlich gerüsteten Gegner zu scheuen, um in diesem Falle mit ihm den Versuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geschicklichkeit ist, einander das Nichtwissen zu demonstrieren."[1] Die Gegner sind in diesem Falle die Metaphysiker im Gebiete der Psychologie.

Nehmen wir, daß die Geister unabhängig von der Körperwelt für sich existieren und eine Vereinigung oder ein Ganzes für sich ausmachen, eine immaterielle oder intelligible Welt, so entsteht die Frage nach unserer Gemeinschaft mit dieser Geisterwelt.

[1] Träume eines Geistersehers usf. (A. A. Bd. II. S. 317.)

[1] Träume eines Geistersehers usf. 1. T. 1. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 319—328.)

Wenn die letztere alle Wesen in sich schließt, die materiellen wie immateriellen, also auch dem Reich der Körper zugrunde liegt und sich darin offenbart, so erscheint das Universum als ein Stufenreich der Dinge, welches von den niedrigsten Lebensformen bis zu den höchsten der sichtbaren Welt emporsteigt und jenseits derselben als Geisterreich im eigentlichen und engeren Sinn fortschreitet. Dann ist die menschliche Seele zugleich ein Glied der materiellen und immateriellen Welt, aber erst nachdem sie die Sinnenwelt verlassen, kommt sie in eine anschauliche Gemeinschaft mit dem jenseitigen Geisterreich. Solange sie hinieden lebt, vermag sie nur die sinnlichen Gegenstände klar zu empfinden. Diese metaphysische Weltanschauung bildet den Grundzug der leibnizischen Lehre; sie ist eine Hypothese oder ein System von der geistigen Natur, welches Kant zur „geheimen Philosophie" rechnet.[1]

Wir wissen, wie die Einheit und systematische Verfassung der Körperwelt das erste große Problem war, welches unseren Philosophen so tief und erfolgreich beschäftigt hatte. Jetzt sieht er sich vor die Frage gestellt: ob es auch eine Einheit und systematische Verfassung der Geisterwelt gibt, eine erkennbare Geistergemeinschaft, eine solche, die nicht „gar zu sehr hypothetisch ist, sondern aus einer wirklichen und allgemein zugestandenen Beobachtung könnte geschlossen werden", d. h. eine erfahrungsmäßige? Wir wissen auch schon, daß und wie der Philosoph diese Frage bejaht. Zur Auflösung des ersten Problems half ihm Newton, zu der des anderen Rousseau. Es gibt zwei Arten der Geistergemeinschaft: die moralische und die mystische; demgemäß finden sich zwei Wege, die uns die Gemeinschaft mit der Geisterwelt eröffnen: das moralische Gefühl und die übernatürliche Erleuchtung; jenen Weg ging Rousseau, diesen glaubte Swedenborg zu gehen. Von jenen beiden Arten und Wegen verhält sich Kant zu den ersten völlig bejahend, zu den zweiten völlig verneinend.

Die vernünftigen Wesen empfinden die Tendenz zu ihrer Vereinigung; in dieser Empfindung besteht die einfache Tatsache des sittlichen Gefühls. Ein ähnliches Grundgesetz vereinigt die Körper wie die Geister: das der wechselseitigen Anziehung. Was in der Körperwelt die Gravitation macht, das vollbringt in der Geisterwelt die Liebe: in dieser Analogie liegt der tiefste Grund zu jener Parallele Kants zwischen Newton und Rousseau; und wir wollen es hier nicht unbemerkt lassen, daß eben dieselbe Parallele sich in den Jugendgedichten Schillers als ein feurig empfundenes Thema wiederholt. Gleich das erste seiner Lauralieder beginnt mit dieser Anschauung:

Meine Laura! Nenne mir den Wirbel,
Der an Körper Körper mächtig reißt,
Nenne, meine Laura, mir den Zauber,
Der zum Geist monarchisch zwingt den Geist.

Und ebenso das tiefsinnige Gedicht „Die Freundschaft":

Freund! genügsam ist der Wesenlenker —
Schämen sich kleinmeisterische Denker,
Die so ängstlich nach Gesetzen spähn.
Geisterreich und Körperweltgewühle
Wälzet eines Rades Schwung zum Ziele,
Hier sah es mein Newton gehn.
Sphären lehrt es, Sklaven eines Zaumes,
Um das Herz des großen Weltenraumes
Labyrinthenbahnen ziehn —
Geister in umarmenden Systemen
Nach der großen Geistersonne strömen,
Wie zum Meere Bäche fliehn.

So oft man Schiller mit unserem Philosophen vergleicht, sollte man diesen Punkt der Übereinstimmung hervorheben. Lassen wir Kant selbst reden. Er sagt von jener Tendenz der geistigen Naturen zu ihrer Vereinigung: „Dadurch sehen wir uns in den geheimsten Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens, und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen. Will man diese in uns empfundene Nötigung unseres Willens zur Einstimmung mit dem allgemeinen Willen das sittliche Gefühl nennen, so redet man davon als von einer Erscheinung dessen, was in uns wirklich vorgeht, ohne die Ursachen derselben auszumachen. So nannte Newton das sichere Gesetz der Bestrebungen aller Materie sich einander zu nähern die Gravitation derselben, indem er seine mathematischen Demonstrationen nicht in eine verdrießliche Teilnehmung an philosophischen

[1] Ebendas. 1. Teil. 2. Hauptstück. Ein Fragment der geheimen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt zu eröffnen. (A. A. Bd. II. S. 329—332.)

Streitigkeiten verflechten wollte, die sich über die Ursache derselben ereignen können. Gleichwohl trug er keine Bedenken, diese Gravitation als eine wahre Wirkung einer allgemeinen Tätigkeit der Materie ineinander zu behandeln, und er gab ihr daher auch den Namen der Anziehung. Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sinnlichen Antriebe in den denkenden Naturen, wie solche sich aufeinander wechselsweise beziehen, gleichfalls als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander fließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihres eigenen Zusammenhangs zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet?"[1]

3. Träume der Empfindung und Träume der Vernunft.

Etwas anderes ist die Geistergemeinschaft kraft unserer moralischen Empfindungen, etwas anderes die kraft der äußeren körperlichen Sinne: jene ist Wahrheit, diese Täuschung. Die Geister der unsichtbaren Welt, wie die Seelen der Abgeschiedenen, können nicht wahrgenommen werden, sie können uns nicht erscheinen, wir können sie nicht sehen und hören: daher bestehen Geistererscheinungen und Geistergesichte nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Einbildung. Es ist möglich, daß geistige Vorstellungen uns so lebhaft ergreifen, daß sie auch der Phantasie sich bemächtigen und in Bilder verwandeln, wie sie dem Gange, der Erziehung und Gewohnheit der Einbildungskraft des Individuums entsprechen; es ist möglich, daß diese Phantasieprodukte uns stärker beschäftigen und anziehen, als die äußeren Dinge, und wir darüber gleichsam uns selbst und die uns umgebende Sinnenwelt vergessen: dann sind wir wie im Traum: wir träumen wachend, ohne deshalb die Gebilde in uns für Dinge außer uns zu halten. Sobald das letztere geschieht, sind wir im Zustande einer pathologischen Verwirrung, das Phantasiegebilde mischt sich unter die äußeren Objekte, die Imagination wird zum Gegenstand der Sinne, das Hirngespinst zum Gespenst.

[1] Träume eines Geistersehers. 1. Teil. 2. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 333—337.) Vgl. oben 14. Kap. S. 264, 15. Kap. S. 265 ff.

Nicht bloß im wachen Zustande, sondern mit den wachen äußeren Sinnen selbst zu träumen, ist ein charakteristisches Merkmal der Geisterseher, welche Kant an dieser Stelle von „wachenden Träumern" nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach unterschieden wissen will. Bei dem wachenden Träumer schlafen gleichsam die äußeren Sinne und er lebt nur in seinen Gebilden, bei dem Geisterseher dagegen wachen die äußeren Sinne und er sieht mitten unter ihren Objekten seine Gespenster; dort träumet die Phantasie, hier die Empfindung.[1]

Im normalen Zustande des Wachens erfahren wir, was außer uns vorgeht, was andere auch erfahren; im Traum sind es die eigenen Gebilde, die wir wahrnehmen. Wenn wir wachen, sagt Aristoteles, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; träumen wir aber, so hat jeder seine eigene. Kant findet diesen Satz so richtig, daß er ihn umkehrt: „wenn von verschiedenen Menschen ein jeder seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, daß sie träumen". Die gemeinsame Welt ist die Sinnenwelt, das Gebiet unserer Erfahrung, worin keine Geistererscheinungen auftreten. Wenn sich die Gebilde der Phantasie in Gesichte und Visionen, innere Wahrnehmungen in äußere verwandeln, so träumt die Empfindung. Wenn wir die Gebilde unserer Vernunft für Realitäten, Ideen für wirkliche Dinge halten, so träumt unsere Vernunft. „Es gibt «Träume der Empfindung», vielleicht gibt es auch «Träume der Vernunft»." Die Geisterseherei gehört zu der ersten Klasse, vielleicht gehört die Metaphysik zu der zweiten.

Die täuschende Einbildung, die ein Hirngespinst in eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung verwandelt, läßt sich leicht als Folge einer krankhaften Gehirnstörung erklären. „Setzen wir, daß durch irgend einen Zufall oder Krankheit gewisse Organe des Gehirns so verzogen und aus ihrem gehörigen Gleichgewicht gebracht sind, daß die Bewegung der Nerven, die mit einigen Phantasien harmonisch beben, nach solchen Richtungslinien geschieht, die fortgezogen sich außerhalb des Gehirns kreuzen würden, so ist der focus imaginarius außer dem denkenden Subjekt gesetzt, und das

[1] Träume eines Geistersehers usf. 1. Teil. 2. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 337—341. 3. Hauptstück. Antikabbala. Ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben. S. 342—344.)

Bild, welches ein Werk der bloßen Einbildung ist, wird als ein Gegenstand vorgestellt, der den äußeren Sinnen gegenwärtig wäre." „Daher verdenke ich es dem Leser keineswegs, wenn er anstatt die Geisterseher für Halbbürger der anderen Welt anzusehen sie kurz und gut als Kandidaten des Hospitals abfertigt und sich dadurch alles weiteren Nachforschens überhebt." So betrachtet der Philosoph die Adepten des Geisterreichs und empfiehlt zu ihrer Heilung seine schon aus dem Versuch über die Krankheiten des Kopfs bekannten kathartischen Mittel. „Da man es sonst nötig fand, einige derselben zu brennen, so wird es jetzt genug sein, sie nur zu purgieren." Am Ende liegen die Gründe der Störung weit näher, als man sie sucht, und ein derbes Wort des Hudibras aus jener Satyre, worin Samuel Butler vor einem Jahrhundert die englischen Schwärmer verspottet hatte, mochte Kant auf die Geisterseher anwenden: wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt; steigt er aufwärts, so wird daraus eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung, aber, wenn er abwärts geht, etwas ganz anderes.[1]

Unter allen Geistersehern ist Swedenborg der Erzgeisterseher, unter allen Phantasten der Erzphantast. In jenen Wunderanekdoten, die Kant hier noch einmal, genauer und richtiger als in seinem Briefe erzählt, sei einiges, das man ungestraft nicht bezweifeln, anderes, das man nicht glauben dürfe, ohne ausgelacht zu werden. Zu den letzteren gehören die Wunder. Wenn man nichts Besseres zu tun habe, solle man auf Reisen gehen, um diesen Geschichten nachzuforschen und das Tatsächliche festzustellen. Sonst werde das Hörensagen mit der Zeit zum förmlichen Beweise reifen, und dann werde ein zweiter Philostrat aus Swedenborg einen zweiten Apollonius von Tyana machen.[2] Die arcana coelestia nennt Kant „die wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers" und beschreibt sie als „ekstatische Reise eines Schwärmers durch die Geisterwelt".[3]

Die Philosophie soll die Tatsachen begründen, welche die Erfahrung liefert. Es gibt zwei Arten der Gründe: Vernunftgründe und empirische, jene sind a priori, diese a posteriori; alle Erkenntnis hat diese beiden Enden, bei denen man sie fassen kann. Wer mit den letzteren beginnt, sucht „den Aal der Wissenschaft beim Schwanze zu erwischen", dies tut die Erfahrungswissenschaft und mit ihr die neuere Naturlehre. Die Metaphysik geht den Weg a priori, sie beginnt, man weiß nicht wo, und sie kommt, man weiß nicht wohin. Die Erfahrungswissenschaft führt in ihrem Fortgange sehr bald zu Fragen, welche die Philosophie beantworten soll und nicht kann; sie bleibt die Antwort schuldig und gleicht dem Kaufmann, der bei einer Wechselzahlung freundlich bittet, ein andermal wieder anzusprechen. Auf diese Weise kommen Metaphysik und Erfahrung nie zusammen, sondern laufen nebeneinander her, ohne sich je zu treffen, es sei denn, daß man die erste künstlich und unvermerkt auf die gewonnenen Ziele der anderen hinlenkt und dann sich freudig überrascht stellt, als ob man zu denselben Ergebnissen unerwartet gelangt wäre. „So haben verdienstvolle Männer auf dem bloßen Wege der Vernunft sogar Geheimnisse der Religion ertappt, wie Romanschreiber die Heldin der Geschichte in entfernte Länder fliehen lassen, damit sie ihrem Anbeter durch ein glückliches Abenteuer von ungefähr aufstoße." Indessen gibt es auch eine ungesuchte Übereinstimmung beider: wenn die Vernunftgründe der einen Scheingründe, und die Tatsachen der anderen Scheinerfahrungen sind, wie es der Fall ist, wenn Objekte der übersinnlichen Welt dort erkannt und hier wahrgenommen werden. Da nun eine solche Philosophie „ebensowohl ein Märchen ist aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik, so sehe ich", sagt Kant, „nichts Unschickliches darin, beide in Verbindung auftreten zu lassen; und warum sollte es auch rühmlicher sein, sich durch das blinde Vertrauen in die Scheingründe der Vernunft, als durch unbehutsamen Glauben an betrügliche Erzählungen hintergehen zu lassen?"[1]

Hier liegt der bewegende Grundgedanke unserer Schrift: der Vergleichungspunkt zwischen dem Visionär und den Metaphysikern. Diese Philosophen bilden sich jeder sein eigenes System, welches

[1] Träume eines Geistersehers usf. 1. Teil. 3. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 345—348.)

[2] Träume eines Geistersehers usf. 2. Teil. 1. Hauptstück. Eine Erzählung, deren Wahrheit usf. (A. A. Bd. II. S. 353—357.)

[3] Ebendas. 2. Teil. 2. Hauptstück. (S. 357.)

[1] Ebendas. 2. Teil. 2. Hauptstück. (S. 357—361.) — Vgl. 1. Hauptstück. (S. 356.)

die der anderen ausschließt, jeder lebt gleichsam in seiner eigenen Welt, die ihm als die wahrhaft wirkliche erscheint. Hat Aristoteles recht, so träumen unsere Metaphysiker. Aus dem bloßen Begriff eines Wesens demonstrieren sie dessen Dasein, sie halten ihre Ideen für Dinge und die Verknüpfung ihrer Sätze für die Ordnung der Dinge, sie nehmen logische Gründe für wirksame Ursachen und logische Folgerungen für Effekte: dies ist eine Art der Einbildung, welche nichts anderes sein kann als ein Traum der Vernunft. Einfache, immaterielle Substanzen werden als die Urwesen aller Dinge gesetzt, daraus wird eine Welt gebaut, die aus lauter vorstellenden Kräften besteht, also unsere gemeinschaftliche Sinnenwelt nicht ist und nirgends existiert als in den Ideen ihrer Urheber: diese Gedankenwelt ist ein spekulatives Hirngespinst, diese Träume der Metaphysik sind gleichsam eine spekulative Geisterseherei, den Visionen eines Swedenborg nicht unähnlich. Gäbe es eine Geisterwelt in einleuchtender Gemeinschaft mit uns und unserer Sinnenwelt, so wären Geistererscheinungen möglich, und man könnte sich nur wundern, warum sie nicht häufiger stattfinden. Vermöchten die Metaphysiker Geister zu erkennen, warum sollte Swedenborg nicht imstande sein, sie zu sehen?

Unsere gemeinsame Welt ist die sinnliche und deren Erkenntnis die Erfahrung, die Vorstellung der übersinnlichen Welt ist ein Gebilde, welches jeder aus sich und in sich erzeugt; die vermeintliche Erkenntnis derselben ist ein Traum. Die Systeme der Metaphysik verhalten sich zu den Einsichten der Erfahrung, wie eine eingebildete Welt zur wirklichen. Je fleißiger wir die letztere erforschen, um so weniger bekümmern wir uns um andere Welten und umgekehrt. „Die anschauende Kenntnis der anderen Welt allhier kann nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von da her zu erzählen wissen, zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgend ein Mann von gutem Verstande und wenig Feinheit dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tycho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr!"[1]

Bisher hatte Kant zwischen Metaphysik und Erfahrungswissenschaft, zwischen Rationalismus und Empirismus eine Art vermittelnder Stellung gesucht, indem er die deutsche Schule verließ und der englischen zustrebte. Jetzt sieht er die beiden Grundrichtungen der neuern Philosophie gegeneinander im Verhältnis negativer Größen: jede gilt nur auf Kosten der anderen. Er nimmt entschieden Partei wider die Metaphysik und geht im Wege des Empirismus bis zu den äußersten Folgerungen. Die deutschen Metaphysiker erscheinen ihm als „die Luftbaumeister bloßer Gedankenwelten": Wolf hat die Ordnung der Dinge aus wenig Bauzeug der Erfahrung, aber mehr erschlichenen Begriffen gezimmert, Crusius hat dieselbe durch die magische Kraft einiger Sprüche vom Denklichen und Undenklichen aus nichts hervorgebracht. „Wir werden uns bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben." Sie träumen, aber sie werden bald erwachen; es wird die Zeit kommen, wo die Philosophen eine gemeinschaftliche Welt bewohnen und die Philosophie eine so exakte Wissenschaft sein wird, als die Größenlehre von jeher gewesen. „Diese wichtige Begebenheit kann nicht lange mehr anstehen, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaft erschienen sind."[2] Den ersten Teil seiner Schrift beschließt Kant mit dieser runden Erklärung: „Nunmehr lege ich die ganze Materie von den Geistern, ein weitläufiges Stück der Metaphysik, als abgemacht und vollendet bei Seite. Sie geht mich künftig nichts mehr an."[3]

IV. Die Frage nach dem Wert und Unwert der Metaphysik.

1. Die Erkenntnis der Vernunftgrenzen.

Das Wort der Verwerfung, womit sich der Philosoph von der Beschäftigung mit der Geisterwelt abwendet, trifft die gesamte bis-

[1] Träume eines Geistersehers usf. 1. Teil. 2. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 341.)

[2] Ebendas. 1. Teil. 3. Hauptstück. (S. 342.)

[3] Ebendas. 1. Teil. 4. Hauptstück: Theoretischer Schluß aus den gesamten Betrachtungen des ersten Teils. (S. 352.)

herige Metaphysik, die eine Erkenntnis von dem Wesen der Dinge, also von der intelligibeln oder übersinnlichen Welt sein wollte. In dieser Einsicht bestand ihr Ruhm und der gepriesene Nutzen, den man ihr zuschrieb. Fortan müssen wir auf solche Belehrungen verzichten; denn sie haben sich als Täuschungen erwiesen. Es fragt sich, ob die Metaphysik nicht einen anderen Vorteil zu bieten hat, der den verlorenen ersetzt. Unser Philosoph wünscht ihre Erhaltung, wenn es nur nicht auf Kosten der Wahrheit geschieht. „Ich habe das Schicksal", sagt Kant, „in die Metaphysik verliebt zu sein, ob ich mich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann." Das Wort vergleicht, wie mir scheint, die Metaphysik einer ernsten und strengen Muse, deren Dienst schwierig sei und bis jetzt auf falsche Art geübt wurde. Es ist nicht ihre Schuld, daß die Metaphysiker geträumt haben, aber es soll ihr Verdienst sein, daß sie geweckt werden. Eben darin besteht der zweite und wahre Vorteil, den sie gewährt.[1]

Müssen alle unsere Urteile sich auf Erfahrungsbegriffe stützen, so ist es eine notwendige Aufgabe: jede Frage der Erkenntnis in ihrem Verhältnis zu diesen Begriffen zu prüfen, sie mit den Kräften unserer Vernunft zu vergleichen und daraus zu entscheiden, ob ihre Lösung diese Kräfte übersteigt oder nicht. Dies sei die Aufgabe der Metaphysik. Nachdem sie die Ungültigkeit ihrer bisherigen Systeme eingesehen, verneint sie die Möglichkeit der übersinnlichen und bejaht die der sinnlichen Erkenntnis: sie werde demgemäß „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft". Als solche ist sie nicht mehr eine besondere Wissenschaft, sondern die Richtschnur unseres intellektuellen Lebens, „die Begleiterin der Weisheit", die unsere Wißbegierde zügelt, vor jeder Überschreitung der Vernunftgrenzen warnt, auf den Weg der Erfahrung immer wieder hinweist und hinlenkt. In Übereinstimmung mit den Bedingungen der menschlichen Natur wird die Wissenschaft selbst naturgemäß und einfach; sie bedarf einer solchen Vereinfachung, nachdem die Schulsysteme mit ihrer künstlichen Gedankendressur sie verfälscht, mit leeren Begriffen erfüllt und scholastisch gemacht haben. Die Rückkehr zur wahren Natur, die Herstellung einer

[1] Träume eines Geistersehers usf. 2. Teil. 2. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 367.)

„weisen Einfalt" auch in der Ausbildung und in den Bestrebungen des menschlichen Wissens gilt dem Philosophen als die große Aufgabe einer neuen, echten, auf die Disziplin und Erziehung unserer Vernunft bedachten Metaphysik.[1] Hier erscheint Kants Übereinstimmung mit Rousseau, welche wir auf dem moralischen Gebiete kennen gelernt, auch im Hinblick auf die Normen des wissenschaftlichen Lebens.

Zugleich eröffnet sich uns an dieser Stelle schon ein Ausblick auf die künftigen Forschungen des Philosophen. Die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft fordert die Untersuchung der Vernunftvermögen; die Metaphysik ist nicht mehr eine Erkenntnis der Dinge, sondern eine Wissenschaft von dieser Erkenntnis. Sie ist in keinem Fall eine Erkenntnis der Dinge an sich, der intelligibeln Objekte, wie Wolfs „vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele, auch allen Dingen überhaupt". Um die rationale Theologie, Kosmologie, Psychologie ist es geschehen. Von den Ergebnissen, zu denen die spätere Vernunftkritik auf ihrem Wege gelangt, tritt uns in den früheren Untersuchungen Kants dasjenige zuerst entgegen, welches dort zuletzt ausgeführt wurde: die Unmöglichkeit einer Metaphysik des Übersinnlichen.

2. Der moralische Glaube.

Gegen die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis der übersinnlichen Welt wirken zwei Gegengewichte, um die alte Metaphysik zu stützen: das eine ist die Liebe zur eigenen Einbildung, also Selbstliebe, das andere die Hoffnung der Zukunft. Das erste dieser Gegengewichte ist in der Wagschale unseres Philosophen ohne jede Wirkung; alle Vorurteile aus blinder Ergebenheit und Selbstgefälligkeit sind besiegt, sein Bekenntnis darüber erinnert uns an die Sprache Descartes' in den Meditationen. „Ich habe meine Seele von Vorurteilen gereinigt, ich habe eine jede blinde Ergebenheit vertilgt, welche sich jemals einschlich, um manchem eingebildeten Wissen bei mir Eingang zu schaffen. Jetzt ist mir nichts angelegen, nichts ehrwürdig, als was durch den Weg der Aufrichtigkeit in einem ruhigen und für alle Gründe zugänglichen

[1] Träume eines Geistersehers usf. 2. Teil. 2. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 367—368.) 3. Hauptstück: Praktischer Schluß aus der ganzen Abhandlung. (S. 369.)

Gemüte Platz nimmt; es mag mein voriges Urteil bestätigen oder aufheben, mich bestimmen oder unentschieden lassen. Wo ich etwas antreffe, das mich belehrt, da eigne ich es mir zu. Das Urteil desjenigen, der meine Gründe widerlegt, ist mein Urteil, nachdem ich es vorerst *gegen* die Schale der Selbstliebe und nachher in derselben gegen meine vermeintlichen Gründe abgewogen und in ihm einen größeren Gehalt gefunden habe."[1]

Indessen ist unter den Neigungen, die das menschliche Gemüt beherrschen und aller Prüfung vorausgehen, eine, die selbst unserem Philosophen noch stärker erscheint als jene Gründe, welche die Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt widerlegt haben. „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größerem Gewichte auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht heben kann und die ich in der Tat auch niemals heben will. Nun gestehe ich, daß alle Erzählungen vom Erscheinen abgeschiedener Seelen oder von Geistereinflüssen und alle Theorien von der mutmaßlichen Natur geistiger Wesen und ihrer Verknüpfung mit uns nur in der Schale der Hoffnung merklich wiegen, dagegen in der Spekulation aus lauter Luft zu bestehen scheinen."[2]

Die Hoffnung der Zukunft ist es, welche in unserem Gemüt die Überzeugung von der Fortdauer der Seele nach dem Tode und von der jenseitigen Vergeltung aufrecht hält und darum sowohl der Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt als auch der Glaubwürdigkeit der Geistergeschichten gern das Wort redet, um sich auf Gründe der Vernunft wie der Erfahrung zu stützen. Dennoch muß es dabei bleiben, daß die Erkenntnis des Übersinnlichen in Scheingründen und die Erzählungen von Geistern und Geistersehern in Scheinerfahrungen besteht. Niemand weiß, wie der Geist in die Welt kommt, noch auch, wie er darin gegenwärtig oder mit dem Körper verknüpft ist; darum sollte auch niemand wissen wollen, wie er aus der Welt hinausgeht und nach dem Tode fortdauert.

[1] Träume eines Geistersehers usf. 1. Teil. 4. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 349.)

[2] Ebendas. 1. Teil. 4. Hauptstück. (S. 349—350.)

Was hier verneint wird, ist nicht das Dasein der Geister und der Geisterwelt, sondern deren Erkennbarkeit. Wir wissen nichts von diesen Dingen. Daher wird man wohl tun, auch die Geistergeschichten, im ganzen genommen, nicht völlig zu verneinen, aber im einzelnen stets zu bezweifeln.[3]

Was demnach die Hoffnungen der Zukunft betrifft, so verhält sich unser Philosoph zu der Möglichkeit ihrer wissenschaftlichen Begründung, sie sei metaphysisch oder empirisch, völlig verneinend. Jede Art einer theoretischen Erkenntnis der übersinnlichen Welt, sei es aus bloßer Vernunft oder aus Wahrnehmung, ist unmöglich. Aber solche Begründungen sind notwendig, wird man einwerfen, sonst wären jene Hoffnungen grundlos. Kant läßt diesem Einwande keinerlei Geltung: jene übersinnlichen Einsichten, welcher Art sie auch seien, erscheinen in seinen Augen ebenso *unnötig und entbehrlich*, als sie unmöglich sind. Wenn die echte Metaphysik unser Wissen auf den naturgemäßen Weg führen und vereinfachen soll, so muß sie darauf bedacht sein, auch den Luxus loszuwerden. Alle Theorien von der übersinnlichen Welt gehören zum Luxus des Wissens, dessen die weise Einfalt nicht bedarf. Die wahre Metaphysik soll „die Begleiterin der Weisheit" sein und „die wahre Weisheit ist die Begleiterin der Einfalt".

Man sagt: die Hoffnung der Zukunft gründet sich auf Beweise, sonst wäre sie unbegründet; und unser sittliches Verhalten in der Welt gründet sich auf jene Hoffnung, sonst wäre es unmotiviert. Beides ist falsch: sowohl die Behauptungen als die Konsequenzen. Es gibt noch andere Gründe als die der Demonstration, und es gibt noch andere Triebfedern des Guten als die der Hoffnung auf ein jenseitiges Leben. Vielmehr ist die letztere keine moralische Triebfeder, denn sie bewegt uns lediglich durch den Gedanken an die Vergeltung, sie lockt durch die Aussicht auf Lohn und schreckt durch die Furcht vor Strafe: sie fällt daher ganz in die Richtung der *Selbstliebe* und erzeugt im besten Fall ein tugendähnliches Handeln, wobei man die Tugend haßt und ihre Vorteile liebt und ebenso das Laster liebt, aber seine Nachteile fürchtet.

Die wahre Quelle des guten und uneigennützigen Handelns ist das menschliche Herz in seiner natürlichen Unverdorbenheit

[1] Ebendas. 1. Teil. 4. Hauptstück. (S. 350 ff.)

und Einfalt, es gibt dem Verstande die Vorschrift und enthält die sittlichen Antriebe, die wir erfüllen, „ohne die Maschinen an eine andere Welt anzusetzen“. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele macht nicht moralisch, sondern gründet sich vielmehr selbst auf die Moralität der menschlichen Gesinnung; die Hoffnung der Zukunft ist nicht der Grund, sondern die Folge der letzteren. „Daher scheint es der menschlichen Natur und der Reinigkeit der Sitten gemäßer zu sein, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. So ist auch der *moralische Glaube* bewandt, dessen Einfalt mancher Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben sein kann. Laßt uns demnach alle lärmenden Lehrverfassungen von so entfernten Gegenständen der Spekulation und der Sorge müßiger Köpfe überlassen. Sie sind in der Tat gleichgültig, und der augenblickliche Schein der Gründe dafür oder dawider mag vielleicht über den Beifall der Schulen, schwerlich aber etwas über das künftige Schicksal der Redlichen entscheiden.“[1]

In diesen Auseinandersetzungen findet sich ein Punkt von fortwirkender Bedeutung und Tragweite: die Lehre vom *moralischen Glauben.* Unser Philosoph verneint die Erkenntnis der übersinnlichen Welt, nicht den Glauben daran; dieser Glaube ist unabhängig von der Erkenntnis, die Moral ist unabhängig vom Glauben, nicht umgekehrt. Daß die sittlichen Gesetze und Vorschriften unabhängig von aller theoretischen Einsicht bestehen und wirken: dieser Ansicht werden wir später in der Lehre vom „Primat der praktischen Vernunft“ wieder begegnen. Daß der sittliche Glaube nicht von den Beweisen der theoretischen, wohl aber von den Geboten der praktischen abhängt: diese Idee trägt und durchdringt „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Wenn Kant sich jemals skeptisch verhielt, so geschah es nie auf Kosten der Sittenlehre.

3. Kant und Hume.

Sein gegenwärtiger Skeptizismus trifft die Erkenntnis. Es ist uns wichtig, die Gründe und Tragweite desselben genau zu be-

[1] Träume eines Geistersehers usf. 2. Teil. 3. Hauptstück: Praktischer Schluß aus der ganzen Abhandlung. (A. A. Bd. II. S. 372—373.)

stimmen. Warum erklärt Kant die Erkenntnis der Geisterwelt und die Auflösung aller in dieses Gebiet einschlagenden Fragen für unmöglich? Weil die Gemeinschaft der Geister und Körper, ihr Zusammenhang und wechselseitiger Kausaleinfluß unbegreiflich ist; er ist es, weil wir den Kausalzusammenhang überhaupt, dieses Grundverhältnis der Dinge, nicht zu erkennen vermögen. „Ist man bis zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende, und wie etwas könne eine Ursache sein oder Kraft haben, ist unmöglich, jemals durch Vernunft einzusehen, sondern diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden. Denn unsere Vernunftregel geht nur auf Vergleichung nach der *Identität* und dem *Widerspruche.* Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch *etwas etwas anderes* gesetzt, und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen, wie denn auch, wenn ich eben dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht kontradiziert: wenn etwas gesetzt ist, etwas anderes aufzuheben. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen sind, gänzlich willkürlich sind und weder bewiesen noch widerlegt werden können.“ „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, daß ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist.“[1] Ganz so hatte sich der Philosoph gleich im Anfange seiner Schrift geäußert. Die Ursachen, Kräfte und Wirkungen der Dinge sind in allen Fällen unerkennbar, sie sind nicht in allen undenkbar. Kräfte, die mir in der Erfahrung gegeben sind und meinen Sinnen einleuchten, kann ich vorstellen, so wenig ich imstande bin, sie zu erkennen. Dies gilt von den Kräften der Materie, welche im Raum wirken und denselben erfüllen, wie die Zurückstoßung und Anziehung der Körper, wogegen die Kräfte der Geister, die im Raum wirken, *ohne* ihn zu erfüllen, weder zu erkennen noch vorzustellen sind.[2]

Es ist demnach die allgemeine Frage nach der Erkennbarkeit

[1] Träume eines Geistersehers usf. 2. Teil. 3. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 370.)

[2] Ebendas. 1. Teil. 1. Hauptstück. (A. A. S. 323.)

des Realgrundes, auf die Kant die besonderen Fragen, welche der Geisterseher veranlaßt hat, zurückführt; denn es handelt sich in den letzteren um spezielle Fälle der Kausalität: nämlich um den Zusammenhang zwischen Geist und Körper, um die Gemeinschaft der Geister, um deren Kräfte und Wirkungsart. So bezeichnet der Philosoph selbst den Gang und das Resultat seiner Untersuchung in jenem Briefe an Mendelssohn, worin er auf die Schrift über Swedenborg zurückblickt. „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die Data zu dem Problem aufzusuchen, wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, sowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art.“ Zur Auflösung dieser Frage muß man die Kräfte der Seele kennen, ihre Art zu wirken und zu leiden. Da nun eine solche Erkenntnis durch Erfahrung nicht möglich ist, so fragt sich: „ob es an sich möglich sei, durch Vernunfturteile a priori diese Kräfte geistiger Substanzen auszumachen. Diese Untersuchung löst sich in eine andere auf, ob man nämlich eine primitive Kraft, das ist ob man das erste Grundverhältnis der Ursache zur Wirkung durch Vernunftschlüsse erfinden könne, und da ich gewiß bin, daß dieses unmöglich sei, so folgt, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben seien, daß sie nur gedichtet werden können.“[1]

Stammt aber unsere Vorstellung von dem Kausalzusammenhang der Erscheinungen bloß aus der Erfahrung, so kann von einer Erkenntnis der Dinge im Sinne des bisherigen Dogmatismus überhaupt nicht mehr die Rede sein. Die Erfahrung liefert keine wirkliche, in das Wesen und die Natur der Dinge eindringende Erkenntnis; die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung sind und bleiben unerkennbar, obwohl wir dieselben erfahren und ihre Wirksamkeit in der Körperwelt wahrnehmen: sie sind erfahrbar, aber nicht erkennbar. Darüber ist unser Philosoph sich vollkommen klar, er durchschaut auch die Grenzen der Erfahrung und täuscht sich nicht über deren Tragweite. Sein Empirismus ist bis zu einem Skeptizismus fortgeschritten, der die gesamte dogmatische Philosophie trifft und nur das moralische Gebiet nicht berührt. Auch

[1] Brief Kants an Mendelssohn vom 8. April 1766. (A. A. Bd. X. Briefe Bd. I S. 69.)

spricht er die Notwendigkeit einer solchen skeptischen Ansicht in Ansehung der Metaphysik gegen Mendelssohn unverhohlen aus. „Was den Vorrat an Wissen betrifft, der in dieser Art öffentlich feil steht, so ist es kein leichtsinniger Unbestand, sondern die Wirkung einer langen Untersuchung, daß ich in Ansehung dessen nichts ratsamer finde, als ihm das dogmatische Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten skeptisch zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ ist, aber zum positiven vorbereitet, denn die Einfalt eines gesunden, aber ununterwiesenen Verstandes bedarf, um zur Einsicht zu gelangen, nur ein Organon, die Scheineinsicht aber eines verderbten Kopfes zuerst ein Kathartikon.“[1]

Aus diesem skeptischen, im Empirismus begründeten Gesichtspunkte sind „die Träume“ geschrieben, und die ganze satyrische Haltung der Schrift ist von dem skeptischen Charakter durchdrungen; beide passen vortrefflich zusammen, und die eine würde ohne den anderen nicht zu einer so leichten und ungedrückten Ausführung gekommen sein. Ich wüßte nicht, daß Kant in einer anderen seiner Schriften, sei es vorher oder nachher, sich jemals skeptischer geäußert habe.

Hier finde ich nun unseren Philosophen in seiner größten Übereinstimmung mit Hume. Er ist mit dem Schotten überzeugt, daß die Metaphysik nur noch eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft sein könne und müsse; daß unsere Erkenntnis in Mathematik und Erfahrung bestehe, daß alles menschliche Wissen sich auf die Welt, in der wir empfinden, zu beschränken habe, daß alle Wissenschaft des Übersinnlichen nicht bloß unmöglich, sondern auch überflüssig und unnütz sei, daß sie in Luftschlössern träume. Und zwar teilt Kant alle diese Überzeugungen, weil er mit Hume darin einverstanden ist, daß unsere Vernunft bloß nach der Regel der Identität und des Widerspruchs Vorstellungen vergleichen, also nur analytisch urteilen könne; daß der Begriff der Ursache oder Kraft kein Vernunftbegriff, kein Erkenntnisbegriff, sondern ein Erfahrungsbegriff sei, der sich auf die gemeine Wahrnehmung der Erscheinungen gründe. Hume wollte die Menschen von allen unfrucht-

[1] Ebendas. S. 67—68. Die Lesart: „meines gesunden aber ununterwiesenen Menschenverstandes“ ist offenbar falsch, obwohl in allen früheren Ausgaben zu finden; ich lese dem Sinne gemäß „eines“ statt „meines“ (übereinstimmend damit gibt die Akademieausgabe der Briefe Kants diese Stelle wieder).

des Realgrundes, auf die Kant die besonderen Fragen, welche der Geisterseher veranlaßt hat, zurückführt; denn es handelt sich in den letzteren um spezielle Fälle der Kausalität: nämlich um den Zusammenhang zwischen Geist und Körper, um die Gemeinschaft der Geister, um deren Kräfte und Wirkungsart. So bezeichnet der Philosoph selbst den Gang und das Resultat seiner Untersuchung in jenem Briefe an Mendelssohn, worin er auf die Schrift über Swedenborg zurückblickt. „Meiner Meinung nach kommt alles darauf an, die Data zu dem Problem aufzusuchen, *wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, sowohl den materiellen Naturen als den anderen von ihrer Art.*" Zur Auflösung dieser Frage muß man die Kräfte der Seele kennen, ihre Art zu wirken und zu leiden. Da nun eine solche Erkenntnis durch Erfahrung nicht möglich ist, so fragt sich: „ob es an sich möglich sei, durch Vernunfturteile a priori *diese Kräfte geistiger Substanzen auszumachen.* Diese Untersuchung löst sich in eine andere auf, ob man nämlich eine primitive Kraft, das ist *ob man das erste Grundverhältnis der Ursache zur Wirkung durch Vernunftschlüsse erfinden könne,* und da ich gewiß bin, *daß dieses unmöglich sei, so folgt, wenn mir diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben seien, daß sie nur gedichtet werden können.*"[1]

Stammt aber unsere Vorstellung von dem Kausalzusammenhang der Erscheinungen bloß aus der Erfahrung, so kann von einer Erkenntnis der Dinge im Sinne des bisherigen Dogmatismus überhaupt nicht mehr die Rede sein. Die Erfahrung liefert keine wirkliche, in das Wesen und die Natur der Dinge eindringende Erkenntnis; die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung sind und bleiben unerkennbar, obwohl wir dieselben erfahren und ihre Wirksamkeit in der Körperwelt wahrnehmen: sie sind erfahrbar, aber nicht erkennbar. Darüber ist unser Philosoph sich vollkommen klar, er durchschaut auch die Grenzen der Erfahrung und täuscht sich nicht über deren Tragweite. Sein Empirismus ist bis zu einem *Skeptizismus* fortgeschritten, der die gesamte dogmatische Philosophie trifft und nur das moralische Gebiet nicht berührt. Auch

[1] Brief Kants an Mendelssohn vom 8. April 1766. (A. A. Bd. X. Briefe Bd. I S. 69.)

spricht er die Notwendigkeit einer solchen skeptischen Ansicht in Ansehung der Metaphysik gegen Mendelssohn unverhohlen aus. „Was den Vorrat an Wissen betrifft, der in dieser Art öffentlich feil steht, so ist es kein leichtsinniger Unbestand, sondern die Wirkung einer langen Untersuchung, daß ich in Ansehung dessen nichts ratsamer finde, als ihm das *dogmatische* Kleid abzuziehen und die vorgegebenen Einsichten *skeptisch* zu behandeln, wovon der Nutzen freilich nur negativ ist, aber zum positiven vorbereitet, denn die Einfalt eines gesunden, aber ununterwiesenen Verstandes bedarf, um zur Einsicht zu gelangen, nur ein Organon, die Scheineinsicht aber eines verderbten Kopfes zuerst ein Kathartikon."[2]

Aus diesem skeptischen, im Empirismus begründeten Gesichtspunkte sind „die Träume" geschrieben, und die ganze satyrische Haltung der Schrift ist von dem skeptischen Charakter durchdrungen; beide passen vortrefflich zusammen, und die eine würde ohne den anderen nicht zu einer so leichten und ungedrückten Ausführung gekommen sein. Ich wüßte nicht, daß Kant in einer anderen seiner Schriften, sei es vorher oder nachher, sich jemals skeptischer geäußert habe.

Hier finde ich nun unseren Philosophen in seiner größten Übereinstimmung mit Hume. Er ist mit dem Schotten überzeugt, daß die Metaphysik nur noch eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft sein könne und müsse; daß unsere Erkenntnis in Mathematik und Erfahrung bestehe, daß alles menschliche Wissen sich auf die Welt, in der wir empfinden, zu beschränken habe, daß alle Wissenschaft des Übersinnlichen nicht bloß unmöglich, sondern auch überflüssig und unnütz sei, daß sie in Luftschlössern träume. Und zwar teilt Kant alle diese Überzeugungen, weil er mit Hume darin einverstanden ist, daß unsere Vernunft bloß nach der Regel der Identität und des Widerspruchs Vorstellungen vergleichen, also nur analytisch urteilen könne; daß der Begriff der Ursache oder Kraft kein Vernunftbegriff, kein Erkenntnisbegriff, sondern ein Erfahrungsbegriff sei, der sich auf die gemeine Wahrnehmung der Erscheinungen gründe. Hume wollte die Menschen von allen unfrucht-

[1] Ebendas. S. 67—68. Die Lesart: „*meines* gesunden aber ununterwiesenen Menschenverstandes" ist offenbar falsch, obwohl in allen früheren Ausgaben zu finden; ich lese dem Sinne gemäß „eines" statt „meines" (übereinstimmend damit gibt die Akademieausgabe der Briefe Kants diese Stelle wieder).

baren Spekulationen zu dem praktischen und erfahrungsmäßigen Leben zurückführen, dessen Führerin die Gewohnheit sei; sie mögen nach der Richtschnur der Gewohnheit, welche aus der Erfahrung hervorgeht, denken und leben und sich aller Grübeleien entschlagen über die Dinge jenseits der Erfahrung. Es scheint, als ob Kant in den letzten Worten seiner Schrift auch diesem Ergebnis beistimme: „Ich schließe mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so vielen unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten".[1]

Der Einfluß Humes auf Kant ist in dem Entwicklungsgange des letzteren zur kritischen Epoche nach seinem eigenen Bekenntnis so wichtig und entscheidend gewesen, daß wir diesen Punkt genau erforschen und unseren Lesern darüber die bestimmteste Rechenschaft geben müssen. Wir haben erklärt, daß dieser Einfluß zuerst in dem Versuch über die negativen Größen deutlich hervortritt[2] und in den „Träumen" kulminiert, also in die Jahre von 1762—1765 fällt. Diese Ansicht ist neuerdings angezweifelt worden, insbesondere hat Paulsen den bemerkenswerten Versuch gemacht, ihr eine andere entgegenzustellen. Nach ihm habe ein positiver Einfluß von seiten Humes auf Kant niemals stattgefunden, sondern nur ein negativer: unser Philosoph habe von Hume nur gelernt, auf welchem Wege es unmöglich sei, die Metaphysik zu begründen; er sei, wie er selbst sage, dadurch auf den Weg der allein möglichen Begründung hingewiesen und zu seiner kritischen Richtung geführt worden. Diese durch Hume beeinflußte Wendung bezeuge sich erst in der Inauguralschrift vom Jahre 1770.[1] Ähnlich wollte Paulsen auch die Art und Weise, wie Kant in seinem Versuch über die negativen Größen das Problem des Realgrundes formuliert hat, nicht auf Hume, sondern lieber auf Reimarus zurückführen, weil dieser mit ähnlich scheinenden Worten gerade das Gegenteil behauptet.

Wir haben den literarisch sichtbaren Einfluß der englischen Philosophie auf Kant in den Schriften des letzteren seit 1762 kennen

---

[1] Träume eines Geistersehers usf. 2. Teil. 3. Hauptstück. (A. A. Bd. II. S. 373.)

[2] S. oben 12. Kap. S. 205 u. 13. Kap.

[3] Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. — Vgl. auch den Anhang dieses Werkes.

gelernt und seinen Fortgang vom Rationalismus zum Empirismus und weiter zum Skeptizismus genau verfolgt. Die Aussprüche des Philosophen selbst lassen darüber keinen Zweifel. Es ist den Tatsachen gegenüber völlig ungerechtfertigt, wenn Paulsen schreibt: „Es wird der Annahme nichts entgegenstehen, daß Kant in der ersten Hälfte der sechziger Jahre über seine Verwandtschaft mit den englischen Philosophen nicht einmal annähernd klar sieht". Dieser Annahme steht in der Tat alles entgegen. Und schon im Hinblick auf die Geistesart unseres Philosophen, der in beständiger Selbstprüfung begriffen war, hätte Paulsen nie sagen sollen: „Kant ist ein Empirist, er weiß es aber eigentlich selbst nicht".[1] Er wußte es wohl und hat seinen Empirismus in einer Weise ausgesprochen, welche nicht bewußter und schärfer sein konnte. Aber ich fürchte, daß bei einer solchen Meinung über Kants Verhältnis zur englischen Philosophie und über den Charakter seines Empirismus das Urteil über Humes Einfluß nicht mehr treffend ausfallen kann.

Kant neigte sich dem Empirismus zu und ergriff diese Richtung mit völliger Entschlossenheit, er verfolgte sie bis zu dem skeptischen Standpunkt, den wir kennen gelernt. Beides geschah unter Humes Einfluß. Beides folgte bei Kant bewiesenermaßen aus der Einsicht: daß der Begriff des Realgrundes kein Vernunftbegriff und kein Erkenntnisbegriff sei, sondern aus der gemeinen Erfahrung folge. Wer diese Einsicht zuerst ausgesprochen und unserem Philosophen diesen Punkt erleuchtet hat, der diente ihm auf dem Wege von dem Versuch über die negativen Größen bis zu den Träumen des Geistersehers zum Führer oder zur Leuchte. Dieser Mann war Hume, er allein, und zwar nach Kants eigenem Zeugnis, das jeden Zweifel darüber ausschließt.

Ich lasse deshalb den Philosophen selbst reden. „Seit Lockes und Leibniz' Versuchen oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, soweit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte." „Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung der Ursache und Wirkung (mithin auch dessen

---

[1] Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte. S. 68.

Folgebegriffe der Kraft und Handlung usf.) aus und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse; denn das sagt der Begriff der Ursache. Er bewies unwidersprechlich: daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Verknüpfung a priori einführen lasse." „Hieraus schloß er: die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden, und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gebe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben."[1]

Wir haben die Stelle in ihrer ganzen Ausführung gegeben, denn sie beurkundet erstens: daß Kant das Problem des Realgrundes genau in der Fassung, wie er diese Frage in dem Versuch über die negativen Größen formulierte und aussprach, auf Hume zurückführte und auf keinen anderen; sie bezeugt zweitens: daß Kant, als er die Träume des Geistersehers schrieb, genau so dachte, wie Hume, nach der von ihm selbst gegebenen richtigen Schilderung des Humeschen Standpunktes. Er dachte damals, wie jener, in Ansehung nicht bloß der Gründe, sondern auch der Folgerungen. Die Gründe bestanden in der Einsicht, daß die Kausalität unerkennbar, die Folgerungen in der Einsicht, daß die Metaphysik als Erkenntnis der Dinge unmöglich sei. Er dachte damals, wie jener, nicht bloß über den Unwert der Metaphysik, sondern auch über deren Wert. Denn er bemerkt ausdrücklich: „Gleichwohl nannte Hume eben diese zerstörende Philosophie selbst Metaphysik und legte ihr einen hohen Wert bei. «Metaphysik und Moral», sagt er (im IV. Teil seiner Essays), «sind die wichtigsten Zweige der Wissenschaft; Mathematik und Naturwissenschaft sind nicht halb

[1] Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik usf. Vorrede. (A. A. Bd. IV. S. 257.)

so viel wert»."[1] Ungültig und unnütz ist die Metaphysik als Erkenntnis vom Wesen der Dinge; notwendig dagegen und wichtig ist sie als „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft".

Jetzt ist bewiesen, daß Kant in der Fassung, wie in der Lösung des Erkenntnisproblems oder der Frage nach der Erkennbarkeit des Realgrundes in der Mitte der sechziger Jahre einen Standpunkt einnahm, in dessen Ausbildung Hume ihm voranging, in dessen Behauptung er mit jenem völlig übereinstimmte. Es ist noch nicht bewiesen, daß er darin auch von Hume abhängig und direkt beeinflußt war. Hören wir auch über diesen Punkt sein eigenes Zeugnis. „Ich gestehe frei", sagt Kant, „die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab."[2] Damit ist jene Wendung bezeichnet, womit er die Richtung des Rationalismus und die dogmatische Metaphysik verließ und zum Empirismus fortging, der ihn zum Skeptizismus führte. Es war zwanzig Jahre nach dieser Krisis (die in den Zeitraum von 1762—1765 fällt), als der Philosoph jenes obige Bekenntnis ablegte, welches authentisch bezeugt, daß Hume nicht bloß sein Vorgänger war, sondern auch sein Vorbild und Führer.

[1] Kants Prolegomena usf. Vorrede. (A. A. Bd. IV. S. 258. Anmkg.)

[2] Ebendas. Vorrede. (S. 270.)

Eine völlig verkehrte Erklärung und Anwendung der obigen Worte Kants gibt H. Höffding in seinem Aufsatz: „Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants" (Archiv für Gesch. d. Philos. VII. 1. 1893.) Kant schreibt: „Die Erinnerung des David Hume" usf. Höffding zitiert: „Die Erinnerung des David Hume" usf. Darunter versteht er nicht, was D. Hume dargetan oder erinnert hat, sondern Kants Erinnerung an D. Hume, d. h. an seine frühere Lektüre des schottischen Philosophen, nach welcher Auffassung die Worte Kants aufhören, Sinn und Verstand zu haben. Herr Höffding sagt: „Es würde nun von großem Interesse sein, zu erfahren, an welchem Punkte seiner Entwicklung Kant so recht eigentlich Humes Replik gehört hatte" (??); „daß es nicht damals war, als er den Hume zum erstenmal las, liegt in seiner Äußerung: «Die Erinnerung des David Hume»". (S. 177.) Eine solche philosophisch, sprachlich und grammatisch grundfalsche Auffassung der Worte Kants läßt sich wohl bei einem ausländischen Schriftsteller erklären, aber da Schlüsse über „Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants" darauf gegründet werden, so hätte die Redaktion des „Archivs" wohl den Fehler berichtigen und anmerken sollen, daß der Verf. den subjektiven Genitiv für den objektiven gehalten hat.

Allerdings fügt er hinzu: „Ich war weit entfernt, ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, die bloß daher rührten, weil er sich seine Aufgabe nicht im ganzen vorstellte, sondern nur auf einen Teil derselben fiel, der, ohne das Ganze in Betracht zu ziehen, keine Auskunft geben kann". Diese Worte werden uns nicht mehr irre leiten, da wir bereits gezeigt haben, daß Kant in dem Zeitpunkte, von dem wir handeln, seinem Vorgänger auch in Ansehung der Folgerungen Gehör gab und zwar *aller*, auf die es hier ankommt.[1]

Nun müssen wir fragen: welche Art der Folgerungen meint der Philosoph in seiner obigen Erklärung? Er meint, daß die Untersuchung nicht bloß auf den Begriff des Realgrundes einzuschränken, sondern auf eine Reihe anderer gleichwertiger Begriffe (die Kategorien) auszudehnen war, daß diese Begriffe nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem reinen Verstande entspringen und ihre objektive Gültigkeit aus dem letzteren zu deduzieren sei; daß eine solche Deduktion sich niemand außer Hume habe einfallen lassen, und daß sie diesem, seinem „scharfsinnigen Vorgänger" unmöglich geschienen; daß sie „das Schwerste sei, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte". Dies alles sind Fragen und Untersuchungen, die sich erst dem kritischen Gesichtspunkt eröffnen. In Kants vorkritischem Entwicklungsgange gab es eine Zeit, wie wir urkundlich nachgewiesen, wo er, wie Hume, das Erkenntnisproblem mit der Frage nach der Erkennbarkeit des Realgrundes identifizierte, wo ihm dieser Begriff als der entscheidende galt, wo er denselben, wie Hume, bloß aus der Erfahrung abgeleitet wissen wollte, wo er, wie sein scharfsinniger Vorgänger, die Deduktion dieses Begriffs aus bloßer Vernunft für unmöglich und darum die Systeme der Metaphysik für „Träume der Vernunft" hielt. Der Standpunkt, mit welchem als dem Ergebnisse seiner Untersuchungen Hume endete, wurde für Kant der Ausgangspunkt einer neuen Forschung: nicht etwa so, daß er demselben, wie Paulsen meint, von vornherein widersprach, sondern er ergriff diesen Standpunkt, machte ihn zu dem seinigen und schritt dann vorwärts in der Richtung, die allein noch möglich und übrig war, die den notwendigen Fortgang, wie den einzigen Ausweg bezeichnete: nämlich den naturgemäßen Fortschritt vom *skeptischen* Standpunkt zum *kritischen*. So erklärt sich Kant selbst über seinen positiven Ausgang von Hume. „Wenn man von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein anderer hinterlassen, so kann man wohl hoffen, es bei fortgesetztem Nachdenken weiter zu bringen, als der scharfsinnige Mann kam, dem man den ersten Funken dieses Lichts zu verdanken hatte."[1]

[1] Wenn man mir, wie Cohen, einwendet, daß ich in den früheren Auflagen dieses Werkes den Einfluß Humes auf Kant zu ausgedehnt gefaßt habe, so ist dieser Einwurf so verfehlt, daß sein Gegenteil richtiger wäre: ich hatte jenen Einfluß nicht ausgedehnt genug dargestellt.

Es befremdet uns nicht, daß dem Philosophen, als er die Vorrede seiner „Prolegomena" schrieb, die Kluft zwischen ihm und Hume weit gegenwärtiger war als jene Übereinstimmung, deren Zeitpunkt so viele Jahre hinter ihm lag. Seit jener Schrift, „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", waren achtzehn Jahre vergangen, innerhalb deren die „Kritik der reinen Vernunft" begonnen und ausgeführt wurde.

Siebzehntes Kapitel.

Das Raumgefühl und die Raumanschauung. Die Ergebnisse der vorkritischen Periode.

I. Die Unterscheidung der Erkenntnisvermögen.

Wir haben bis auf eine einzige kleine Schrift, die noch dem Jahre 1770 vorausgeht, sämtliche Werke der vorkritischen Zeit mit der Ausführlichkeit und Genauigkeit kennen gelernt, welche unsere entwicklungsgeschichtliche Betrachtung und die Wichtigkeit ihres Gegenstandes verlangt. Am Schlusse dieses Abschnittes ordnen wir die gewonnenen Resultate, die in Rücksicht auf die Untersuchungen und Feststellungen der kritischen Forschung eine vorbereitende und fortwirkende Bedeutung haben.[2] Soll die Meta-

[1] Prolegomena. Vorrede. (A. A. Bd. IV. S. 259.)

[2] Vgl. meine Inauguralschrift: «Clavis Kantiana. Qua via J. Kant philosophiae criticae elementa invenerit». (Jenae 1858.) Über Kant und Hume vgl. im nächsten Buch „Kritische Zusätze". (Siehe Anhang.)

physik eine „Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft" werden, so muß sie vor allem deren Vermögen nach ihrer Natur und Tragweite deutlich erkennen. Dazu gehört eine sorgfältige Sichtung und Unterscheidung unserer Vernunftkräfte. Und gerade in diesem Punkt ist Kant durch die Untersuchungen der vorkritischen Periode zu Ergebnissen gekommen, welche in die Grundlagen und ersten Aufgaben der Kritik selbst eingreifen. Die praktischen Vermögen sind schon von den theoretischen geschieden, und in dem Gebiete der letzteren sind schon die verschiedenen Erkenntnisarten erleuchtet. Die Natur oder Art einer Vernunftkraft erhellt aus ihrer Leistung.

1. Die analytische und synthetische Art der Erkenntnis.

Die bloße Denkkraft oder das logische Erkenntnisvermögen kann nur Begriffe zergliedern, verdeutlichen und vergleichen. Nach der Regel der Identität und des Widerspruchs verbindet und trennt sie die Vorstellungen: ihre Leistung besteht im analytischen Urteil. Sie unterscheidet die Vorstellungen, welche die Sinne liefern; unsere Sinnlichkeit vermag Dinge voneinander zu unterscheiden, unser Verstand erkennt diese Unterschiede, indem er dieselben verdeutlicht: er ist daher nicht aus der Sinnlichkeit abzuleiten, sondern eine von ihr verschiedene Grundkraft. Aber der bloße Verstand kann auch nur Vorstellungen oder Begriffe erkennen, nicht die davon unabhängige Wirklichkeit der Dinge: weder deren Dasein noch deren Wirksamkeit und Zusammenhang, weder die Existenz noch den Realgrund. Er ist daher unvermögend, die wirkliche Verknüpfung der Dinge einzusehen, d. h. verschiedene Vorstellungen zu verknüpfen oder synthetisch zu urteilen; und da in dieser Urteilsart alle Erkenntnis der Dinge besteht, so ist er unfähig eine solche zu leisten. Hieraus erhellt der Unterschied zwischen der logischen und realen Erkenntnis, also auch der Unterschied zwischen den Vermögen, durch welche jede von beiden zustande kommt.

Die Vorstellung der wirklichen Dinge ist uns nur durch Erfahrung gegeben; die Begriffe der Existenz und Ursache, der Kraft und Wirksamkeit sind uns nur durch die sinnliche Wahrnehmung einleuchtend und haben jenseits derselben oder unabhängig von ihr keinerlei für die Erkenntnis brauchbare Geltung: es gibt daher keine rationale oder dogmatische Metaphysik. Demnach sind schon

genau unterschieden die Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung, der logischen Urteilskraft und der Erfahrung; es ist schon klar, daß durch das erste Vermögen keine Erkenntnis, durch das zweite keine Erfahrung, durch das dritte keine metaphysische Einsicht dogmatischer Art erzeugt wird. Die bloße Sinnlichkeit verhält sich nicht erkennend, der bloße Verstand nur analysierend oder verdeutlichend, er leistet keine synthetischen Urteile und liefert darum weder Erfahrung noch Metaphysik.

2. Die synthetische Art der mathematischen Erkenntnis.

Wenn die Metaphysik eine Wissenschaft der ersten Gründe sein soll und die intelligible Welt jenseits der Erfahrung nicht betreten darf, so bleibt ihr nur übrig, unsere erfahrungsmäßigen, gegebenen Vorstellungen zu untersuchen, durch Zergliederung bis zu deren letzten Gründen oder Elementen vorzudringen und auf diesem Wege die Gebiete unserer Vernunft bis zu deren äußersten Grenzen zu durchforschen. So wird sie zu einer Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, sie wird es auf dem Wege einer analytischen Untersuchung im ausdrücklichen Gegensatze zu der synthetischen Methode der Mathematik, die sie nachgeahmt hatte, solange sie eine Erkenntnis der Dinge sein wollte.

Es ist von der größten folgereichen Bedeutung, daß unser Philosoph diesen Punkt schon erleuchtet hat: ich meine den Unterschied zwischen der Mathematik auf der einen Seite und der Erfahrung, Logik und Metaphysik auf der anderen. Die Mathematik verfährt synthetisch, weil sie ihre Begriffe konstruiert, d. h. in der Anschauung erzeugt und darstellt; die Erfahrung verfährt synthetisch, aber nicht konstruierend, denn sie erzeugt ihre Vorstellungen nicht, sondern empfängt sie; die Logik verfährt mit den gegebenen Begriffen analytisch, um dieselben zu verdeutlichen; die Metaphysik verfährt mit den gegebenen Vorstellungen auch analytisch (nicht bloß um sie zu verdeutlichen, sondern) um sie zu ergründen und ihren Ursprung zu erkennen.

Die mathematischen Begriffe sind nicht gegeben, sondern erzeugt: darin unterscheiden sie sich von den sinnlichen und empirischen Vorstellungen; sie sind vollkommen deutlich, aber nicht auf analytischem Wege entstanden: darin unterscheiden sie sich von den logischen Begriffen; sie sind deutlich, wie die logische, anschaulich,

wie die sinnliche, synthetisch, wie die empirische Vorstellungsart. Das Vermögen, wodurch diese Begriffe erzeugt werden, ist daher ein Erkenntnisvermögen: es muß demnach in unserer Vernunft ein sinnliches oder anschauendes Erkenntnisvermögen geben, das sich von den übrigen theoretischen Kräften, insbesondere auch von der sinnlichen Wahrnehmung unterscheidet. In seiner Preisschrift hatte Kant eine Untersuchung begonnen, welche weiter dringen und den Charakter der Mathematik bis auf den Ursprung ergründen mußte.

II. Kants vorkritische Ansichten vom Raum.

1. Der Raum als Verhältnisbegriff.

Dieser Gesichtspunkt führt unseren Philosophen zu einer neuen Lehre vom Raum, die das Thema seiner letzten vorkritischen Schrift ausmacht: „Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum" (1768).[1] Die Objekte der Mathematik sind die Größen. Was von allen mathematischen Begriffen gilt, daß sie anschaulich, weil konstruierbar sind, muß zu allererst an den Raumgrößen einleuchten, weil sie in die äußere Anschauung fallen. Wenn aber alle Raumgrößen anschaulich sind, so wird auch der Raum selbst den Charakter der Anschauung haben müssen und nicht mehr für einen logischen oder metaphysischen Begriff gelten dürfen. Als einen solchen nahm ihn Kant in seiner ersten Schrift „Von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte"; er war damals mit Leibniz überzeugt, daß der Raum ein Verhältnis oder eine Ordnung der Dinge sei, welche nicht stattfinden könnte, wenn die Substanzen keine Kraft hätten, außer sich zu wirken. Die Einheit der Welt fordert die Einheit des Raumes, der kein anderer sein kann, als der unsrige mit seinen drei Dimensionen. Aber nach dem Vorbilde der leibnizischen Lehre bejahte damals Kant noch die Möglichkeit zahlloser Welten und erklärte demgemäß, daß es vielerlei Arten des Raumes geben könne, d. h. Räume von mehr als drei Dimensionen.[2] Zwanzig Jahre später rechnete Kant die Monadenlehre mit ihren zahllosen Welten unter „die Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik".

[1] A. A. Bd. II. S. 375 ff. S. oben 8. Kap. S. 152—153.
[2] S. oben 9. Kap. S. 147 ff.

2. Der Raum als Grundbegriff. Der absolute Raum.

Seine Ansicht vom Raum ändert sich schon unter Newtons entscheidendem Einfluß, und es sind hauptsächlich zwei Vorstellungen von grundsätzlicher Geltung, die eine Umbildung jener Ansicht fordern: der monistische Begriff der Welt und der dynamische Begriff der Materie. Gilt die Einheit der Welt und der durchgängige Zusammenhang aller Dinge, so kann es nicht mehr vielerlei Arten des Raumes geben: es folgt die alleinige Realität des dreidimensionalen Raumes. Ist die Materie raumerfüllendes Dasein vermöge der gemeinsamen Wirksamkeit der Zurückstoßungs- und Anziehungskraft, so leuchtet ein, daß die Kräfte den Raum nicht erzeugen, sondern erfüllen, also voraussetzen: es folgt, daß in Rücksicht der Dinge der Raum nichts Abgeleitetes ist, sondern etwas Ursprüngliches. Ohne den Raum gibt es keine Koexistenz, keine Gemeinschaft, keinen äußeren, also überhaupt keinen wirklichen Zusammenhang der Dinge. Diese Ansicht von der Einheit und Ursprünglichkeit des Raumes erhellt bereits aus Kants «Monadologia physica» und seiner «Nova dilucidatio».[1]

Die nächste Frage heißt: was ist der Raum? Hier sind einige beiläufige Äußerungen in jenen Schriften, die uns den Fortgang des Philosophen vom Rationalismus zum Empirismus bezeichnet haben, wohl zu beachten. Die Beantwortung jener Frage ist nicht die Sache der Mathematik, diese muß den Raum voraussetzen und hat daher nicht die Aufgabe, ihn zu erklären; vielmehr soll dies von der Metaphysik geleistet werden, indem sie die Raumvorstellung zergliedert und alle von der Mathematik zuverlässig erwiesenen Daten ihrer Betrachtung zugrunde legt. Es heißt in der Vorrede zu dem Versuch über die negativen Größen: „Die Metaphysik sucht die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen läßt".[2] In der nächsten Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund kommt der Philosoph gelegentlich auf diese Frage zurück, um zu bemerken, daß sie ein ungelöstes Problem enthalte. „Ich zweifle, daß einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sei. Allein ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiß, daß, wo er ist, äußere Beziehungen

[1] Vgl. oben 12. Kap. S. 205 ff.
[2] Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. (A. A. Bd. II. S. 168.)

sein müssen, daß er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne usf."[1]

In der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" finden wir dasselbe Problem wiederum berührt und beispielsweise erörtert. Es wird von neuem bemerkt, daß der Begriff des Raumes in der Mathematik unauflöslich sein müsse, weil seine Zergliederung und Erklärung gar nicht für diese Wissenschaft gehöre; aber zugleich wird dieser Begriff unter die vielen gerechnet, die auch in der Metaphysik „beinahe gar nicht aufgelöst werden können". Dasselbe gilt von dem Begriffe der Zeit.

Indessen folgen wir dem Philosophen in der Art, wie er den Raum betrachtet. „Ehe ich mich noch anschicke zu erklären, was der Raum sei, so sehe ich deutlich ein, daß, da mir dieser Begriff gegeben ist, ich zuförderst durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerst und unmittelbar hierin gedacht werden, aufsuchen müsse. Ich bemerke demnach, daß darin vieles außerhalb einander sei, daß dieses viele nicht Substanzen seien, denn ich will nicht die Dinge im Raum, sondern den Raum selber erkennen, der Raum nur drei Abmessungen haben könne usw. Dergleichen Sätze lassen sich wohl erläutern, indem man sie in concreto betrachtet, um sie anschauend zu erkennen, allein sie lassen sich niemals beweisen."[2]

Wir sehen, welches Resultat aus dieser beiläufig geführten Untersuchung hervorgeht. Kants Ansicht vom Raum war im Jahre 1763 soweit ausgebildet, daß ihm die Einheit und Ursprünglichkeit des Raumes in Ansehung sowohl der Materie als auch unserer Vorstellung feststand: der Raum ist außer uns der erste Grund zur Möglichkeit der Materie, er ist in uns ein Grundbegriff, eine nicht weiter aufzulösende oder abzuleitende Elementarvorstellung. Die nächste Frage heißt: welcher Art ist diese Vorstellung?

Bevor wir die Antwort hören, betonen wir nachdrücklich eine

[1] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1. Abt. 1. Betrachtung. (A. A. Bd. II. S. 71.) Vgl. oben 14. Kap. S. 245—246.

[2] Untersuchung über die Deutlichkeit usf. Betr. I. § 3. (A. A. Bd. II. S. 279—282. Vgl. besonders S. 281. — Vgl. oben 14. Kap. S. 253—256.

der wichtigsten Folgerungen, die sich aus dem festgestellten Begriffe des Raumes ergibt und in der Erläuterung der Träume des Geistersehers durch die Träume der Metaphysik einen sehr wesentlichen Bestandteil ausmacht. Wie Kant den Raum betrachtet, muß er an demselben jede Möglichkeit unserer Erkenntnis der übersinnlichen Welt und der Geistergemeinschaft scheitern lassen. Denn die Geister können uns nicht erscheinen, ohne im Raume gegenwärtig zu sein, und sie können nicht Geister sein, wenn sie den Raum erfüllen. Wie aber sollen sie in ihm sein und wirken, ohne ihn zu erfüllen? Darin lag die Unmöglichkeit ihrer Erscheinung, ihrer Erkennbarkeit, wie überhaupt der Erkennbarkeit übersinnlicher Objekte. So lange der Raum eine eigene von der Vorstellung unabhängige Realität hat, steht er wie der Felsen von Erz wider jede Möglichkeit solcher Erscheinungen und solcher Einsichten. Sobald aber diese Realität des Raumes fällt — wir setzen den Fall, daß sie ihre Geltung verlöre —, so müßte die Frage nach der Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt zwar noch keineswegs bejaht, wohl aber ganz von neuem untersucht werden.

3. Das Raumgefühl und die Raumanschauung.

Vorerst aber ist jener Begriff des absoluten Raumes, den der Philosoph gewonnen und gelegentlich erörtert hatte, zu beweisen. Eben darin besteht die Absicht seiner letzten vorkritischen Schrift, welche mit den „Träumen" und den nächst vorhergehenden Untersuchungen genauer zusammenhängt, als einem Leser einleuchtet, der die Bedeutung und Entwicklung des Raumbegriffes in der ersten Periode Kants nicht vor Augen hat. Der Philosoph selbst erklärt, es sei der Zweck seiner Abhandlung, „zu versuchen, ob nicht in den anschauenden Urteilen der Ausdehnung, dergleichen die Meßkunst enthält, ein evidenter Beweis zu finden sei: daß der absolute Raum, unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung, eine eigene Realität habe".[1]

Um in der Beweisführung den nervus probandi sogleich richtig zu fassen, muß man das Ziel derselben kennen. Daß der Raum, ob er nun als Grund oder Folge gilt, jedenfalls ein Erfahrungsobjekt ist und eine eigene Realität hat, steht außer Zweifel. Es handelt

[1] Von dem ersten Grunde des Unterschiedes usf. (A. A. Bd. II. S. 378.)

sich nur um die Frage, welche von jenen beiden Bestimmungen dem Raume zukommt: ob er Grund- oder Folgebegriff, unabhängig oder abhängig, absolute oder relative Realität (Verhältnis) ist? Das erste soll bewiesen werden, indem das zweite widerlegt wird, und umgekehrt.

Wenn es Unterschiede im Raum gibt, die sich aus den räumlichen Verhältnissen der Dinge niemals erklären lassen, so ist bewiesen, daß der Raum nicht bloß ein Verhältnis der Dinge ausdrückt. Wenn jene Unterschiede durchgängig gelten und dergestalt, daß ohne sie die räumlichen Verhältnisse und Ordnungen der Dinge nicht unterschieden werden können, so ist bewiesen, daß jene Unterschiede sich auf den absoluten Raum beziehen und dieser also eine reale Geltung behauptet. Das räumliche Verhältnis der Dinge ist ihre Lage, wodurch die Nachbarschaft eines Dinges, sein Ort und die wechselseitige Beziehung der Örter bestimmt ist. Das wechselseitige Verhältnis der Lagen ist die Gegend, wodurch nicht mehr der Ort oder die Lage, sondern die Richtung derselben bestimmt wird. „Bei allem Ausgedehnten ist die Lage seiner Teile gegeneinander aus ihm selbst hinreichend zu erkennen, die Gegend aber, wohin diese Ordnung der Teile gerichtet ist, bezieht sich auf den Raum außer denselben, und zwar nicht auf dessen Örter, weil dieses nichts anderes sein würde, als die Lage eben derselben Teile in einem äußeren Verhältnis, sondern auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung als ein Teil angesehen werden muß.“ Der Unterschied der Gegenden läßt sich nie aus dem räumlichen Verhältnis der Dinge abstrahieren und bezieht sich daher auf den absoluten Raum.[1]

Ein Beispiel macht die Sache sogleich klar. Ich schreibe auf ein Blatt zweimal dasselbe Wort; die Buchstaben sind genau dieselben, auch ihre räumliche Folge, also das räumliche Verhältnis ist in beiden Wörtern vollkommen das gleiche; aber das eine Wort steht oben, das andere unten, oder jenes steht rechts, dieses links, oder das erste steht auf der vorderen, dieses auf der hinteren Seite des Blatts. Wäre der Raum nur das Verhältnis der Koordination der Teile, so wären jene beiden Wörter

[1] Von dem ersten Grunde des Unterschiedes usf. (A. A. Bd. II. S. 377 bis 378.)

nicht zu unterscheiden. Ebenso verhält es sich mit der rechten und linken Hand, mit dem Objekte und seinem Spiegelbilde, mit zwei völlig gleichen und ähnlichen Raumgrößen, deren eine „das inkongruente Gegenstück“ der anderen ist. Setzen wir den Fall, das erste Schöpfungsstück sei eine Menschenhand, so müßte dieselbe entweder eine rechte oder linke sein. „Nimmt man nun den Begriff vieler neueren Philosophen, vornehmlich der deutschen an, daß der Raum nur in dem äußeren Verhältnis der nebeneinander befindlichen Teile der Materie bestehe, so würde aller wirkliche Raum in dem angeführten Falle nur derjenige sein, den diese Hand einnimmt. Weil aber gar kein Unterschied in dem Verhältnis der Teile derselben unter sich stattfindet, sie mag eine rechte oder linke sein, so würde diese Hand in Ansehung einer solchen Eigenschaft gänzlich unbestimmt sein, d. h. sie würde auf jede Seite des menschlichen Körpers passen, welches unmöglich ist. Es ist hieraus klar: daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sind, und daß also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist, und daß, weil der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff ist, der alle dieselben erst möglich macht, wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern vernehmen können.“[1]

Diese Beziehungen auf den reinen Raum, wodurch wir die Richtungen der Lage, rechts und links, oben und unten usf. unterscheiden, lassen sich nicht durch Begriffe verdeutlichen oder logisch definieren, sondern nur anschauen: daher sind unsere Vorstellungen von den Gegenden im Raum Anschauungen, und wir werden den Grundbegriff des absoluten Raumes als eine Grundanschauung zu nehmen haben. Jeder körperliche Raum ist in drei Dimensionen ausgedehnt, die wir als drei Flächen vorstellen, die insgesamt einander rechtwinkelig schneiden. Die Fläche, auf der die

[1] Vom ersten Grunde des Unterschiedes usf. (A. A. Bd. II. S. 383.)

Länge unseres eigenen Körpers senkrecht steht, nennen wir horizontal und unterscheiden durch dieselbe *oben* und *unten*; die Fläche, welche die Länge unseres Körpers senkrecht in zwei ähnliche Hälften durchschneidet, bedingt den Unterschied von *rechts* und *links*; die dritte Fläche, welche die Länge unseres Körpers ebenfalls senkrecht durchschneidet und die vorige rechtwinkelig durchkreuzt, bedingt den Unterschied der *vorderen* und *hinteren* Seite. Es ist mithin klar, daß wir die Gegenden im Raum nur in Beziehung auf unseren eigenen Körper oder durch das *Raumgefühl* unseres körperlichen Daseins wahrnehmen. Vermöge des verschiedenen Gefühls der rechten und linken Seite urteilen wir über die Weltgegenden und orientieren uns im Weltraum. Dieses Raumgefühl ist für unsere Vorstellung „der erste Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raum". „Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinne nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns steht, so ist kein Wunder, daß wir von dem Verhältnis jener Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raum zu erzeugen."[1]

Auf das *moralische Gefühl* gründete Kant die ursprüngliche Vorstellung von dem Verhältnis unseres Willens zum allgemeinen Willen, die Richtschnur des sittlichen Lebens, die Orientierung in der moralischen Welt. Auf das *Raumgefühl* gründet er die ursprüngliche Vorstellung von dem Verhältnis unseres Körpers zur Körperwelt außer uns, die Richtschnur, nach der wir die Gegenden im Raum unterscheiden, unsere Orientierung im Weltraum.

Was Kants gegenwärtige Ansicht vom Raume betrifft, so fassen wir das Ergebnis der letzten vorkritischen Schrift kurz zusammen: es gibt nur *einen*, absoluten, in drei Dimensionen ausgedehnten Raum, dieser absolute Raum bedingt als Realgrund die Möglichkeit der Materie, er bedingt als Grundanschauung die Möglichkeit unserer Vorstellung der Körperwelt; die Ursprünglichkeit desselben gilt sowohl im subjektiven als im objektiven Sinn: er ist zugleich „Grundbegriff" in uns und Realität außer uns. Es ist daher unbegründet und irrig, wenn Trendelenburg und sein Gefolge wiederholt behaupten: Kant habe nicht an die Möglichkeit gedacht, daß

[1] Ebendas. (S. 378—379.)

Raum und Zeit subjektiv und objektiv zugleich sein können, dieser Mangel habe eine „Lücke" in seiner Lehre gelassen.[1] Was den *Raum* betrifft, so hegte Kant Jahre lang die Ansicht, welche Trendelenburg bei ihm vermißt; sie zu beweisen, schrieb er seine letzte vorkritische Schrift.

Die Lehre, daß der Raum eine ursprüngliche, nicht weiter abzuleitende Vorstellung ausmacht, bleibt und geht in die kritische Philosophie über. Es wird nur der Charakter dieser Vorstellung so fixiert werden müssen, daß die Bezeichnung zwischen Begriff und Anschauung nicht mehr schwankt. Die Schwankung betrifft mehr den Sprachgebrauch als die Sache; denn es ist schon einleuchtend genug, daß die Raumvorstellung den Charakter der Anschauung hat. Fraglich bleibt nur: ob der Raum Anschauungsobjekt oder bloße Anschauung ist? Im ersten Fall ist er real, im zweiten ideal. Daher handelt es sich, kurz gesagt, noch um die Realität oder Idealität des Raumes. Mit der Entscheidung dieser Frage eröffnet sich die kritische Philosophie. So nahe kommen sich hier die beiden Perioden in dem Ideengange unseres Forschers; soweit sind sie eben hier noch voneinander entfernt! Der entscheidende Schritt fällt in das Jahr 1769.

III. Unterschied der theoretischen und praktischen Vermögen.

1. Die theoretische Vernunft.

Die bisherige Untersuchung ist in die verschiedenen Arten der theoretischen Vernunftkräfte bereits soweit eingedrungen, daß der bloße Verstand und die sinnliche Wahrnehmung wie Anschauung geschieden sind und die Feststellung dieser Unterschiede nur noch die letzte Hand erwartet. Es ist schon einleuchtend, daß unsere Erkenntnis in Mathematik und Erfahrung besteht, soweit Geltung und Umfang der letzteren reichen; daß es keine Metaphysik der Dinge an sich gibt, daß eine solche Einsicht auch keine Erfahrung liefert. Das Objekt der Erfahrung ist die Sinnenwelt, das der äußeren Erfahrung die Körperwelt, die den Raum erfüllende und in ihm wirksame Materie. Die Begriffe der Materie wie der Be-

[1] A. Trendelenburg: Logische Untersuchungen. 2. Aufl. Bd. I. S. 163.) Historische Beitr. zur Philosophie. (Bd. III. S. 246—248.) Vgl. meine Schrift: Anti-Trendelenburg. (2. Aufl. S. 45—48.)

wegung und Ruhe sind festgestellt, sie behalten und bewähren ihre Geltung unter dem kritischen Gesichtspunkt; die Ergebnisse, welche der Philosoph auf diesem Felde seiner naturphilosophischen Forschung in den Jahren 1755—1758 gewonnen hatte, bleiben so gut als unverändert.

2. Das moralische und ästhetische Gefühl.

Auch sind wir schon belehrt, daß die sittliche Gesinnung von den theoretischen Einsichten nicht abhängt, sondern eine völlig originale und selbständige Geltung behauptet. Zwar setzt Kant den bewegenden und erzeugenden Grund der sittlichen Welt noch in jenes moralische Gefühl, das er unter die elementaren Bedingungen der menschlichen Natur rechnet und von dem ästhetischen Gefühl noch nicht wesentlich unterscheidet, aber die Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit der Moralität steht ihm fest. Wenn unter dem kritischen Gesichtspunkt an die Stelle des moralischen Gefühls die praktische Vernunft tritt, so entsteht die Lehre von dem Primat der letzteren. Dann ergibt sich von selbst, daß auch das moralische Gefühl nicht mehr von dem ästhetischen abhängt, und dieses unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie eine ganz neue Untersuchung und Begründung fordert, welche in der „Kritik der Urteilskraft" ausgeführt wird.

3. Die kritischen Fragen.

Jetzt sehen wir, welche Aufgaben der kritischen Forschung bevorstehen; sie soll die Vernunftgrenzen erkennen und darum die Vernunftvermögen ergründen: die Möglichkeit der wahren Erkenntnis, der sittlichen Gesinnung, des ästhetischen Gefühls. Sie beginnt mit der ersten Aufgabe, die, wie wir gefunden haben, aus dem Resultat der früheren Untersuchungen zunächst hervorging. Von den Einsichten der menschlichen Vernunft war die Erkenntnis der intelligibeln Welt verneint, die der sinnlichen bejaht worden, aber so, daß die Erfahrung auf die Wahrnehmung eingeschränkt wurde und nicht den Wert einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis in Anspruch nehmen durfte. Unbestritten und unbestreitbar galt nur die Mathematik. Daher wird die erste aller Untersuchungen dieser Frage gewidmet sein: wie ist reine Mathematik möglich? Da nun bereits feststeht, daß der Raum einen ihrer Grundbegriffe ausmacht, und die Größen als solche nicht bloß den Raum, sondern

auch die Zeit voraussetzen, so enthält die Frage: „Was ist Raum und Zeit?" das erste aller Themata der kritischen Forschung. Wir werden sehen, wie in der Inauguralschrift vom Jahre 1770 diese Frage gelöst wird. Damit ist die kritische Epoche begonnen und eingeführt. Die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis ihrem ganzen Umfange nach findet ihre Auflösung erst in der Kritik der reinen Vernunft. Damit ist die kritische Epoche ausgeführt.

Diese Grundlegung der kritischen Philosophie darzustellen, ist die Aufgabe des folgenden Buchs.

Zweites Buch.

Die Grundlegung der kritischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Das Gebiet der Vernunftkritik nach Umfang und Einteilung. Kritik und Metaphysik.

I. Die Feststellung der beiden Erkenntnisvermögen.

Die Metaphysik soll „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" werden; die Lösung dieser Aufgabe führt zur Kritik der reinen Vernunft und zur Begründung einer neuen Metaphysik als einer objektiven Erkenntnis, deren Möglichkeit Hume und aus gleichen Gründen auch Kant am Schlusse seiner ersten Periode verneint hatte. Denn sein Skeptizismus galt nicht bloß der dogmatischen Metaphysik, sondern auch dem dogmatischen Empirismus, nur die Mathematik und Moral blieben unangefochten; von diesem skeptischen Standpunkt zum kritischen bahnte sich Kant seinen eigenen Weg ohne Vorbild und Führer. Der dogmatische Standpunkt hatte sich zu den Bedingungen einer wahren Erkenntnis durch die menschliche Vernunft voraussetzend verhalten; der skeptische verhielt sich zu diesen vorausgesetzten Bedingungen verneinend und hing darum in seiner Wurzel noch mit dem Dogmatismus zusammen; erst der kritische verhält sich untersuchend und stellt die Frage nach der Möglichkeit wahrer Erkenntnis durch die menschliche Vernunft auf Grund einer gründlichen Prüfung der letzteren.

Es heißt die menschliche Vernunft mit einem Lande vergleichen, wenn ihre Grenzen ein Gegenstand der Erforschung sein sollen. Das Bild lag unserem Philosophen nahe genug, er hat es gern gebraucht und wiederholt. Gleich in der Stelle, wo er das erstemal die neue Aufgabe der Metaphysik in diesem geographischen Bilde ausdrückt, orientiert er uns noch in demselben Bilde über seinen damaligen Standpunkt. „Da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu

Erstes Kapitel.

Das Gebiet der Vernunftkritik nach Umfang und Einteilung. Kritik und Metaphysik.

I. Die Feststellung der beiden Erkenntnisvermögen.

Die Metaphysik soll „eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" werden; die Lösung dieser Aufgabe führt zur Kritik der reinen Vernunft und zur Begründung einer neuen Metaphysik als einer objektiven Erkenntnis, deren Möglichkeit Hume und aus gleichen Gründen auch Kant am Schlusse seiner ersten Periode verneint hatte. Denn sein Skeptizismus galt nicht bloß der dogmatischen Metaphysik, sondern auch dem dogmatischen Empirismus, nur die Mathematik und Moral blieben unangefochten; von diesem skeptischen Standpunkt zum kritischen bahnte sich Kant seinen eigenen Weg ohne Vorbild und Führer. Der dogmatische Standpunkt hatte sich zu den Bedingungen einer wahren Erkenntnis durch die menschliche Vernunft voraussetzend verhalten; der skeptische verhielt sich zu *diesen* vorausgesetzten Bedingungen verneinend und hing darum in seiner Wurzel noch mit dem Dogmatismus zusammen; erst der kritische verhält sich untersuchend und stellt die Frage nach der Möglichkeit wahrer Erkenntnis durch die menschliche Vernunft auf Grund einer gründlichen Prüfung der letzteren.

Es heißt die menschliche Vernunft mit einem Lande vergleichen, wenn ihre *Grenzen* ein Gegenstand der Erforschung sein sollen. Das Bild lag unserem Philosophen nahe genug, er hat es gern gebraucht und wiederholt. Gleich in der Stelle, wo er das erstemal die neue Aufgabe der Metaphysik in diesem geographischen Bilde ausdrückt, orientiert er uns noch in demselben Bilde über seinen damaligen Standpunkt. „Da ein kleines Land jederzeit viel Grenze hat, überhaupt auch mehr daran liegt, seine Besitzungen wohl zu

kennen und zu behaupten, als blindlings auf Eroberungen auszugehen, so ist dieser Nutzen der erwähnten Wissenschaft der unbekannteste und zugleich der wichtigste, wie er denn auch nur ziemlich spät und nach langer Erfahrung erreicht wird. Ich habe diese Grenzen hier zwar nicht genau bestimmt, aber doch insoweit angezeigt, daß der Leser bei weiterem Nachdenken finden wird, er könne sich aller vergeblichen Nachforschung überheben in Ansehung einer Frage, wozu die Daten in einer anderen Welt, als in welcher er empfindet, anzutreffen sind. Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne."[1]

Man gewinnt die Zeit, wenn man sich unmögliche Aufgaben erspart, und als solche galt unserem Philosophen die Erkenntnis der übersinnlichen Welt. Indessen mußte jetzt seine nächste Aufgabe sein, vor allem die Vernunftgrenzen „genau zu bestimmen", was nicht geschehen konnte, ohne die Vernunftgrenze, nämlich unsere Erkenntnisvermögen, genau bestimmt zu haben. Eine solche Art der Bestimmung forderte aber eine Art der Unterscheidung, welche dem Fundamente der gesamten dogmatischen Philosophie widersprach und eine völlig neue Aufgabe einführte. Als das einzig wahre Erkenntnisvermögen galt bei den Rationalisten (Metaphysikern) der bloße Verstand oder das klare und deutliche Denken, bei den Empiristen (Sensualisten) dagegen die sinnliche Wahrnehmung: daher bestand die beiden gemeinsame Voraussetzung: daß es nur ein wahres Erkenntnisvermögen gebe, also Sinnlichkeit und Verstand nicht der Art, sondern bloß dem Grade ihrer Klarheit nach verschieden seien.[2] Die sinnlichen Vorstellungen sind als solche unklar und verworren, erst der Verstand macht sie klar und deutlich: so dachten die Metaphysiker. Umgekehrt verhielt es sich bei den Empiristen: hier galten die sinnlichen Eindrücke als die klarsten und deutlichsten Vorstellungen, die Begriffe dagegen für deren verblaßte Abbilder, die um so verworrener und unklarer sind, je abstrakter sie werden. Setzen wir nun den Fall, daß einerseits sich Erkenntnisse nachweisen lassen, die vollkommen sinnlich oder anschaulich und zugleich vollkommen klar und deutlich sind, daß andererseits Vorstellungen existieren, die gar nicht sinnlich

[1] Träume eines Geistersehers usf. 2. Teil. 2. Hauptstück. (Bd. II. S. 368.)
[2] S. oben 1. Buch. 2. Kap. S. 15 ff.

und doch verworren sind, so würde aus diesen beiden Tatsachen erhellen: daß 1. unser sinnliches Vorstellungsvermögen nicht als solches die Klarheit entbehrt, und unser intellektuelles Vorstellungsvermögen nicht als solches die Klarheit besitzt; daß 2. die Grade der letzteren nicht unsere vorstellenden Kräfte, sondern nur die logische Art unserer Vorstellungen treffen, daß es daher 3. in unserer Vernunft zwei Vermögen gibt, welche in Ansehung der Erkenntnis zu unterscheiden und in Absicht auf dieselbe zu prüfen sind: das sinnliche und intellektuelle (Sinnlichkeit und Verstand).

Nun hatten sich die Tatsachen zu diesen Folgerungen unserem Philosophen schon in seinen vorkritischen Untersuchungen ergeben. Er hatte entdeckt, daß unser intellektuelles Vermögen (Verstand) nichts anderes als die Verdeutlichung gegebener Begriffe zu leisten vermöge, aber bei weitem nicht imstande sei, alle Begriffe dieser Art zu verdeutlichen; es sei unfähig, die Begriffe der Realität und des Realgrundes, des Guten und Schönen, des Raumes und der Zeit usf. zu erklären: so hatte sich ihm die Voraussetzung von der alleinigen Klarheit und alles erleuchtenden Kraft des Denkens, wie die von der Evidenz der Metaphysik als falsch erwiesen. Ebenso hatte er gefunden, daß im Unterschiede von den metaphysischen Begriffen die mathematischen vermöge der Konstruktion oder der synthetischen Art ihrer Entstehung anschaulich und vollkommen klar sind: die Voraussetzung von der durchgängigen Unklarheit der sinnlichen Erkenntnis war auch falsch. Wer in der Verstandeserkenntnis alle Klarheit zu besitzen oder zu erreichen glaubt, der lasse sich vom Gegenteil belehren durch den Zustand der Metaphysik, und wer in der Sinnlichkeit nichts als verworrene Erkenntnis sieht, überzeuge sich vom Gegenteil durch die Tatsache der Geometrie.

„Hieraus erhellt", sagt Kant in seiner Inauguralschrift, „daß man das Sinnliche wie das Intellektuelle schlecht erklärt, wenn man jenes für verworrene Erkenntnis, dieses für deutliche ausgibt. Denn die Grade der Klarheit sind lediglich logische Unterschiede, welche die gegebenen Vorstellungen, die aller logischen Vergleichung zugrunde liegen, gar nicht berühren. Sinnliche Objekte können sehr deutlich, intellektuelle sehr verworren sein. Das erste bemerken wir in der Geometrie, diesem Muster aller sinnlichen Erkenntnis, das andere in der Metaphysik, diesem

Organon aller intellektuellen. Wie sehr diese letztere sich auch bemüht, die Nebel unseres Verstandes zu zerstreuen, so gelingt es ihr doch nicht immer mit so großem Erfolge, als der Mathematik. Die geometrischen Einsichten sind bei aller ihrer Deutlichkeit sinnlichen Ursprungs, die metaphysischen bleiben, wie verworren sie auch sein mögen, intellektuell." „Die Lehre von den Prinzipien des reinen Verstandesgebrauches ist die Metaphysik. Die Wissenschaft von dem Unterschiede zwischen der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis ist die Propädeutik zu jener Metaphysik. Diese meine Inauguralschrift gibt sich als Probe einer solchen Propädeutik."[1]

II. Die Untersuchung der beiden Erkenntnisvermögen.

1. Die Auseinandersetzung der Grundfrage.

Mit der erkannten und festgestellten Unterscheidung jener beiden Vermögen beginnt die kritische Philosophie. Sollen die Grenzen der Vernunft erforscht werden, so muß man die Gebiete kennen, nach deren Grenzen gefragt wird: die nächsten Gebiete sind unsere Erkenntnisvermögen, die Grenzen derselben sind ihr Ursprung und ihre Schranken. Demnach teilt sich die Erforschung der menschlichen Vernunft in die Untersuchung der Sinnlichkeit und die des Verstandes. Die Grundfrage nach der Möglichkeit einer wahren Erkenntnis durch die menschliche Vernunft teilt sich demnach in diese beiden Fragen: wie ist eine solche Erkenntnis möglich kraft der sinnlichen und wie kraft der denkenden Vernunft? Wir wissen, daß Kant die in unserer Vernunft enthaltenen Bedingungen der Erkenntnis (weil sie der letzteren vorausgehen) mit dem Ausdruck «a priori» oder „transszendental" bezeichnet; der zweite Ausdruck bezeichnet auch die Erforschung jener Prinzipien.[2] Daher heißt die Untersuchung der Sinnlichkeit in Absicht auf die Erkenntnis „transszendentale Ästhetik", die des Verstandes in gleicher Absicht „transszendentale Logik": so nennt der Philosoph die beiden Hauptteile, in welche die „Elementarlehre" seiner Vernunftkritik zerfällt.

Alle Erkenntnis geht auf den Zusammenhang oder die Ordnung der Dinge, deren Inbegriff die Welt ausmacht. Gegenstand

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio II. § 7—8. (2. Bd. S. 394—395.)
[2] S. oben 1. Buch. 1. Kap. S. 4—6.

der sinnlichen Erkenntnis ist die sinnliche Welt, Gegenstand der intellektuellen die intelligible. Die Lehre von dem Unterschiede und der Tragweite der Sinnlichkeit und des Verstandes fällt daher zusammen mit der Frage nach der Erkennbarkeit oder nach der Form (Ordnung) und den Prinzipien der sinnlichen und intelligibeln Welt. Daher gab der Philosoph seiner Inauguralschrift den Titel: «De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis». Wir sprechen jetzt nur von den Aufgaben und Fragen der Kritik, nicht von deren Lösung; wir orientieren uns erst über das Feld der Kritik, bevor wir dasselbe durchwandern.

Die Grundfrage der Kritik lautet: Wie ist die Tatsache der Erkenntnis möglich oder welches sind die Bedingungen, woraus sie folgt? Diese Frage will genau auseinandergesetzt werden; denn sie gliedert sich in eine Reihe von Fragen. Bevor man untersucht, wie eine Tatsache möglich ist, muß man gewiß sein, daß sie existiert; wenigstens in der exakten Forschung wird man sich nie darauf einlassen, einen Fall zu untersuchen, der möglicherweise zu den Chimären gehört. Darum muß zuerst gefragt werden: ist die Erkenntnis überhaupt eine Tatsache? Man weiß, daß dieser Punkt nicht unbedenklich ist, und daß namentlich der Scharfsinn der Skeptiker von jeher mit der Möglichkeit der Erkenntnis zugleich deren Tatsächlichkeit bestritten hat.

Auch ist diese Frage nicht so leicht und ohne weiteres zu beantworten. Wenn wir von irgend einer Sache bestimmen sollen, ob sie existiert, müssen wir zuvor ihre Merkmale genau kennen. Wenn wir nicht wissen, was elliptische und parabolische Linien sind, so können wir unmöglich entscheiden, ob es in Wirklichkeit Ellipsen und Parabeln gibt. Also wird vor allem gefragt werden müssen: was ist Erkenntnis? In diese drei Fragen zerlegt sich daher das Grundproblem der kritischen Philosophie: 1. was ist Erkenntnis? 2. ist die Erkenntnis faktisch? 3. wie ist dieses Faktum möglich? Die Fragen sind so geordnet, daß nur, wenn die vorhergehende gelöst ist, die folgende gestellt werden darf. Diese ganze Art, wie Kant seine Kritik der Vernunft einleitet, vergleicht sich dem Verfahren einer juristischen Untersuchung. Soll ein Fall aus dem Rechtsleben entschieden werden, so ist zuerst die Tatsache selbst mit aller Pünktlichkeit festzustellen; erst wird der Fall konstatiert, dann wird er aus Rechtsgründen beurteilt und entschieden oder

deduziert. Kant hat es mit der Rechtsfrage der menschlichen Erkenntnis zu tun: er will, juristisch zu reden, der Erkenntnis den Prozeß machen. Das erste ist, daß der Prozeß instruiert, das zweite, daß er abgeurteilt wird. Instruiert wird die Sache der Erkenntnis, indem man zeigt, worin ihr Fall besteht und daß derselbe vorliegt; entschieden wird die Sache, indem man die Möglichkeit der Erkenntnis dartut oder nachweist, auf welches Recht sich dieselbe gründet. Die erste Frage ist die «Quaestio facti», die zweite die «Quaestio juris».

Es ist die Kleinigkeit nicht, die es manchem scheinen möchte: eine Tatsache zu konstatieren. Dazu gehört in allen Fällen eine richtige Beobachtung, ein sicheres, sachkundiges Urteil, welches ohne Unterricht und wissenschaftliche Betrachtungsart keiner besitzt. Um z. B. eine geschichtliche Tatsache zu konstatieren, d. h. genau festzustellen, was sich in einem bestimmten Falle wirklich begeben hat, dazu gehört eine kritische Quellenkenntnis, die das Geschäft des Historikers ausmacht. Um einen Vorgang in der Körperwelt zu konstatieren, ein physikalisches Faktum, dazu gehört nicht die erste beste Wahrnehmung, sondern der unterrichtete Verstand des Physikers, der dem Nichtphysiker fehlt. Eine unkundige Beobachtung wird unfreiwillig die wahrgenommene Tatsache entstellen und unrichtig wiedergeben; man darf von ihr die richtige Darstellung nicht erwarten, aber man dürfte erwarten, daß sie schweigt. Durch solche unkundige und darum schiefe Auffassungen werden die Begriffe von dem, was sich begibt oder begeben hat, auf eine unglaubliche Weise verfälscht und verdorben; auf diesem Wege verbreiten sich in der Welt die meisten Irrtümer. Erst muß man wissen, was geschieht, bevor man überhaupt mit einiger Sicherheit untersuchen kann, warum es geschieht. In der Schwierigkeit, die Tatsache zu konstatieren, liegen die meisten physikalischen und historischen Probleme. Es ist dogmatisch, eine Tatsache auf guten Glauben anzunehmen; kritisch dagegen, vor allem zu fragen, wer die Tatsache konstatiert hat, und darnach seine Ansicht zu fassen. Handelt es sich um einen Rechtsfall, so konstatiere diese Tatsache niemand als der Jurist; handelt es sich um die Tatsache der Erkenntnis, so sei es der Philosoph, der den Fall konstatiert, und dieser Fall ist der unsrige.

2. Analytische und synthetische Urteile.

Jede Erkenntnis ist ein Urteil oder eine solche Verbindung zweier Vorstellungen, worin die eine von der anderen ausgesagt wird, sei es bejahend oder verneinend. Aber nicht jedes Urteil ist schon Erkenntnis. Niemand wird Urteile, die sich von selbst verstehen, für wissenschaftliche Einsichten halten. Wenn Vorstellungen in Form eines Urteils verbunden werden, so sind zwei Fälle möglich: die beiden Vorstellungen sind entweder gleichartig oder verschieden, die eine ist in der anderen (das Prädikat im Subjekt) entweder enthalten oder nicht. So liegt z. B. in dem Begriffe des Körpers das Merkmal der Ausdehnung, nicht das der Schwere. Die bloße Vorstellung des Körpers reicht hin, um durch deren Verdeutlichung zu urteilen: „der Körper ist ausgedehnt"; sie reicht nicht hin, um zu urteilen: „der Körper ist schwer". Ich kann die Vorstellung des Körpers nicht haben ohne die der Ausdehnung; daher entsteht das erste Urteil durch eine bloße Zergliederung des gegebenen Begriffs: es ist analytisch. Dagegen kann ich die Vorstellung des Körpers wohl haben, ohne die der Schwere, wie denn der mathematische Begriff des Körpers nichts von einer solchen Eigenschaft enthält; ich muß den Druck des Körpers oder seine Wirkung auf einen anderen erst erfahren, um zu urteilen: „der Körper ist schwer"; die bloße Vorstellung eines Dinges enthält nichts von Wirkung, nichts von Kraft; daher entsteht das zweite Urteil nicht durch Zergliederung einer, sondern durch Verknüpfung zweier verschiedener Begriffe: es ist nicht analytisch, sondern synthetisch.

Alle Urteile sind entweder analytisch oder synthetisch: die analytischen erweitern meine Vorstellung nicht, sie erläutern sie bloß, indem sie denselben Begriff näher bestimmen oder verdeutlichen; dagegen die synthetischen erweitern meine Vorstellung, indem sie verschiedene Begriffe verknüpfen, also dem Subjekte im Prädikat etwas hinzufügen, das mit der bloßen Vorstellung des Subjekts keineswegs gegeben war. Jene verhalten sich zu dem gegebenen Begriff (des Subjekts) bloß erläuternd, diese dagegen erweiternd. Nun kann in Wahrheit alle Erkenntnis, die den Namen verdient, nur darin bestehen, daß sie meine Vorstellung erweitert, daß ich verschiedene Vorstellungen, verschiedene Tatsachen verknüpfe und auf diese Weise den Zusammenhang der Dinge begreife. Wir müssen darum erklären: alle Erkenntnis besteht

in synthetischen Urteilen. Derselbe Unterschied analytischer und synthetischer Urteile galt schon bei Hume.

3. Synthetische Urteile a priori.

Indessen ist diese Erklärung noch zu weit; denn nicht jedes synthetische Urteil ist schon Erkenntnis. Wenn die Verknüpfung zweier verschiedener Vorstellungen, wie sie in dem Urteile „A ist B" behauptet wird, nur zufälligerweise und nur für dieses oder jenes Individuum gilt, so fehlt ihr diejenige Notwendigkeit und Allgemeinheit, welche jede wissenschaftliche Einsicht fordert. Daher muß ein wahres Erkenntnisurteil nicht bloß synthetisch, sondern zugleich so beschaffen sein, daß es in allen Fällen und für jedermann feststeht. Unsere Erfahrung kennt immer nur einzelne Fälle, es ist unmöglich, daß sie alle in sich begreift, es gibt keine Bürgschaft, daß die ihr bekannten Fälle alle vorhandenen, alle möglichen sind. Selbst die reichste Erfahrung darf für ihre Urteile nur „komparative", nie „strenge Allgemeinheit" beanspruchen. Bacon, der alle menschliche Erkenntnis auf die Erfahrung einschränkte, warnte stets vor jenen allgemeinen Sätzen, die er «axiomata generalissima» nannte. Die notwendige und allgemeine Geltung unserer Urteile ist nie durch bloße Erfahrung gegeben. Was nur durch Erfahrung gegeben ist, empfangen wir sinnlich, denn es folgt aus der Wahrnehmung und ist deshalb ein „Datum a posteriori". Was dagegen unabhängig von aller Erfahrung vor derselben gegeben ist, gilt als ein „Datum a priori". Demnach besteht alle wahre Erkenntnis, weil sie notwendige und allgemeine Geltung haben muß, in „synthetischen Urteilen a priori". So lautet die Antwort auf die erste Frage: was ist Erkenntnis?

Die zweite betraf die Tatsache der Erkenntnis. Substituieren wir der letzteren ihren in der obigen Formel ausgemachten Wert, so heißt die Frage: Gibt es synthetische Urteile a priori? Wenn die vorhandenen Wissenschaften solche Urteile enthalten, so muß die Antwort bejahend ausfallen. Da die Logik nur analytische Urteile liefert, kann sie bei dieser Prüfung nicht in Betracht kommen. Die Gegenstände der wirklichen Erkenntnis sind entweder sinnlich oder nicht sinnlich; die sinnlichen sind entweder solche, die wir selbst erzeugen (konstruieren), wie Figur und Zahl, oder sie erscheinen uns als von außen gegebene Dinge: die Wissenschaft der in sinnlicher

Anschauung erzeugten ist die Mathematik, die der sinnlich gegebenen ist die Physik, die des Übersinnlichen die Metaphysik im engern Sinn. Es werden daher zu einer umfassenden Prüfung diese drei Wissenschaften abgehört werden müssen, ob ihre Urteile den fraglichen Bedingungen entsprechen. Dabei kommt jetzt nur ihre Existenz, nicht deren Rechtmäßigkeit in Frage. Es wird bloß gefragt: ob es synthetische Urteile a priori gibt, ob die genannten Wissenschaften in dieser Weise urteilen, nicht ob sie mit Recht so urteilen?

Ein Grundsatz der Geometrie lehrt: „Die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten". Man braucht sich diesen Satz nur anschaulich vorzustellen, um mit völliger Klarheit einzusehen, daß er in allen Fällen gilt und sein Gegenteil unmöglich ist; es wird niemand einfallen zu warnen, man müsse mit dem Satze behutsam sein, noch habe man nicht genug Erfahrungen gemacht, um die Behauptung für alle Fälle zu wagen; es könnte sich ereignen, daß einmal die krumme Linie zwischen zwei in derselben Ebene gelegenen Punkten der kürzere Weg sei. Der Satz gilt unabhängig von aller Erfahrung, wir wissen von vornherein, daß er sich in aller Erfahrung bewähren wird: er ist eine Erkenntnis a priori. Ist er analytisch oder synthetisch? Dies ist die entscheidende Frage. In dem Begriff der geraden Linie, wenn wir denselben noch so genau zergliedern, ist die Vorstellung des kürzesten Weges nicht enthalten; eine andere Vorstellung ist gerade, eine andere kurz. Wie also kommen wir von der ersten zur zweiten, so daß wir beide notwendig verbinden? Es gibt dafür nur einen Weg: wir müssen die gerade Linie ziehen, in der ebenen Fläche den Raum von einem Punkte zum anderen in unserer Anschauung durchlaufen, um sogleich einzusehen, daß es zwischen zwei Punkten nur eine gerade Linie gibt, daß diese kürzer ist als jede andere Verbindung. Wir müssen die Linie konstruieren, d. h. ihren Begriff versinnlichen oder in Anschauung verwandeln, d. h. dem Begriffe die Anschauung hinzufügen: das Urteil ist mithin synthetisch, es ist ein synthetisches Urteil a priori.

Nehmen wir den arithmetischen Satz: $7 + 5 = 12$. Es ist undenkbar, daß die Summe dieser beiden Größen jemals eine andere Zahl gibt als zwölf; der Satz ist schlechterdings notwendig und allgemein: er ist ein Urteil a priori. Ist dieses Urteil analytisch oder synthetisch? Es wäre analytisch, wenn in der Vor-

stellung 7 + 5 als Merkmal 12 enthalten wäre, so daß ohne weiteres die Gleichung erhellte. Aber ohne weiteres erhellt sie nicht. 7 + 5, das Subjekt unseres Satzes, sagt: summiere die beiden Größen! Das Prädikat 12 sagt, daß sie summiert sind. Das Subjekt ist eine Aufgabe, das Prädikat ist die Lösung. In der Aufgabe ist die Lösung nicht ohne weiteres enthalten; in den Summanden liegt nicht sofort die Summe, wie das Merkmal in der Vorstellung. Wäre dies der Fall, so wäre es nicht nötig zu rechnen. Um das Urteil 7 + 5 = 12 zu bilden, muß ich dem Subjekt etwas hinzufügen, nämlich die anschauliche Addition; das Urteil ist mithin synthetisch: es ist ein synthetisches Urteil a priori. Wir konstatieren demnach die Tatsache, daß die Mathematik synthetische Urteile a priori enthält.

Es ist ein Grundsatz der Physik, daß jede Veränderung in der Natur ihre Ursache hat, d. h. daß sie eine Begebenheit ist, welche eine andere voraussetzt, auf die sie notwendig folgt. Es kann dem Physiker nicht einfallen, diesen Satz von der Erfahrung abhängig zu machen; es kann ihm nicht einfallen zu behaupten, er habe ihn aus der Erfahrung geschöpft, sonst müßte er ihn durch die Erfahrung beweisen, und da die letztere niemals alle Fälle umfaßt, so dürfte er nicht sagen: *alle* Veränderung hat ihre Ursache; er dürfte diesen Satz nicht als Grundsatz aufstellen. Aber als solchen stellt er ihn auf, er behauptet ihn mit der vollkommenen Überzeugung, daß niemals in der Natur eine Veränderung eintreten könne, die keine Ursache habe; eine solche Veränderung würde die Möglichkeit aller Physik aufheben: der Satz gilt a priori. Zugleich sagt er, daß zwei verschiedene Begebenheiten notwendig zusammenhängen, daß die zweite der ersten notwendig folgt; also ist der Satz synthetisch: er ist ein synthetisches Urteil a priori, welches wir als Tatsachen von seiten der Physik feststellen.

Prüfen wir noch das Zeugnis der Metaphysik, sofern sie eine Erkenntnis des Übersinnlichen oder der Dinge an sich sein will, sofern sie aus bloßer Vernunft über die Substanz der Seele, über den Anfang der Welt, über das Dasein und die Eigenschaften Gottes urteilt. Alle diese Objekte können nicht sinnlich wahrgenommen, sie können nur gedacht werden; sie sind nicht Sinnenobjekte, sondern Gedankendinge, deren Realität jene Metaphysik behauptet. Ein Gedankending ist eine bloße Vorstellung, ein existierendes Wesen

ist mehr; es ist etwas ganz anderes, ob ich dieses oder jenes zu sein denke, etwas ganz anderes, ob ich es wirklich bin. Wenn ich von einem Gedankendinge urteile, daß es existiert, so habe ich die Vorstellung des Subjekts im Prädikate erweitert, also synthetisch geurteilt. Existenzialsätze sind immer synthetisch. Was wäre die Metaphysik, wenn ihre Urteile nicht Existenzialsätze wären? Ihre Urteile also sind synthetisch und zugleich, weil nicht aus der Erfahrung geschöpft, a priori.

Wir konstatieren die Tatsache, daß Mathematik, Physik, Metaphysik synthetische Urteile a priori enthalten, daß also solche Urteile existieren; es bleibe dahingestellt, ob mit Recht oder Unrecht. Damit ist die «quaestio facti» gelöst, und wir stehen vor der «quaestio juris», dem eigentlichen Thema der Kritik: wie ist die Tatsache der Erkenntnis möglich? In unserer Formel ausgedrückt: *wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* Genau in dieser Fassung steht das Erkenntnisproblem an der Spitze der kritischen Philosophie. In dieser Frage ist die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft enthalten, und es ist sehr viel gewonnen, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann.

III. Vernunftkritik und Metaphysik.

Bevor wir auf die eigentliche Rechtsfrage der Erkenntnis eingehen, müssen wir an dieser Stelle einige zum Verständnis der Kantischen Philosophie wesentliche Erläuterungen geben. Durch zwei Merkmale ist das Erkenntnisurteil vollständig bestimmt: es ist synthetisch und a priori. Vermöge des ersten Merkmals unterscheidet es sich von den analytischen Urteilen des bloßen Verstandes, vermöge des zweiten unterscheidet es sich von allen empirischen Urteilen, die wir aus der Wahrnehmung schöpfen. Dieser Unterschied finde nach beiden Seiten den bezeichnenden Ausdruck. Wir nennen mit Kant diejenige Einsicht, welche a priori stattfindet, d. h. unabhängig von aller Erfahrung aus der bloßen Vernunft folgt, eine *reine* Erkenntnis. Der Ausdruck sagt, daß sie nicht empirisch ist. Die Grundsätze der Logik, der Satz der Identität und des Widerspruchs und was daraus folgt, sind reine Erkenntnisse, weil sie aller Erfahrung vorausgehen, aber sie sind nicht wirkliche Erkenntnisse, weil sie unsere Begriffe nur verdeutlichen,

aber nicht erweitern. Die Mathematik, deren Erkenntnisse sämtlich a priori sind, nennt Kant reine Mathematik im Unterschiede von der angewandten. Den Inbegriff derjenigen Erkenntnisse, welche von der Natur durch bloße Vernunft möglich sind, nennt er reine Physik im Unterschiede von der empirischen. Und da es sich im Sinne seiner Kritik nur um die Möglichkeit der reinen Erkenntnis handelt, so werden die Spezialfragen in ihrer bestimmten Fassung so lauten: „Wie ist reine Mathematik und wie ist reine Naturwissenschaft möglich?"

Wenn nun die reine Erkenntnis zugleich in synthetischen Urteilen besteht und sich dadurch als eine wirkliche oder reale Einsicht im Unterschiede von der logischen charakterisiert, so nennt Kant eine solche Erkenntnis metaphysisch. Synthetische Urteile a priori sind metaphysisch. Und da die Kritik der reinen Vernunft nichts anderes untersucht als die Möglichkeit solcher Urteile, so kann ihre Gesamtfrage kurzweg so ausgedrückt werden: „Ist überall Metaphysik möglich und wie?" Man muß mit diesem Ausdrucke, der zunächst immer eine unbestimmte Vorstellung hervorruft, sehr vorsichtig sein, namentlich bei Kant, der ihn nicht immer in demselben Sinne braucht. Erst hier ist der Punkt, um uns über das vieldeutige Wort genau zu verständigen. Metaphysik in ihrem weitesten Verstande ist die allgemeine und notwendige Erkenntnis der Dinge, sofern sie synthetisch ist: in diesem Sinne unterscheidet sie sich von der Logik, welche nicht synthetisch urteilt, und von der sinnlichen Erfahrung, die weder allgemein noch notwendig ist. Auch Aristoteles begriff unter seiner πρώτη φιλοσοφία, der später sogenannten Metaphysik, die Wissenschaft von den ersten Gründen oder den Prinzipien der Dinge, also eine reale Erkenntnis a priori. Wenn Kant in seinen „Prolegomena" fragt: „Ist überall Metaphysik möglich?" so versteht er darunter den Inbegriff aller Erkenntnisse durch reine Vernunft, sofern dieselben real sind, d. h. alle, ausgenommen die logischen. In diesem Sinne würde auch die Mathematik zur Kategorie der metaphysischen Erkenntnis gehören. Doch hier findet jener Unterschied statt, den Kant schon früher entdeckt hatte: beide sind Erkenntnisse a priori, beide sind in demselben Sinne „rein", aber nicht in demselben Sinne real. Die Gegenstände der Mathematik sind nicht die wirklichen Dinge: jene sind durch uns gemacht, diese sind uns gegeben. In der Mathematik besteht die Synthese des Urteils in der angeschauten Konstruktion; bei den wirklichen Dingen besteht sie in der gedachten Verknüpfung. In beiden Fällen bilden wir die Erkenntnis durch synthetische Urteile a priori, aber die Synthese selbst ist in beiden Fällen von verschiedener Art. Daher sind Mathematik und Metaphysik verschiedene Arten der Erkenntnis, die einander koordiniert sein müssen; demgemäß teilt sich die Grundfrage der Kritik in diese beiden: wie ist reine Mathematik möglich und wie Metaphysik? In dieser Begrenzung bedeutet die letztere die Erkenntnis der wirklichen Dinge, sofern sie a priori ist: darin liegt ihr Unterschied von aller auf bloße Erfahrung gegründeten Erkenntnis. Unter den wirklichen Dingen sind zu verstehen die Dinge, sofern sie uns erscheinen oder sinnlich sind, und die Dinge, sofern sie uns nicht erscheinen, nicht sinnlich oder in unserer Wahrnehmung nicht gegeben, sondern unabhängig von aller Erfahrung für sich sind: das Wesen der Dinge oder die Dinge an sich. Demgemäß unterscheidet sich die Metaphysik in eine Erkenntnis von den Erscheinungen und in eine Erkenntnis von den Dingen an sich: jene nennt Kant die Metaphysik der Erscheinungen, diese die Metaphysik des Übersinnlichen. Es ist möglich, daß seine Untersuchung zu einem Ergebnis führt, worin die erste bejaht und die andere verneint wird. In keinem Falle darf man sagen, was man heutzutage sehr häufig hört: daß Kant die Metaphysik als solche verneint habe, vielmehr hat er sie begründet in ihren wohlgemessenen Grenzen. Was er verneint hat, ist die Metaphysik in ihrem engsten Verstande, welchen freilich viele für den weitesten halten.

Eine andere, im Buchstaben der Kantischen Philosophie nicht aufgelöste Frage betrifft das Verhältnis der Metaphysik zu oder ihren Unterschied von der Kritik der reinen Vernunft. Kant hatte der Metaphysik erklärt, daß ihr nichts übrig bleibe, als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft zu werden, d. h. kritische Philosophie. Und der Vernunftkritik gibt er auf, die Möglichkeit der Metaphysik zu untersuchen und zu erklären. Was also ist die Kritik der reinen Vernunft? Selbst Metaphysik oder bloß deren Begründung? Als ob die Begründung der Metaphysik, wenn sie einmal den Namen einer bestimmten Wissenschaft haben soll, selbst anders heißen könnte als Metaphysik, da sie doch offenbar die Grundsätze oder Prinzipien aller Metaphysik ent-

halten wird! Doch lassen wir diese Frage, die innerhalb der Kantischen Schule einen Streitpunkt bildet, zunächst auf sich beruhen, da sie erst im Rückblick auf das Ganze der Kantischen Philosophie sich genau auseinandersetzen und lösen läßt. Es ist hier von keinem bloßen Wortstreit die Rede, sondern in diesem Punkte trennen sich zwei grundverschiedene Auffassungen der Lehre Kants. Vorderhand gelte uns die Kritik der reinen Vernunft bloß als die Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Metaphysik, als die gründliche und vollständige Auflösung jener Frage: „Ist überall Metaphysik möglich und wie?“ Man betrachte, wenn man will, diese Untersuchung bloß als Propädeutik oder, wie Kant selbst sich ausgedrückt hat, als „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. Sie habe die Aufgabe, die Möglichkeit der Metaphysik überhaupt zu begründen; das weitere System habe die Aufgabe, die Metaphysik, wie und soweit sie immer möglich ist, im Einzelnen auszuführen.

Die Aufgabe der Vernunftkritik ist jetzt deutlich und vollständig in allen ihren Teilen begriffen. Die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? ist einerlei mit der Frage: „Ist überall Metaphysik möglich und wie?“ Doch darf die Mathematik nicht als eine Art der Metaphysik unter derselben, sondern will als eine eigene Gattung der Vernunfterkenntnis neben derselben begriffen werden. Es muß also gefragt werden: wie ist reine Mathematik, wie ist Metaphysik möglich? Und die letzte Frage teilt sich nach der obigen Unterscheidung in die beiden: wie ist Metaphysik der Erscheinungen (reine Physik), und wie ist Metaphysik des Übersinnlichen oder der Dinge an sich möglich? Die Möglichkeit der reinen Mathematik untersucht und begründet die Kritik der reinen Vernunft in der „transszendentalen Ästhetik“, die Möglichkeit der Metaphysik untersucht sie in der „transszendentalen Logik“, und zwar wird hier die Möglichkeit der reinen Physik in der „transszendentalen Analytik“ begründet, dagegen die Möglichkeit einer Metaphysik des Übersinnlichen in der „transszendentalen Dialektik“ widerlegt. Diese Ausdrücke werden an ihrem Orte näher erklärt werden. Vorläufig bestimmen wir nichts als die sachliche Aufgabe.

Kritische Zusätze.[1]

Meiner Darstellung der Grundfragen der Vernunftkritik in völliger Übereinstimmung mit den Prolegomena, wie ich dieselbe in den beiden vorhergehenden Kapiteln ausgeführt habe, so bündig und einleuchtend wie möglich, sind Einwendungen und Anfeindungen entgegengetreten, woraus nur zu sehen war, wie wenig unsere Gegner Kants Lehre und Lehrart zu erkennen vermocht haben.

1. Der Philosoph wußte wohl, daß seinem Hauptwerk eine gewisse Dunkelheit anhafte, welche von der Weitläufigkeit des Plans herrührte; er hatte gefunden, daß die Beschwerde über jene Dunkelheit gegründet war, und wollte ihr abhelfen, indem er auf dem Wege einer anderen und neuen Darstellung durch größere Kürze eine größere Klarheit herbeiführte. Es ist kein Zweifel, daß dieser Weg die „Prolegomena“ sein sollten, wie Kant in der Vorrede selbst erklärt. Wenn Hamann in gleichzeitigen Briefen schreibt, daß Kant mit einem „Auszug aus der Vernunftkritik von wenig Bogen“ beschäftigt sei, mit einem „Auszug in populärem Geschmack“, so sind die „Prolegomena“ eben die Schrift, von der er redet.[2]

2. In den vier Hauptabschnitten der Vernunftkritik werden die Grundthemata durchgeführt: das der tr. Ästhetik ist die Begründung der reinen Mathematik, das der tr. Analytik die Begründung der reinen Naturwissenschaft, das der tr. Dialektik die Begründung und Widerlegung der Scheinwissenschaft von den Dingen an sich (dem Wesen der Seele, der Welt und Gottes), welche bisher als die Metaphysik katexochen gegolten hatte, endlich das Thema der Methodenlehre enthält das Gesamtergebnis und zeigt, was nunmehr eine wissenschaftliche Metaphysik leisten kann und soll. Diese vier Hauptthemata der Vernunftkritik bilden die vier Hauptfragen der Prolegomena: 1. Wie ist reine Mathematik möglich? 2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? 3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? 4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? (Prolegomena. Allgemeine Fragen. § 5.)

3. Was in der Vernunftkritik die Zielpunkte sind, das sind in den Prolegomena die *Ausgangspunkte*. Was dort ausgemacht worden ist, das wird hier vorausgesetzt. Der Weg der Vernunftkritik geht von den Bedingungen vorwärts zu dem Bedingten; der Weg der Prolegomena geht umgekehrt von dem Bedingten rückwärts zu den Bedingungen; die Lehr- und Darstellungsart jener ist zusammensetzend oder synthetisch; die Lehr- und Darstellungsart dieser ist auflösend oder analytisch. Darüber hat sich Kant in den Prolegomena selbst so deutlich und wiederholt ausgesprochen, daß auch einem Leser ohne allen Scharfblick diese Tendenz und Anlage des Werkes einleuchten sollte. Es heißt am Schluß der Vorrede: „Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werk, das nunmehr nach *analytischer Methode* angelegt sein darf, da das Werk selbst nach *synthetischer Lehrart*

[1] Vgl. zu diesen „kritischen Zusätzen“ den Anhang zu diesem Bande.

[2] Hamann an Herder vom 5. August, an Hartknoch vom 11. August und an Herder vom 15. Sept. 1781. (Ausg. Roth: 6. Teil. S. 202, 206, 219ff.)

abgefaßt sein mußte" usf. (A. A. Bd. IV. S. 263.) „Indem wir jetzt zu dieser Auflösung schreiten, und zwar nach analytischer Methode, in welcher wir voraussetzen, daß solche Erkenntnisse aus reiner Vernunft wirklich seien, so können wir uns nur auf zwei Wissenschaften der theoretischen Vernunft (da von der allein hier die Rede ist) berufen, nämlich reine Mathematik und reine Naturwissenschaft" usf. (§ 5. S. 279f.)

Wenn man mir ernstlich eingewendet hat, daß ich mit der Fragestellung der Prolegomena ja alles voraussetze, was bewiesen werden soll, d. h. nicht weniger als die ganze Vernunftkritik, so verraten solche Einwürfe einen kindischen Unverstand, auf dem sie beruhen mögen.

4. Weil die genannten Fragen entschieden sein müssen, bevor von einer wissenschaftlichen Metaphysik überhaupt die Rede sein kann, darum hat Kant die Auflösung derselben als „Vorübungen" bezeichnet oder als „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können". Schon der Titel besagt, was in dem Werke selbst nachdrücklich und wiederholt erklärt wird: daß es bis jetzt keine Metaphysik gibt und gegeben hat; es gibt wohl so etwas, das Metaphysik heißt, auch dafür gilt, aber nichts, das mit Recht und gutem Grunde Metaphysik ist. „Meine Absicht ist, alle diejenigen, so es wert finden, sich mit Metaphysik zu beschäftigen, zu überzeugen, daß es unumgänglich notwendig sei, ihre Arbeit vor der Hand auszusetzen, alles bisher Geschehene als ungeschehen anzusehen und vor allen Dingen zuerst die Frage aufzuwerfen: «ob auch so etwas, als Metaphysik, überall nur möglich sei?»" So lautet einer der ersten Sätze der Vorrede. (A. A. S. 255.)

5. Der Inbegriff aller dieser zu einer wissenschaftlichen Metaphysik nötigen Vorfragen heißt „Transzendentalphilosophie". Geschieht die Lösung auf synthetischem Wege und nach synthetischer Lehrart, so entwickelt sich diejenige Gestalt der Transzendentalphilosophie, welche Kant die „Kritik der reinen Vernunft" genannt hat. Geschieht dagegen die Lösung (zu größerer Kürze und Klarheit) auf analytischem Wege und nach synthetischer Lehrart, so gewinnt die Transzendentalphilosophie die Gestalt der „Prolegomena".

Das durchgängige Thema der Transzendentalphilosophie in beiderlei Gestalt betrifft die Leistungsfähigkeit unserer Vernunft, den Bestand, die Beschaffenheit und die Grenzen ihrer Erkenntnisvermögen. Daher heißt die Kapitalfrage der gesamten Transzendentalphilosophie: „Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?" Diese Frage nennt Kant „die transzendentale Hauptfrage" und bezeichnet die oben genannten vier Fragen als deren Teile: „Der transzendentalen Hauptfrage erster Teil: Wie ist reine Mathematik möglich?" usf.

Die transzendentale Hauptfrage bildet das generelle und umfassende Thema der Prolegomena. Daher: „Prolegomena. Allgemeine Frage: Wie ist Erkenntnis aus reiner Vernunft möglich?" (§ 5. S. 275—280.)

6. Dieser Frage aber geht noch eine andere voraus, von welcher die übrigen sämtlich abhängen: „Ist überall Metaphysik möglich?" Die Kantische Überschrift lautet: „Der Prolegomenen allgemeine Frage". (§ 4. S. 271—275.) Die endgültige Antwort ist in der letzten der vier obigen Fragen enthalten: „Auflösung der allgemeinen Frage der Prolegomenen: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?" (3. Teil.)

Was ist denn für ein Unterschied zwischen „der Prolegomenen allgemeine Frage" und „Prolegomena. Allgemeine Frage"? Kein anderer, als daß in der ersten Frage der Gegenstand und das Ziel, in der zweiten der Weg der Erreichung ins Auge gefaßt wird. Wenn es irgendwo und auf irgendwelche Art Metaphysik geben soll, so muß Erkenntnis aus reiner Vernunft stattfinden können, deren einzige Möglichkeit in synthetischen Urteilen a priori besteht, welche letztere in der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft tatsächlich vorhanden sind.

Die Generalfrage lautet: „Ist überall Metaphysik möglich?" Was bedeutet hier „überall"? Der dritte Teil der transzendentalen Hauptfrage lautet: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?" Was bedeutet hier „überhaupt"? Es gibt Kommentatoren, die in der Länge und Breite weit mehr als das Äußerste leisten, aber solche einfache Fragen unbeantwortet stehen lassen und ohne Not ihre polemischen Gewässer ergießen.

7. Nun habe ich behauptet und behaupte, daß nach der Einrichtung, Anlage und Tendenz der Prolegomena, wie nach dem Gange ihrer Fragestellungen die Möglichkeit der Metaphysik zunächst zusammenfällt mit der Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnisse, mit der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, welche die der reinen Mathematik in sich schließt. Ich behaupte, daß in ihrer ersten Fragestellung die Prolegomena die Möglichkeit der Metaphysik mit der Möglichkeit reiner Vernunfterkenntnisse oder synthetischer Urteile a priori identifizieren; daß sie die Frage der Metaphysik geflissentlich in einer Unbestimmtheit und in einem Umfange („überall") stellen, welcher die reine Mathematik solange in sich begreift, als noch nicht feststeht, daß die letztere (nicht auf Begriffen, sondern) auf Anschauungen a priori beruht, wogegen die Metaphysik in Erkenntnissen aus Begriffen besteht.

Daß und wodurch reine Mathematik und Metaphysik von Grund aus verschieden sind, steht freilich in der Vernunftkritik seit Jahren geschrieben, auch in Kantischen Schriften, welche zwanzig Jahre älter sind als die Prolegomena, auch in diesen selbst, nachdem die Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik erörtert worden und zum Austrage gelangt ist. Was aber in der Vernunftkritik ausgemacht worden ist, soll in den Prolegomena erst ausgemacht werden. Die Prolegomena wollen ihrem nachdenkenden Leser das Wesen der Metaphysik Schritt für Schritt enthüllen; daher soll dieser erst im methodischen Fortgange der Untersuchung darüber belehrt werden: wie sich Metaphysik und Mathematik zueinander verhalten und voneinander unterscheiden?

Woher auch soll er es wissen? Wie soll er Metaphysik und Mathematik wohl unterscheiden können, da er ja nicht im allergeringsten weiß, was Metaphysik ist? Der nachdenkende Leser der Prolegomena, wenn er § 4 studiert, weiß ja noch nicht und soll nicht wissen, was in § 6 steht. In § 4 steht wörtlich zu lesen: „Man kann kein einziges Buch aufzeigen, so wie man etwa einen Euklid vorzeigt, und sagen: «das ist Metaphysik»". (S. 271.) „Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu tun habe" usf. „Allein die Erzeugung der Erkenntnis a priori sowohl der Anschauung als Begriffen nach, endlich auch synthetische Sätze a priori, und zwar im philosophischen Erkenntnisse machen den wesentlichen Inhalt der Meta-

physik aus.“ (§ 4. S. 274ff.) „Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt, und zugleich des Skeptizismus, der uns gar überall nichts verspricht, auch nicht einmal den Ruhestand einer erlaubten Unwissenheit — bleibt uns nur noch eine kritische Frage übrig, nach deren Beantwortung wir unser künftiges Betragen einrichten können: Ist überall Metaphysik möglich? Aber diese Frage muß nicht durch skeptische Einwürfe gegen gewisse Behauptungen einer wirklichen Metaphysik (denn wir lassen jetzt noch keine gelten), sondern aus dem nur noch problematischen Begriff einer solchen Wissenschaft beantwortet werden.“ (§ 4. S. 274.)

8. Nachdem ich von neuem gezeigt habe, in welchem Sinn und in welchem Stadium seiner fortschreitenden Fragestellung Kant in den „Prolegomena“ die Möglichkeit der Metaphysik mit den Erkenntnissen aus reiner Vernunft, als dem Inbegriff synthetischer Urteile a priori (wozu auch die reine Mathematik gehört), identifiziert hat und identifizieren mußte, überrascht mich die Art und Weise, wie der Verfasser des jüngsten Kommentars der Vernunftkritik über mich herfällt und mir den ebenso erschrecklichen als possierlichen Vorwurf macht, daß ich die Grabesruhe Kants gestört habe. „Einen groben, ja beinahe unglaublichen Irrtum auf Grund eines ganz falschen Begriffs der Metaphysik begeht Fischer. Nach ihm ist synthetisch a priori und metaphysisch identisch. Metaphysik in weitestem Verstande sei die allgemeine und notwendige Erkenntnis, sofern sie synthetisch ist. Daher umfasse Metaphysik in diesem Sinne auch die Mathematik, und daher könne die Gesamtfrage der Vernunftkritik kurzweg so ausgedrückt werden: Ist überall Metaphysik möglich und wie? Über diese Verdrehung würde Kant sich noch im Grabe umgedreht haben. Es ist ein Verstoß gegen das ABC der Kantischen Philosophie. Für diese Auffassung kann Fischer auch nicht eine einzige Stelle aus Kant beibringen“ usw.[1]

Vorsichtiger- und glücklicherweise hat der Kommentator die erschreckliche Folge konditional ausgedrückt: Kant würde sich im Grabe umgedreht haben, wenn er, wie zu ergänzen ist, meine „Verdrehung“ erlebt hätte. Dann würde er sich bei Lebzeiten noch im Grabe umgedreht haben! Ist das die Sprache eines Kommentators! Es würde diesem besser gestanden haben, die von mir angeführten Stellen zu kennen und zu erwägen, als zu vermissen oder vielmehr ihre Nichtexistenz, ja sogar ihre Unmöglichkeit zu behaupten. Kants Handexemplar der Metaphysik von A. G. Baumgarten enthält eine Menge handschriftlicher Bemerkungen und Betrachtungen, welche B. Erdmann unter dem Titel „Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie“ herausgegeben hat. In Band II (Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft, Leipzig 1884) besagt Refl. 108 (S. 34): „Die Vernunftwissenschaft synthetischer Erkenntnisse und Urteile ist Metaphysik“. Und Refl. 140 (S. 42): „Metaphysik ist Wissenschaft von den Prinzipien aller Erkenntnisse a priori und aller Erkenntnis, die aus Prinzipien folgt. Mathematik enthält solche Prinzipien, ist aber nicht Wissenschaft von der Möglichkeit dieser Prinzipien.“ Würde der Kommentator auch jene kuriosen Ausfälle gegen mich niedergeschrieben haben, wenn er diese Sätze gekannt hätte?

[1] Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik d. r. V. usf. Des ersten Bandes erste Hälfte (1881). S. 378 u. 379.

Am Ende sucht er mich zu entlasten: die Schuld meines unglaublichen (er sagt „beinahe unglaublichen“) Irrtums, meines ganz falschen Begriffs von Metaphysik, meiner völligen so verhängnisvollen „Verdrehung“, trage Hartensteins Inhaltsverzeichnis der Kantischen Prolegomena in beiden Ausgaben der Werke; damit stimme meine Auffassung und Darstellung der Prolegomena überein; dieses Inhaltsverzeichnis selbst aber sei „grundfalsch“. Warum es grundfalsch ist, hat der Kommentator in seiner nebulosen Weitläufigkeit nachzuweisen zwar versucht, aber keineswegs vermocht. „Der Prolegomenen allgemeine Frage“ sei eine «quaestio universalis», dagegen „Prolegomena. Allgemeine Frage“ eine «quaestio generalis», und was dergleichen Wortkram mehr ist.

9. Ebenso ungereimt und hinfällig sind eine Reihe weiterer Bemerkungen des Kommentars, worin es auf S. 400 heißt: „So geht zwar Fischer, dessen große und unvergeßliche Verdienste um die Kritik d. r. V. durch die folgenden Bemerkungen nicht im geringsten geschmälert werden sollen, davon aus, daß Kant nur die Erklärung der allgemein anerkannten Tatsache, der Gültigkeit des mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkennens geben wollte, aber im Verlaufe der Darstellung tritt an die Stelle der Erklärung der Beweis dieser Gültigkeit“ usf. Die Art, wie ich in den angeführten Sätzen behandelt werde, gehört zu den zahllosen Widersprüchen, von denen dieser Kommentar wimmelt.

10. Die Frage der Mathematik und die der Metaphysik hängen im Gange der kritischen Untersuchungen Kants und ihrer Beziehung zu Hume sehr genau zusammen. Hätte Hume geahnt, daß die Grundsätze der Mathematik synthetische Urteile a priori seien, so würde er sich wohl gehütet haben, die Metaphysik deshalb zu verurteilen, weil sie in solchen Sätzen besteht. „Hume, als er den eines Philosophen würdigen Beruf fühlte, seine Blicke auf das ganze Feld der reinen Erkenntnis a priori zu werfen, in welchem sich der menschliche Verstand so große Besitzungen anmaßt, schnitt unbedachtsamerweise eine ganze, und zwar die erheblichste Provinz derselben, nämlich die reine Mathematik davon ab, in der Einbildung, ihre Natur und so zu reden ihre Staatsverfassung beruhe auf ganz andern Prinzipien, nämlich lediglich auf dem Satze des Widerspruchs, und ob er zwar die Einteilung der Sätze nicht so förmlich und allgemein, oder unter der Benennung gemacht hatte, als es von mir geschieht, so war es doch gerade soviel, als ob er gesagt hätte: reine Mathematik enthält bloß analytische Sätze, Metaphysik aber synthetische a priori. Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrtum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachteilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage wegen des Ursprungs unserer synthetischen Urteile weit über seinen metaphysischen Begriff der Kausalität erweitert und sie auch auf die Möglichkeit der Mathematik a priori ausgedehnt; denn diese mußte er ebensowohl für synthetisch annehmen. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keineswegs auf bloße Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiome der reinen Mathematik ebenfalls der Erfahrung unterworfen haben würde, welches zu tun er viel zu einsehend war. Die gute Gesellschaft, worin Metaphysik alsdann zu stehen gekommen wäre, hätte sie wider die Gefahr einer schnöden Mißhandlung gesichert, denn die Streiche, welche der letzteren zugedacht waren, hätte die erstere auch treffen müssen, welches aber seine Meinung nicht war, auch nicht sein konnte; und

so wäre der scharfsichtige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, womit wir uns jetzt beschäftigen, die aber durch seinen unnachahmlich schönen Vortrag unendlich würden gewonnen haben." (Prolegomena. § 4. A. A. S. 272—273. Vgl. damit die sehr charakteristische Bemerkung in „Kants Reflexionen zur kritischen Philosophie". Bd. II. Refl. 15. S. 7.)

Hume hatte in den Urteilen der Mathematik den synthetischen Charakter nicht erkannt, er hatte in den synthetischen Sätzen die Verknüpfung bloß durch den Begriff der Kausalität ins Auge gefaßt und infolge beider Mängel seine Untersuchung auf ein viel zu enges Feld eingeschränkt. Er hatte die Unentbehrlichkeit und Geltung des Begriffs der Kausalität nicht bezweifelt, wohl aber ihren Ursprung in Frage und ihre Herkunft aus der bloßen Vernunft in Abrede gestellt. „Er bewies unwidersprechlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken, denn diese enthält Notwendigkeit; es ist aber gar nicht abzusehen, wie darum, weil etwas ist, etwas anderes notwendigerweise auch sein müsse, und wie sich also der Begriff von einer solchen Notwendigkeit a priori einführen lasse. Hieraus schloß er, daß die Vernunft sich mit diesem Begriff ganz und gar betrüge, daß sie ihn fälschlich für ihr eigen Kind halte, da er doch nichts anderes als ein Bastard der Einbildungskraft sei, die, durch Erfahrung beschwängert, gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Assoziation gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Notwendigkeit, d. i. Gewohnheit für eine objektive aus Einsicht unterschiebt. Hieraus schloß er, die Vernunft habe gar kein Vermögen, solche Verknüpfungen, auch selbst nur im allgemeinen, zu denken, weil ihre Begriffe alsdann bloße Erdichtungen sein würden. und alle ihre vorgeblich a priori bestehenden Erkenntnisse wären nichts als falsch gestempelte gemeine Erfahrungen, welches ebensoviel sagt, als es gäbe überall keine Metaphysik und könne auch keine geben. So übereilt und unrichtig auch seine Folgerung war, so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet, und diese Untersuchung wäre es wohl wert, daß sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, die Aufgabe in dem Sinn, wie er sie vortrug, womöglich glücklicher aufzulösen, woraus denn bald eine gänzliche Reform der Wissenschaft hätte entspringen müssen. Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, daß er von keinem verstanden wurde. Man kann es, ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar seine Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley, den Punkt seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrenteils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, daß alles in dem alten Zustande blieb, als ob nichts geschehen wäre." (Proleg. Vorwort. A. A. S. 257—258.)

Diese Leute verteidigten unaufhörlich die Unentbehrlichkeit und Geltung der Kausalität, welche Hume niemals bestritten hatte, und was deren Ursprung anging, so beriefen sie sich und trotzten auf den gemeinen Menschenverstand, dem aber das Vermögen der Rechtfertigung und kritischen Untersuchung nicht beiwohnt. „Ich sollte aber doch denken, Hume habe auf einen gesunden Verstand ebensowohl Anspruch machen können, als Beattie, und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen

Verstand in Schranken hält, damit er sich nicht in Spekulationen versteige, oder wenn bloß von diesen die Rede ist, nichts zu entscheiden begehre, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen versteht, denn nur so allein wird er ein gesunder Verstand bleiben. Meißel und Schlegel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radiernadel brauchen." (Proleg. Vorwort. S. 259.)

11. Ich habe diese höchst denkwürdigen, auch durch ihre Schreibart ausgezeichneten Stellen aus der Vorrede der Prolegomena dem Leser vor Augen geführt, damit er sich recht deutlich vergegenwärtige, wie einfach und scharf Kant das Humesche Problem gefaßt und beurteilt, und mit welcher wohlbegründeten Geringschätzung er von den schottischen Gegnern Humes, insbesondere von Beattie gesprochen hat. Er hat das Problem der Kausalität genau so formuliert, wie zwanzig Jahre früher in dem Versuche über die negativen Größen, ohne Hume zu nennen. Die völlige Übereinstimmung in der Fassung des Problems zwischen jener Schrift und den Prolegomena ist einer der unumstößlichen Beweise, daß er auch damals Hume vor Augen hatte.

Nun müssen wir in unserem Kommentar mit einiger Überraschung lesen, daß das Humesche Problem einen Knäuel von Problemen bilde, und daß über Humes Hauptwerk und Hauptproblem Kant sich habe belehren lassen — von wem? Von Beattie! Dies niederzuschreiben, hätte den Kommentator, wenn er seinen Autor besser gekannt und zu würdigen gewußt hätte, „eine gewisse Pein" verhindern und abhalten sollen!

Der Kommentator läßt zuvörderst das Humesche Problem in zwei Hauptprobleme zerfallen, deren jedes zwei Unterarten hat, so daß wir nicht mehr ein Humesches Problem haben, sondern vier. Was die beiden Hauptprobleme betrifft, so habe Kant dieselben „notorisch verwechselt" und mit ihren Unterarten dergestalt „durch einander gewirrt", daß dieser große Prüfer und Unterscheider unserer Vernunftvermögen aus den Händen seines Kommentators als eine Art Wirrkopf hervorgeht und eine recht elende Figur spielt, verworren und in einer der wichtigsten und wesentlichsten Fragen alles verwirrend.

12. Auch sei Kant des Einflusses, welchen Hume auf ihn ausgeübt habe, sich keineswegs richtig bewußt gewesen, weder der Art noch der Zeit. Solcher Einflüsse nämlich haben nicht einer, sondern mehrere von verschiedener Art und zu verschiedenen Zeiten stattgefunden, was sich im Gedächtnis des alternden Philosophen völlig verwischt habe, da er nur von einem Einflusse spricht, den er vor vielen Jahren erfahren. (Er war 59 alt, als er jene Worte schrieb.)

Den ersten Einfluß habe Kant in den Jahren 1761—1763, den zweiten „höchst wahrscheinlich" im Jahre 1772 empfangen; jener sei von Hume direkt, dieser dagegen indirekt durch Beattie ausgegangen (dessen Werk gegen Hume 1770 erschienen und 1772 ins Deutsche übersetzt worden sei). Der erste Einfluß gründete sich auf Humes Versuch über den menschlichen Verstand, der zweite dagegen auf Humes Traktat über die menschliche Natur, welches Werk Kant erst durch Beattie und dessen Darstellung kennen gelernt habe: durch Beattie, von dem Kant ausdrücklich und mit aller Geringschätzung erklärt hat, daß er Hume nie verstanden.

Gegenstand jenes ersten Einflusses (1761—1763) sei von beiden Humeschen Hauptproblemen das erste gewesen, Gegenstand des zweiten Einflusses (1772) das zweite Hauptproblem, worin eigentlich erst der Zweifel gelegen, von dem Kant erschüttert wurde. Sowohl in der „Einleitung" der Vernunftkritik als auch in der „Vorrede" der Prolegomena redet Kant von dem Humeschen Problem, als ob es in beiden Fällen ein und dasselbe wäre; aber dort handelt es sich um das zweite der Humeschen Hauptprobleme, hier dagegen um das erste.

Daß Kant diese beiden Dinge identifiziert und ineinander gewirrt hat, davon hatte er selbst keine Ahnung: eben darin besteht die Verwirrung, welche er angerichtet, und die zu entwirren erst dem Kommentar „zum hundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft" gelungen sei. (I. S. 344—352.)

13. Welches sind nun endlich die beiden Humeschen Hauptprobleme, zu deren Unterscheidung die Distinktionskraft Kants nicht gelangt hat? Das erste dieser Probleme, so werden wir belehrt, — sei „das spezielle Kausalurteil", das zweite „das allgemeine Kausalitätsgesetz". Der Kommentator rede selbst: „Die Notwendigkeit ist ebenso eine ganz andere in beiden Fällen" usf. „Das eine Mal ist es notwendig, daß jedes Geschehen eine Ursache habe, das andere Mal ist die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung eine innerlich notwendige. Es sind somit beide Fassungen des Humeschen Problems vollständig verschieden. Bei Kant aber werden dieselben vollständig identifiziert. Hier zwar bespricht er nur das Humesche Problem des allgemeinen Kausalgesetzes, in den Prolegomena (Vorrede) nur das der speziellen Kausalurteile." — „In bezug auf dieses allgemeine Urteil fragt Hume (jedoch nur im Treatise): ob ein solches Urteil aus reiner Vernunft gefällt werden könne? Es ist nach ihm ebenfalls nur ein Produkt der Gewohnheit." (I. S. 348 u. 349.)

14. Die Fassung des Humeschen Problems und der dadurch geweckten, von Hume nicht gelösten Aufgabe ist in der Einleitung der Vernunftkritik und in der Vorrede der Prolegomena genau dieselbe. (Vgl. Kr. d. r. V. Einl. VI. A. A. Bd. III. S. 40 und Proleg. Vorrede. A. A. Bd. IV. S. 257 ff.) Die Rede Kants ist so klar und präzis, daß sie durch die unklare und verschwommene Rede seines Kommentators nicht umzubringen ist: „Das eine Mal ist es notwendig, daß jedes Geschehen seine Ursache hat, das andere Mal ist die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung eine innerlich notwendige. Es sind somit beide Fassungen des Humeschen Problems vollständig verschieden." „Somit??" Womit? Wie und Wodurch? Nur „das andere Mal" ist die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung eine innerlich notwendige; also ist sie „das eine Mal", nämlich wenn jedes Geschehen seine Ursache hat, keine innerlich notwendige??

Wir haben nicht Kant zu entwirren, sondern seinen Kommentator. Der Kausalbegriff verhält sich zum Kausalgesetz keineswegs, wie das Spezielle zum Allgemeinen, sondern umgekehrt, weshalb man es nicht mit zwei „vollständig verschiedenen" Problemen zu tun hat, sondern mit einem und demselben. Was von der Kausalität überhaupt gilt, das gilt natürlich auch von dem Kausalitätsgesetz, wenn man beides unnötigerweise unterscheidet, denn die Kausalität ist ja Gesetz. Was von der Kausalität überhaupt gilt, das gilt von ihr auch in jedem besonderen Fall. So war Humes und Kants Art zu schließen. Wenn der Kausalbegriff überhaupt sich auf Gewohnheit gründet, so beruht eben darauf auch das Kausalgesetz. Und der Kommentator sagt ja selbst, daß „nach Hume das allgemeine Kausalurteil, d. h. das Kausalgesetz ebenfalls nur ein Produkt der Gewohnheit sei", daß also mit dem Kausalgesetz es sich ebenso verhält, wie mit dem Kausalbegriff. (I. S. 349.)

Wenn daher in Ansehung des Humeschen Problems „Verwechselungen, Verwirrungen und Verworrenheiten" stattgefunden haben, so trägt die Schuld derselben weder Hume noch Kant. Als Malebranche die intelligible und die reale Ausdehnung als grundverschiedene Dinge ansehen wollte, so entgegnete ihm de Maine: „Man kann auf zwei Arten konfus sein: wenn man Dinge identifiziert, die verschieden sind, und solche unterschieden wissen will, die sich nicht unterscheiden".

15. Die Verworrenheit Kants, wie sich dieselbe im Kopfe seines Kommentators abspiegelt, hat nach der Meinung des letzteren auf die Stellung der Grundfragen die schlimmsten Folgen gehabt. Hätte Kant die beiden Humeschen Probleme zu unterscheiden gewußt, so würde die Vernunftkritik nicht einseitig, sondern doppelseitig ausgefallen sein und zwei Fragen beantwortet haben. Der Kausalbegriff ermögliche die Erfahrung oder synthetische Urteile a posteriori, das Kausalgesetz ermögliche synthetische Urteile a priori. Nun ist die ganze Vernunftkritik schadhaft geworden und bedarf der Erläuterung zum Zwecke der Sanierung; sie bedarf eines Kommentators, der weit tiefer blickt, als der Verfasser der Vernunftkritik zu sehen vermocht hat, der Kant weit besser versteht, als dieser sich selbst, der Kants tiefer treibende Grundgedanken bloßzulegen nicht bloß die Kraft, sondern auch die Pflicht hat. Ich phantasiere nicht, sondern lasse den Kommentator selbst reden: „Bei der gewaltigen Geistesarbeit, welche Kants Genie auszuführen hatte, kann man es ihm trotz aller Unklarheit nicht verübeln, wenn er seine Argumentationen nicht mit vollendeter Sicherheit und Durchsichtigkeit durchführte, aber der Kommentator hat die Pflicht, die tiefer treibenden Grundgedanken des Autors bloßzulegen". „Hier ist eben wieder ein Punkt, wo der Kommentator seinen Autor besser verstehen muß, als dieser sich selbst verstand." (I. S. 383.)

Die Sanierung, welche dieser nach seiner eigenen Anpreisung dem Autor so überlegene und bei weitem tiefer gegründete Kommentator dem Hauptwerke Kants angedeihen läßt, besteht in der Ergänzung. „Nach dem Gesagten ist somit die Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? zu ergänzen durch die Frage: Wie sind synthetische Urteile a posteriori möglich?" (I. S. 383.)

Diese Doppelfrage läßt sich in eine Frage zusammenfassen: „Wie sind synthetische Urteile a priori und a posteriori möglich?" Noch kürzer: Wie sind synthetische Urteile beider Arten möglich? Noch kürzer: Wie sind synthetische Urteile oder wie ist Erfahrung möglich? So empfängt die Vernunftkritik den Stempel des gemeinen Empirismus und ist saniert.

„Aus diesen Gründen versteht man Kant wirklich besser, als er sich selbst — wenigstens in seiner Einleitung aber auch später — verstand, wenn man sagt: Das Problem der Kritik der r. V. sind die synthetischen Urteile überhaupt oder kürzer die Erkenntnis." (I. S. 443.) Dies heißt Kant vereinfachen oder simplizieren.

16. Der Verfasser hat seinem Kommentar den Text der Vernunftkritik in der Reclamschen Ausgabe von K. Kehrbach (1877) zugrunde gelegt. In dieser Ausgabe zählt die Vernunftkritik 702 Seiten. Davon umfassen die beiden bisher erschienenen Bände des Kommentars (in einem Umfange von 1069 Seiten und lexikonartiger Statur, die Vorworte ungerechnet) nicht mehr als 75 Seiten. Wenn der Kommentar nach Analogie der beiden ersten Bände fortgeführt werden soll, so sind zu seiner Vollendung nicht zwei, sondern achtzehn Bände nötig. Und wird die zur Vollendung gehörige Zeit nach Analogie der beiden ersten Bände geschätzt (der erste Band erschien 1881, der zweite 1892), so müssen 99 Jahre vergehen, bis die achtzehn noch übrigen Bände erschienen sein werden. Demnach steht zu hoffen, daß der „zum hundertjährigen Jubiläum der Vernunftkritik“ begonnene Kommentar vielleicht schon zum zweihundertjährigen Jubiläum der Kritik der reinen Vernunft, im Jahre 1981 des Heils, sein Ende erreichen kann.

Wenn man eine Lehre nicht aus dem Ganzen versteht und aus ihren Grundgedanken zu erleuchten vermag, in Übereinstimmung mit ihrer geschichtlichen Entstehung und ihrem urkundlichen Text, sondern dieselbe Stückchen für Stückchen nimmt und zu erörtern sucht, auch diejenigen anführt und stückchenweise erörtert, welche wiederum andere Erörterer erörtert haben, so kann es nicht fehlen, daß ein solcher Kommentar wächst, wie der babylonische Talmud, und am Ende einstürzt, wie der babylonische Turm, zumal er auf einer Lehre fußt, welche der Kommentator, soviel an ihm ist, zu bekritteln und zu benagen, zu untergraben und zu widerlegen unablässig sich anstrengt und bemüht.

17. Der Standpunkt des Kommentars ist der sogenannte kantische Empirismus, der zwar nicht neu ist, aber sich dafür hält, und mit dem Namen „Neukantianismus“ Staat macht. Neu ist die Aufgabe, die Vernunftkritik in diesem Sinn auszulegen oder zu interpretieren, und da die Interpretationskunst von den Philologen sachgemäß ausgeübt und gelehrt wird, so hat es unseren „Neukantianern“ behagt, sich den Titel von „Kantphilologen“ beizulegen, während es noch keinem unserer klassischen Philologen eingefallen ist, von einer Platonphilologie zu reden.

Auch unser Kommentator hat in dem „Vorwort“ zum ersten Bande seines Werkes sich diesen Titel angeeignet und erklärt: „Der vorliegende Kommentar steht auf dem Standpunkt der «Kantphilologie»“ usf. (S. IV.) Dagegen heißt es in dem „Vorwort“ zum zweiten Bande: „Hier muß ich mich nun einer Unvorsichtigkeit, die ich in der Vorrede zum ersten Bande begangen habe, schuldig bekennen: ich sprach daselbst anderen das Wort «Kantphilologie» nach“. (S. VI.) Mit wie vielem Recht er als seine Vorgänger Cohen, Laas, Liebmann, Riehl, Windelband, Paulsen, B. Erdmann usf. nennt, lasse ich ungefragt. Aber ich muß sagen, daß mir das zweite Bekenntnis, auch um des Mannes willen, besser gefällt, als das erste, obwohl die Retraktation keine Probe seiner Festigkeit ist. Indessen läßt er aus kantphilologischer Schwärmerei einige handschriftliche Briefe Kants, welche in der Bibliothek zu Rostock aufbewahrt und ohne Schwierigkeit zugänglich sind, „in Rostock ausgegraben werden“ (II. Vorw. S. III), als ob man sie in einem unterirdischen Loche erst hätte auffinden und entdecken müssen. Die Kantphilologen wollen auch ihre Ausgrabungen und Schliemänner haben, die den echten Kantschätzen nachgraben und sie mit dem Spaten ans Tageslicht fördern.

18. Es ist nun aber aller philologischen Kunst und aller sophistischen Düftelei ganz unmöglich, ein Werk, wie die Kritik der reinen Vernunft in einem Sinne zu interpretieren, der ihm von Grund aus zuwiderläuft; daher müssen noch andere Mittel aufgewendet werden: Kant habe selbst nicht recht gewußt, was er eigentlich gewollt, „man müsse ihn besser verstehen, als er sich selbst verstand“, man müsse seinen „treibenden Grundgedanken“ auf die Spur kommen und dem auf Irrwege geratenen Verfasser der Vernunftkritik auf die Sprünge helfen; der rechtschaffene Kommentator habe dazu „das Recht und die Pflicht“, auch wenn er die Fähigkeit nicht hat; die Vernunftkritik sei eben eines „der genialsten und widerspruchsvollsten“, der tiefsinnigsten und verworrensten Werke usf.

19. Die Übergangszeitalter sind in der Geschichte der Philosophie, wie überall, widerspruchsvoll, denn sie sind aus verschiedenartigen Bestandteilen und Richtungen gemischt. Unser Kommentator hält die kantische Philosophie für einen „Übergang“. Da ich nicht recht weiß, was er meint und will, so sage er uns selbst, was für ein Übergang die kantische Philosophie ist, woher sie kommt und wohin sie führt. Er sagt: „Die historische Bedeutung der kantischen Philosophie besteht, wie bemerkt, vor allem darin, daß dieselbe den Übergang zwischen den zwei Perioden der Philosophie bildet. Sie schloß die alte Philosophie ab, indem sie deren Gegensätze zu vereinigen bestrebt war, sie begründete eine neue Periode, indem die in ihr verbundenen Gegensätze aufs neue auseinander strebten, aber befruchtet von den neuen Gedanken, welche Kants Genie bei jenem Vereinigungsprozeß erzeugt hatte.“ „Alle diese und noch andere Gründe aber führten mit Notwendigkeit eine Renaissance der kantischen Philosophie herbei.“ „So entstand die neukantische Schule. Nachdem Fischer durch seine geistvollen Vorträge an derselben Universität Jena, welche einst für kantische Philosophie die wahre Hochschule gewesen war, dem allgemeinen Bedürfnis entgegengekommen war, standen eine Reihe Männer auf, welche die kantische Schule der Gegenwart repräsentieren, Liebmann, Lange, J. B. Meyer, Cohen sind hier in erster Linie zu nennen. Nun schossen Schriften über Kant, wie Pilze aus der Erde“ usf. usf. (I. § 2 u. 3. S. 3—13.)

Also die kantische Philosophie war der „Übergang“, gleichsam das forum transitorium, welches die Geschichte der Philosophie passieren mußte auf ihrem Wege von „der alten Philosophie“ zu „Cohen“, von den klassischen Werken der Philosophie zu der Literatur der kantischen „Pilze“, von der vorkantischen Zeit zu der „neukantischen Schule“; und da diese in unserem Kommentar ihr Organon im weitesten Umfange auszuarbeiten begonnen und damit ein Werk angelegt hat, welches noch Stoff für das nächste Jahrhundert in sich trägt, so besteht wohl die historische Bedeutung der kantischen Philosophie vor allem darin: daß dieselbe den Übergang bildet von der alten und vorkantischen Philosophie zu dem Kommentar der kantischen. Jetzt wissen wir, wohin die Fahrt geht und nach welchen Leuchttürmen sich dieselbe richtet.

Zweites Kapitel.

Methode der Vernunftkritik. Gang der Untersuchung und der Beweisführung. Entstehung der Grundfrage.

I. Die Werke und Darstellungsarten der Kritik.

1. Die grundlegenden Werke.

Zur Lösung der beschriebenen Aufgabe, welche die Grundlegung der kritischen Philosophie betrifft, verfaßte Kant folgende Werke: die Inauguraldissertation (1770), die „Kritik der reinen Vernunft" (1781), die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können" (1783) und die zweite veränderte Ausgabe der Vernunftkritik (1787), mit der alle späteren übereinstimmen[1]. Wir haben schon in der Lebensgeschichte des Philosophen dieser Werke gedacht und dort erzählt, wie in dem Zeitraum von 1770—1780 die Kritik der reinen Vernunft im Stillen heranreifte, und aus welchen Beweggründen sowohl der Erläuterung als auch der Verteidigung bald nachher die Prolegomena entstanden.[2] Die Kritik vom Jahre 1781 ist das Hauptwerk, welches in der Inauguralschrift angelegt, aber nur in dem ersten seiner Teile ausgebildet, in den Prolegomena in verjüngtem Maßstabe kürzer wie einleuchtender dargestellt und in der zweiten Ausgabe in einer Weise umgestaltet wird, deren Charakter eine eingehende Erörterung fordert. Wir werden zu näherer Untersuchung auf diese Punkte zurückkommen und die drei Fragen, wie sich zur Vernunftkritik die Inauguralschrift, die Prolegomena und die zweite veränderte Ausgabe verhalten, jede an ihrem Orte behandeln.[3]

[1] S. oben Buch I. Kap. VII. S. 134.

[2] Ebendas. Kap. IV. S. 74—88. (Vgl. meine Abhandlung über die hundertjährige Gedächtnisfeier der kantischen Kritik der reinen Vernunft: Philosophische Schriften. S. 291—316.)

[3] Es versteht sich von selbst, daß heutige Herausgeber der Werke Kants die Kritik der reinen Vernunft in ihren beiden Formen bieten müssen, ob sie nun die erste Ausgabe von 1781 oder die zweite von 1787 zum Haupttext nehmen und die Veränderungen teils in Anmerkungen, teils in Nachträgen oder Supplementen hinzufügen. Schopenhauer hat durch seine Zuschrift vom 24. Aug. 1837 Rosenkranz veranlaßt, in seiner Gesamtausgabe die erste Form der Kritik zum Grundtext zu machen. (Bd. II. Leipzig. Leopold Voß. 1838); Hartenstein dagegen hat in seinen beiden Gesamtausgaben die zweite Form als die von Kant endgültig festgestellte vorgezogen. (Bd. II. Leipzig. Modes und Baumann. 1838. Bd. III. Leop. Voß. 1867.) Die Akademieausgabe der Werke Kants bringt im 3. Bande die zweite, im 4. Bande die erste Auflage der Vernunftkritik bis zu dem Abschnitt: „Von den Paralogismen der reinen Vernunft"; beide Ausgaben besorgte Benno Erdmann (vgl. den Anhang zu diesem Bande). Separatausgaben der Vernunftkritik haben veranstaltet: G. Hartenstein (Text der Ausgabe von 1787. Leipzig 1853 und 1868), K. Kehrbach (Text der Ausgabe von 1781 mit Beifügung sämtlicher Abweichungen der Ausgabe von 1787. Leipzig. Reclam. 1877. 2. Aufl. 1878), Benno Erdmann (Text der Ausgabe von 1787. Leipzig 1878. Fünfte Aufl. 1900), J. H. v. Kirchmann (Text der Ausgabe von 1787 mit Erläuterungen und einer Lebensbeschreibung. Leipzig 1886: achte Aufl., bearb. von Th. Valentiner 1901), E. Adickes (Text der Ausgabe von 1787 mit Einleitung und Anmerk. Berlin 1889), K. Vorländer (Text der Ausgabe von 1787 mit Einl., Anmerk., Personen und Sachregister. Berlin, Hendel 1899); von der ersten Auflage der Kr. d. r. V. erschien 1905 ein anastatischer Neudruck. (Gotha, E. F. Thienemann.) Vgl. auch den Anhang zu diesem Bande.

Indessen bietet sich sogleich die Gelegenheit, in einem wichtigen Punkt, welcher die Methode und Darstellungsart der Kritik betrifft, den Unterschied zwischen dem Hauptwerk und den Prolegomena zu erleuchten. Die Tatsache der menschlichen Erkenntnis erklären, heißt die Bedingungen dartun, aus denen sie folgt. Diese Bedingungen müssen entdeckt und daraus die zu erklärende Tatsache abgeleitet werden. Die Erkenntnis ist ein Produkt, welches in seine Faktoren zerlegt und dann aus denselben wieder zusammengesetzt sein will. Um die Bedingungen der Erkenntnis oder deren Entstehung zu finden, gibt es nur einen Weg; aber um diese Entstehung darzustellen, gibt es zwei.

2. Die analytische und synthetische Methode.

Die Entstehung unserer Erkenntnis läßt sich auf zwei Arten darstellen oder lehren: entweder man geht von ihren Bedingungen, den Faktoren ihrer Entstehung, aus und zeigt, wie sich daraus die Tatsache der Erkenntnis zusammenfügt und bildet: diese Lehrart ist synthetisch, diese Herleitung geschieht im Wege der Deduktion; oder man geht in der umgekehrten Richtung von der festgestellten Tatsache aus und ergründet die Bedingungen, woraus dieselbe resultiert, man löst das Faktum auf in seine Faktoren und diese in ihre einfachsten und letzten Elemente: diese Lehrart ist

analytisch, diese Herleitung geschieht im Wege der Induktion. Finden lassen sich die Bedingungen, welche unserer Erkenntnis zugrunde liegen, nur auf analytischem Wege, nach jener Methode, die Kant schon in seiner Preisschrift der Metaphysik vorschrieb; darstellen aber läßt sich das gefundene Resultat sowohl nach analytischer als auch nach synthetischer Methode. So unterscheiden sich die Vernunftkritik und die Prolegomena: jene befolgt die synthetische, diese die analytische Lehrart. So hat Kant selbst in seiner Vorrede zu den letzteren die Verfassung beider Werke unterschieden. „Hier ist nun ein solcher Plan nach vollendetem Werke, der nunmehr nach analytischer Methode angelegt sein darf, während das Werk selbst durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt sein mußte, damit die Wissenschaft alle ihre Artikulationen, als den Gliederbau eines ganz besonderen Erkenntnisvermögens, in seiner natürlichen Verbindung vor Augen stelle."[1]

Die Kantischen Entdeckungen mußten, wie es die Natur der Sache und der Entwicklungsgang des Philosophen forderte, induktiv gemacht werden, bevor sie in der Kritik der reinen Vernunft deduktiv dargestellt wurden. Es ist keine neue Behauptung, daß der Weg der Induktion dem der Deduktion vorangeht, daß der analytische Weg früher ist als der synthetische. Erst finden, dann darstellen! Erst der Plan, dann das Werk! So verhalten sich die Prolegomena zur Kritik. Was die Entstehung ihrer Resultate betrifft, so sind sie früher als diese; sie sind nicht vor ihr geschrieben, aber durchdacht. Der Einwurf, daß eine solche Behauptung sich nicht aus Kant begründen lasse, ist falsch; denn ich habe sie mit Kants Worten beurkundet.[2]

Etwas ganz anderes ist der wissenschaftliche Vortrag, die Art, wie man die erkannte Wahrheit anderen begreiflich macht und lehrt, etwas ganz anderes die wissenschaftliche Entdeckung oder die Art, wie man selbst die Wahrheit findet. Für den wissenschaftlichen Vortrag oder die Kunst der wissenschaftlichen Darstellung bietet von jenen beiden Lehrarten die erste den Vorzug einer streng systematischen und wohlgegliederten Ordnung, aber sie hat auch den Nachteil, daß sie mit der Absicht des Systems verfährt und sich leicht,

[1] Prolegomena. Vorrede. (A. A. Bd. IV. S. 263.)
[2] A. Trendelenburg, Histor. Beitr. (Bd. III. S. 251—260.)

wo die Natur der Sache nicht hilft, zur Künstelei verleiten läßt, damit nichts an der Symmetrie fehle und überall die architektonische Verfassung des Lehrgebäudes deutlich und imponierend hervortrete. Kant gefiel sich darin, diese logische Baukunst im Systematisieren seiner Untersuchungen bis aufs Pünktchen zu treiben. In seinem natürlichen Ordnungssinn, der selbst das Pedantische nicht scheute, fand diese Liebhaberei eine starke Unterstützung; er hat in seiner Kritik der reinen Vernunft für die Kunst der wissenschaftlichen Architektonik viel Talent, aber auch einige Schwäche bewiesen, die sich in manchen erzwungenen und gekünstelten Symmetrien zur Schau stellt.

Um eine Tatsache aus ihren Bedingungen zu erklären, muß man die letzteren kennen. Will man sie nicht willkürlich bestimmen, was die schlimmste und verwerflichste Art wäre, a priori zu konstruieren, so muß man sie entdeckt haben im Wege einer wissenschaftlichen Untersuchung. Die Induktion ist die Methode der Entdeckung; sie macht die Rechnung, die Deduktion macht die Probe der Rechnung. Die Prolegomena beschreiben den Weg, auf dem Kant selbst zu seinen Entdeckungen gelangte; sie zeigen die ganze kritische Untersuchung in ihrem natürlichen, ungezwungenen Gange und darum bieten und erleichtern sie uns zugleich die Einsicht in die innere Werkstätte der kritischen Philosophie. Aus der Kritik der reinen Vernunft lernt man das Kantische Lehrgebäude kennen, aus den Prolegomena den Baumeister selbst. Man wird die Vernunftkritik niemals verstehen, wenn man sich nicht fortwährend in Kants induktive Denkweise hineinversetzt: es gibt zum Verständnis der kritischen Philosophie keinen besseren Fingerzeig als diesen. Die Tatsache der Erkenntnis ist festgestellt. So gewiß dieselbe ist, so gewiß müssen die Bedingungen sein, unter denen sie allein stattfinden kann. Im fortwährenden Hinblick auf das festgestellte Faktum, also nach einer völlig genauen Richtschnur, sucht Kant die Bedingungen, welche das Faktum ermöglichen, nicht etwa solche, neben denen noch andere Erklärungsgründe denkbar wären, sondern die einzig möglichen: solche, deren Verneinung die Tatsache der Erkenntnis selbst aufhebt, deren Bejahung sie erklärt. Wenn eine Tatsache auf ihre einzig möglichen Bedingungen zurückgeführt ist, dann gilt vom Grunde zur Folge auch der negative, von der Folge zum Grunde der positive Schluß. A sei die einzig

mögliche Bedingung von B. Wenn A nicht ist, so ist auch B nicht; wenn B ist, so ist notwendig auch A, weil sonst B nicht wäre. B sei das Faktum der Erkenntnis, A der Inbegriff seiner elementaren Faktoren. Nun beschreibt die Untersuchung Kants diesen Weg: sie findet aus der Tatsache unserer Erkenntnis die Bedingungen, welche sie erzeugen; sie beweist, daß jene nicht sein könnte, wenn diese nicht wären.

II. Die Beweisführung und Entscheidung.

1. Die Rechtmäßigkeit der Erkenntnis.

Es könnte scheinen, daß die Untersuchungen Kants sich in einem augenfälligen Zirkel bewegen, da sie aus der Tatsache der Erkenntnis deren Bedingungen und aus diesen wieder jene beweisen. Auch hat es nicht an Gegnern gefehlt, welche zu finden glaubten, daß die kritische Philosophie sich in einem Zirkel dieser Art verlaufe. Sie haben umsonst triumphiert und nicht gesehen, wie der scheinbare Zirkel sich löst. Es ist wahr, daß Kant erst die Tatsache der Erkenntnis und dann aus deren Analyse ihre einzig möglichen Bedingungen feststellt; was er aber aus diesen Bedingungen herleitet und feststellt, ist nicht wieder die bloße Tatsache der Erkenntnis, sondern deren rechtmäßige oder unrechtmäßige Geltung. Er geht aus von den Wissenschaften, welche «de facto» existieren, um in dem Wege der beschriebenen Untersuchung zuletzt endgültig zu entscheiden, ob sie auch «de jure» sind und fortbestehen dürfen; er endet also nicht, wo er begann, er beweist nicht A durch B, um dann wieder dasselbe B durch A zu beweisen; die Untersuchung dreht sich nicht in einem solchen circulus vitiosus, sondern sie schließt ihren Kreis, indem sie fortschreitet und die nun erst spruchreif gewordene Sache entscheidet. Daß eine Erkenntnis übersinnlicher Objekte existiert, wird niemand bezweifeln; denn sie besteht in so vielen vorhandenen Systemen, aber ob sie mit Recht existiert, ob sie wahr oder falsch, echt oder unecht ist: darin liegt die streitige Frage, die ihrer Entscheidung harrt und den Richter erwartet. Sollte sich nachweisen lassen, daß die Metaphysik des Übersinnlichen nicht von rechtswegen besteht, so würde es nicht genug sein, sie bloß zu verneinen oder zu widerlegen, sondern es müßte auch gezeigt werden, wie das Faktum einer solchen Trugwissenschaft entstehen konnte, wie der Irrtum in diesem weltkundigen Fall überhaupt möglich war.

Um schon den Vorblick auf die Kritik über den Gang und Abschluß ihrer Beweisführung zu orientieren, so bleibt noch die Frage übrig: aus welchen Gründen hier die Rechtsfrage der Wissenschaften entschieden wird, wie die Untersuchung dazu gelangt, über die Berechtigung oder Nichtberechtigung derselben ein endgültiges Urteil zu fällen? Das Faktum der Metaphysik ist so gut vorhanden als das der Mathematik und der Naturwissenschaft, also auch die Bedingungen, ohne welche keine dieser drei Tatsachen stattfinden könnte. Mit welchem einleuchtenden Rechte soll nun die Geltung der einen bejaht, die der anderen verneint werden? Wir setzen voraus, daß die Bedingungen jeder derselben mit völliger Klarheit entdeckt und dargelegt sind. Wenn nun diese Bedingungen einander so widerstreiten, daß die der Mathematik und Naturwissenschaft mit denen der Metaphysik unverträglich sind, so müssen wir urteilen, daß die rechtmäßige Geltung der ersten die der letzten aufhebt und umgekehrt. Wir können nicht mehr alle drei für berechtigt halten, sondern nur die einen auf Kosten der anderen oder umgekehrt; wir haben zu wählen: entweder Mathematik und Naturwissenschaft oder Metaphysik des Übersinnlichen!

Die Entscheidung der Wahl kann nicht von unserer Willkür oder Neigung abhängen; wir können uns nicht deshalb für die beiden ersten entscheiden, weil wir lieber eine Wissenschaft preisgeben als zwei, oder weil jene uns mehr anmuten als diese; denn Gründe solcher Art haben keine kritische Geltung. Es muß einen wissenschaftlichen Rechtsgrund geben, der uns zwingt, die Entscheidung so und nicht anders zu treffen. Nehmen wir an, daß unter den Bedingungen der Mathematik und Naturwissenschaft sich wohl erklären lasse, wie in unserer Vernunft das Trugbild einer Metaphysik des Übersinnlichen entsteht, während unter den Bedingungen einer solchen Metaphysik sich gar nicht erklären läßt, wie auch nur das Faktum der Mathematik und Physik zustande kommt, so kann die Entscheidung in dem Rechtsstreite der Wissenschaften nicht mehr zweifelhaft sein. Wenn wir der Mathematik und Physik recht geben, so müssen wir der Metaphysik unrecht geben, ohne ihre faktische Existenz unerklärlich zu finden: diese Entscheidung ist sehr wohl möglich. Wenn wir dagegen der Metaphysik recht geben, so müssen wir der Mathematik und Naturwissenschaft nicht bloß die rechtmäßige, sondern auch die faktische Existenz absprechen: was offenbar unmöglich ist.

2. Die Mathematik als Richtschnur.

Es war zunächst das Gewicht der Mathematik, welches in der Wagschale der Gründe wider die Rechtmäßigkeit der Metaphysik den Ausschlag gab. Unter allen menschlichen Einsichten ist die Evidenz und Gültigkeit der mathematischen am wenigsten bezweifelt worden, sie haben den Angriffen der Skeptiker siegreich widerstanden und waren für die Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Vernunfterkenntnisse stets die sichersten Zeugen. Eine ähnliche Festigkeit haben die Systeme der Metaphysik niemals gehabt. Wenn nun zwischen der Mathematik und der Metaphysik des Übersinnlichen die Sache so steht, daß zwar ihre faktische, aber nicht ihre rechtmäßige Koexistenz möglich ist, daß die menschliche Vernunft nicht mit gleichem Rechte beide in sich vereinigen kann, so ist klar, welche der beiden Wissenschaften ihren Prozeß verliert.

In dem Rechtsstreite der Wissenschaften, den die Vernunftkritik untersucht und entscheidet, dient ihr die Mathematik als nächste, leitende Richtschnur: entweder vertragen sich mit den Bedingungen der letzteren die anderen vorhandenen Wissenschaften oder sie vertragen sich nicht: im ersten Fall ist ihre Geltung zu bejahen, im zweiten zu verneinen. Die Einsicht in den wissenschaftlichen Charakter der Mathematik und in seine Faktoren bezeichnet daher den Wendepunkt, mit welchem die Kritik ihren Lauf antritt.

III. Die Entstehung der Grundfrage.

1. Der synthetische Charakter der Erfahrung.

Jetzt können wir Kants philosophischen Entwicklungsgang von Schritt zu Schritt verfolgen. Die Grundfrage der gesamten Kritik: „wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" war durch die Feststellung bedingt, daß alle wirkliche Erkenntnis in solchen Urteilen bestehen muß und tatsächlich besteht; diese Einsicht hatte die Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen zu ihrer Voraussetzung. Der Philosoph selbst erklärt in der Vorerinnerung seiner Prolegomena: „Diese Einteilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient in ihr klassisch zu sein".[1] Sie ist zwanzig Jahre älter als die Prolegomena. Schon damals lehrte Kant, daß alles logische Urteilen

[1] Prolegomena, Vorerinnerung. § 3. (A. A. Bd. IV. S. 270.)

analytisch, alle Kausalverknüpfung der Dinge synthetisch sei; zugleich erklärte er diese Art der Urteile für empirisch, da er den Begriff des Realgrundes für einen Erfahrungsbegriff ansah. Alle bloßen Vernunfturteile galten demnach für analytisch, alle Erfahrungsurteile für synthetisch, und umgekehrt. Nur die ersten, weil sie keiner Erfahrung bedürfen, sind a priori. Daher schien unserem Philosophen in jenen Schriften, die seinen Fortgang vom Rationalismus zum Empirismus bezeichnen: daß kein Urteil a priori synthetisch und kein synthetisches Urteil a priori sein könne. Die Möglichkeit einer Kombination beider Charaktere in demselben Urteil lag damals seiner Einsicht noch fern. Diese Möglichkeit wird entdeckt, sobald an einem Erkenntnisurteil, dessen allgemeine und notwendige Geltung feststeht, sich der synthetische Charakter nachweisen läßt, oder sobald von einem synthetischen Urteil gezeigt werden kann, es sei a priori; denn es habe allgemeine und notwendige Geltung.

2. Der synthetische Charakter der Mathematik.

Die Möglichkeit der zweiten Art lag außerhalb seiner damaligen Denkrichtung. Es kam nicht in seinen Sinn, daß ein synthetisches Urteil jemals a priori sein könne. Wenn wir die metaphysischen Einsichten, welche Kant in Frage stellt und zuletzt als leere Einbildungen verwirft, ausnehmen, so sind die gegebenen synthetischen Urteile sämtlich empirisch. Kein empirisches Urteil ist a priori; denn es gründet sich auf die Wahrnehmung, also nicht auf die bloße Vernunft. Daher bleibt nur übrig, jene Entdeckung, die an den synthetischen Urteilen nicht gemacht werden kann, auf seiten der reinen Vernunfturteile zu suchen. Diese sind entweder logisch oder metaphysisch (ontologisch) oder mathematisch: die ersten sind durchweg analytisch, die zweiten sind zwar synthetisch, da sie über die Existenz und Kausalität bloßer Gedankendinge urteilen, aber sie sind unsicher und im Grunde unmöglich; es bleiben daher nur die mathematischen übrig, deren notwendige Geltung selbst Hume einräumte, weil er sie für analytische Urteile hielt und den logischen beizählte.

Hier ist der Punkt, wo die Entdeckung, welche zur kritischen Philosophie führt, allein zu machen war: wenn es Urteile a priori gibt, die zugleich synthetisch sind, so können es einzig und allein

die mathematischen sein. Schon in seiner Preisschrift hatte Kant gezeigt, daß die Mathematik die synthetische Methode befolgen dürfe, weil sie ihre Begriffe auf synthetischem Weg bilde, durch Konstruktion entstehen lasse und in der Anschauung darstelle. Ihre Urteile sind anschauender Art und deshalb synthetisch. Die Untersuchung führte weiter, und ihrem Leitfaden gemäß mußte zunächst der Begriff des Raumes bis auf seinen Ursprung ergründet werden: das Raumgefühl und jene Unterschiede der Gegenden im Raum, die durch keine Analyse gegebener Raumvorstellungen deutlich zu machen sind. In seiner letzten vorkritischen Schrift erkannte der Philosoph den Raum als Grundbegriff oder Grundanschauung und schrieb ihm zugleich eine „eigene Realität" zu, die unabhängig von dem Dasein aller Materie den Urgrund ihrer Möglichkeit ausmacht.[1] Demnach gilt der Raum als ein ursprüngliches, unserer Vernunft gegebenes Anschauungsobjekt, dessen Beschaffenheiten uns durch Gefühl und Anschauung einleuchten. Dann aber müßte unsere Raumerkenntnis und mit ihr die Geometrie empirischen Ursprungs sein, und die Apriorität der mathematischen Einsichten, welche bisher galt, wäre in Frage gestellt.

3. Das Problem der Mathematik.

Die mathematischen Urteile sind synthetisch, aber nicht empirisch, was sie sein müßten, wenn es sich mit dem Raum so verhielte, wie Kant im Jahre 1768 gelehrt hat. Diese Urteile sind nur dann synthetisch, wenn der Raum Anschauung ist; sie sind nur dann a priori oder allgemeingültig, wenn der Raum nicht Anschauungsobjekt ist, sondern bloße oder reine Anschauung. Nun steht am Schlusse der vorkritischen Periode die Sache so: daß der Grund, welcher die mathematischen Urteile synthetisch macht, zugleich droht, sie in empirische Urteile zu verwandeln. Nehmen wir der Mathematik den synthetischen Charakter, so sind ihre Objekte nicht mehr konstruktiv; nehmen wir ihr den Charakter reiner Vernunfterkenntnis, so sind ihre Urteile nicht mehr allgemeingültig: in beiden Fällen ist die Tatsache der reinen Mathematik unerklärt und unerklärlich. Diese Tatsache zu begründen, mußte Kant seine Lehre vom Raum ändern, er mußte denselben nicht mehr für ein gegebenes Anschauungsobjekt, sondern für eine reine Vernunftanschauung erklären: nicht für den Gegenstand, sondern für die bloße Form unserer Anschauung. Diese Einsicht gewann er im Jahre 1769. Es war der Schritt, der die kritische Philosophie eröffnete, der von der letzten vorkritischen zur ersten kritischen Schrift führte, und womit der Philosoph im Felde seiner Forschungen, die auch Eroberungen waren, über den Rubicon ging.

[1] S. oben Buch I. Kap. XVII. S. 323.

4. Das Problem der Metaphysik.

Hier trennt er sich für immer von Hume. Dieser hatte erklärt: es gibt keine synthetischen Urteile a priori; Kant beweist: es gibt einige solcher Urteile, nämlich die mathematischen. Beide Behauptungen stehen einander kontradiktorisch entgegen. Die Mathematik ist die erste negative Instanz, an welcher Kant den Skeptizismus scheitern macht. Gibt es aber gemäß der Verfassung unserer Vernunft synthetische Urteile a priori, so wird man untersuchen müssen, ob deren nicht noch mehr und andere als bloß die mathematischen entdeckt werden können, ob es nicht auch eine Erkenntnis der wirklichen Dinge, der sinnlichen wie übersinnlichen, durch bloße Vernunft, also eine Metaphysik der Erscheinungen wie der Dinge an sich gebe?

Mit der neuen Lehre von Raum und Zeit ändert sich die Vorstellung von der Welt, und die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge tritt damit in ein anderes Stadium. Wenn man dem Raum den Charakter durchgängiger Einheit und zugleich eigener Realität zuschreibt, so müssen alle Wesen in ihm enthalten sein, und es ist nicht einzusehen, wie Dinge existieren sollen, die entweder unräumlich sind oder im Raum erscheinen, ohne ihn zu erfüllen. Ein solcher Raumbegriff widerstreitet der Möglichkeit und der Erkennbarkeit einer intelligibeln Welt. So nahm Kant die Sache, als er der Metaphysik in den Träumen des Geistersehers seinen Absagebrief schrieb: er verneinte deshalb jede Erkennbarkeit der übersinnlichen Welt, der Geister und Geistergemeinschaft und ließ ihr Dasein gelten oder dahingestellt sein mit einer Miene, die skeptisch genug aussah.

Anders steht jetzt die Sache. Wenn Raum und Zeit als bloße Vernunftanschauungen gelten, so ist nicht zu bestreiten, daß es Dinge gibt, die von beiden unabhängig sind, so unabhängig als von unserer Vorstellung: das Dasein einer intelligibeln Welt ist

zu bejahen und die Frage nach ihrer Erkennbarkeit ist zu erneuern.[1] Sollte sich in dieser kritischen Untersuchung zeigen, daß zwar nicht alle Dinge, wohl aber alle unsere Vorstellungen und darum alle uns erkennbaren Objekte an jene Vernunftanschauungen gebunden sind, also in Raum und Zeit sein müssen, so würde hieraus die Unerkennbarkeit der Dinge an sich von neuem einleuchten. Wir gelangen zu der uns schon bekannten Alternative. Die Mathematik ist nur möglich, wenn Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sind, die als solche unsere Vorstellungen sämtlich beherrschen. Ist dies der Fall, so sind die Dinge an sich unerkennbar. Die Mathematik ist daher nur unter solchen Bedingungen möglich, unter welchen die Metaphysik des Übersinnlichen nie möglich ist, und umgekehrt. Für eine Vernunft, deren Grundanschauungen Raum und Zeit sind, kann die intelligible Welt kein Objekt möglicher Erkenntnis sein.

Es bleibt daher nur die Frage übrig: ob und wie eine Metaphysik der Erscheinungen möglich ist, d. h. eine allgemeine und notwendige Erkenntnis der sinnlichen Dinge, wie eine solche in der reinen Naturwissenschaft tatsächlich existiert. In der Verknüpfung der Erscheinungen besteht die Erfahrung, das Erfahrungsurteil ist immer synthetisch; gilt es allgemein und notwendig, so ist es auch a priori. Jetzt entsteht die Frage: ob es synthetische Urteile gibt, die zugleich empirisch und a priori (metaphysisch) sind, also diejenigen Charaktere vereinigen, welche der Philosoph bis jetzt einander völlig entgegengesetzt hatte? Der bloße Gedanke einer solchen Möglichkeit lag seiner vorkritischen Denkrichtung ganz fern; vielmehr lief er ihr schnurstracks zuwider; die Lösung dieses Problems trat noch nicht in den Gesichtskreis der Inauguralschrift, sie erschien erst in der Kritik der reinen Vernunft und zwar in ihrer zweiten Hauptuntersuchung, welche „transszendentale Analytik" genannt wurde. Es war dem Philosophen nicht in den Sinn gekommen, daß die Erkenntnis der sinnlichen Dinge nicht darum auch eine sinnliche Erkenntnis ist; daß die Gegenstände unserer Erkenntnis empirisch und ihr Ursprung oder ihre Bedingungen a priori sein können, vielmehr sein müssen. Diese Entdeckung folgte nach der Inauguralschrift, sie ergänzte und

[1] S. oben Buch I. Kap. XVII. S. 320 ff.

vollendete, was diese begonnen hatte; sie machte die Kritik der reinen Vernunft zu dem, was sie ist. Ihr Problem und Thema war nichts Geringeres als die Begründung einer neuen Metaphysik.

Es mußte entdeckt werden, daß die Begriffe, welche der Philosoph bis dahin für reine Erfahrungsbegriffe gehalten hatte, wie die der Existenz und Kausalität, Denkgesetze sind, die sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit; daß sie nicht durch Erfahrung gemacht werden, sondern die Erfahrung durch sie. Dies war der Punkt, von dem die Lösung des Problems abhing: er betraf „Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe". Hier gab es keinen Vorgänger, hier trennte sich Kant nicht bloß von Hume, sondern widerlegte ihn von Grund aus. Er sagt in der Vorrede der Prolegomena: „Diese Deduktion war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte". Man möge sich überzeugen, daß seine Vernunftkritik „eine ganz neue Wissenschaft sei, von welcher niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Humes Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skeptizismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen können, wohin es ihm gut dünkt."[1]

[1] Proleg. Vorwort. (A. A. Bd. IV. S. 260 u. 262.)

Drittes Kapitel.

Die Inauguralschrift. Ihre Stellung zu den vorkritischen Schriften und zur Vernunftkritik.

I. Die Stellung der Inauguralschrift.

1. Erklärungen Kants.

Es sind in der jüngsten Zeit über die Entstehung und Bedeutung der Inauguraldissertation Kants so verschiedene, einander widersprechende Meinungen laut geworden, daß es gut ist, vor allen den Philosophen selbst darüber zu hören. In einer uns schon bekannten Stelle seiner Abhandlung bezeichnet er sie als Propädeutik zu einer Metaphysik, welche die ersten Prinzipien des reinen Verstandesgebrauchs enthalten solle. Nach unseren vorausgeschickten Erörterungen ist kein Zweifel, daß die Aufgabe einer solchen Metaphysik erst unter dem kritischen Gesichtspunkt entstehen konnte, daß sie dieselbe ist, deren Lösung die Vernunftkritik in ihrer „transszendentalen Logik“ ausführte. Es soll der Charakter und Wert derjenigen Begriffe ergründet werden, welche sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit. Um eine solche Aufgabe zu lösen und unser denkendes Erkenntnisvermögen in seiner Besonderheit erforschen zu können, müssen Verstand und Sinnlichkeit zuvor richtig und genau unterschieden werden. Diese Unterscheidung lehrt die Inauguralschrift. Eben deshalb sagt Kant: sie liefere die Probe einer Propädeutik zur Metaphysik.[1] Schon dieser Ausspruch des Philosophen selbst würde genügen, um die Dissertation an die Spitze der kritischen Forschungen zu stellen und als den Anfang ihrer Epoche zu betrachten.

Zwischen dieser Schrift und der nächst vorhergehenden „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum“ ist eine Kluft; zwischen ihr und der nächst folgenden, nämlich der „Kritik der reinen Vernunft“, besteht trotz aller Differenzen ein genauer Zusammenhang. So beurteilt der Philosoph selbst seinen Entwicklungsgang vom Jahre 1770—1780. Als er die Inauguralschrift verfaßt hatte, fühlte er sich auf neuem, sicherem Boden,

[1] S. oben Buch II. Kap. I. S. 335—336.

den er nicht wieder verlassen werde, sondern auf dem er von jetzt an ruhig fortschreiten könne. Als er die Kritik der reinen Vernunft herausgab, bestätigte er den genauen Zusammenhang beider Werke. Er schrieb an Lambert, dem er den 2. September 1770 seine Dissertation zuschickte: „Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sicheren und leichten Kriterien geprüft und, inwiefern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewißheit kann entschieden werden“.[1] Er hatte sich in der Leichtigkeit der weiteren Untersuchungen getäuscht, nicht über ihren Zusammenhang mit dem Thema der Inauguralschrift. Dies bezeugt ein brieflicher Ausspruch gegen M. Herz, dem er den 1. Mai 1781 die Kritik der reinen Vernunft mit folgender Erklärung zusandte: „Dieses Buch enthält den Ausschlag aller mannigfaltigen Untersuchungen, die von den Begriffen anfingen, welche wir zusammen unter der Benennung mundi sensibilis und intelligibilis abdisputierten“.[2]

2. Heutige Meinungen.

Man muß den Entwicklungsgang des Philosophen wie den Inhalt seiner Inauguralschrift nicht richtig genug aufgefaßt oder gewürdigt haben, wenn man einerseits zur Erklärung der letzteren den Einfluß fremder Werke braucht, andererseits ihren Zusammenhang mit der Vernunftkritik verkennt, weil man die Differenzen beider Werke für größer hält, als sie sind. Wir können Paulsen nicht beistimmen, der die Entstehung der Dissertation aus Humes Einfluß herleitet, die einschlagende Wirkung des letzteren auf Kant erst hier zu finden glaubt und dafür Stellen aus der Kritik der reinen Vernunft anführt. Wir haben den positiven Einfluß Humes nach dem Zeugnis des Philosophen selbst nachgewiesen

[1] A. A. Briefe. Bd. I. S. 93. Es geht zugleich aus diesem Briefe hervor, daß in dem Entwicklungsgange des Philosophen der entscheidende Schritt, womit er den kritischen Standpunkt ergriff, im Sommer 1769 geschah. In seinem Briefe an Mendelssohn vom 16. August 1783 bezeichnet Kant die Kritik der reinen Vernunft als „das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraum von wenigstens zwölf Jahren“. (Briefe. Bd. I. S. 323.)

[2] S. oben Buch I. Kap. IV. S. 80.

und an seinen Ort gestellt.[1] Der Punkt, worin Kant seinen Vorgänger von Grund aus widerlegt, fällt nicht in das Gebiet der Inauguralschrift, sondern in das der Vernunftkritik, wo wir demselben begegnen werden.

Ebensowenig läßt sich Vaihingers Ansicht rechtfertigen, der Leibnizens «Nouveaux essais» für dasjenige Werk erklärt, welches auf Kant einen „übermächtigen Einfluß" ausgeübt habe, als dessen „direkte Folge" die Dissertation zu betrachten sei, die gar nicht anders erklärt werden könne und einer unmittelbaren Beeinflussung durch Hume geradezu widerspreche.[2] Dem ist zu entgegnen: im Jahre 1765 erscheinen die Leibnizischen nouveaux essais, im Jahre 1766 rechnet Kant die Leibnizische Metaphysik unter die Luftschlösser der Philosophie, im Jahre 1768 widerlegt er ausdrücklich den Leibnizischen Begriff des Raumes, im Jahre 1770 schreibt er eine Abhandlung, welche in ihrer Lehre von dem Unterschiede unserer Erkenntnisvermögen, wie von Raum und Zeit den Leibnizischen Grundsätzen zuwiderläuft und in ihrem letzten Abschnitte aus dem Unterschiede zwischen Sinnlichkeit und Verstand alle die Folgerungen zieht, welche der Vernunftkritik zur gründlichsten Widerlegung der Leibnizischen Erkenntnislehre dienten. Ich füge hinzu, daß in der Inauguralschrift weder Hume noch die nouveaux essais erwähnt sind.

Die große Differenz zwischen der Dissertation und der Vernunftkritik soll darin bestehen, daß hier die Metaphysik der Dinge an sich verneint, dort aber bejaht wird. Cohen meint von der Inauguralschrift: daß die Erkenntnis der Dinge an sich jetzt noch behauptet werde, als ob der Philosoph eine solche Erkenntnis vorher niemals verneint hätte; Paulsen bezeichnet diese Meinung mit allem Grunde als unrichtig und fügt hinzu: „vielmehr jetzt wieder".[3] Verhielt es sich wirklich so, dann beschriebe der Entwicklungsgang unseres Philosophen einen seltsamen Zickzack: in seinem ersten Stadium gilt die Metaphysik der Dinge an sich, im zweiten gilt sie nicht, unmittelbar darauf, im Jahre 1770 gilt

[1] S. oben Buch I. Kap. XIII. S. 228—233, Kap. XVI. S. 308—317. Vgl. Paulsen: Versuch usf. Kap. III. S. 114—116, insbes. S. 129 ff.

[2] H. Vaihinger: Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. (Bd. I. Erste Hälfte. 1881.) S. 48.

[3] Paulsen: Versuch usf. S. 124.

sie wieder, und in dem nächstfolgenden Werke gilt sie wieder nicht. Bevor man eine solche Vorstellung von dem Ideengange unseres größten Denkers unterschreibt, muß man den Inhalt der einschlagenden Schrift genau prüfen. Wir haben im voraus eine ganz andere Auffassung begründet: im ersten Stadium gilt die dogmatische und rationale Metaphysik unter gewissen, bedeutsamen Berichtigungen; im zweiten, welches vom Rationalismus zum Empirismus und Skeptizismus fortschreitet, wird die Erkennbarkeit der Dinge an sich verneint; unter dem völlig neuen Gesichtspunkt der Inauguralschrift wird, wie es geschehen muß, die Frage nach der Erkennbarkeit der intelligibeln Welt erneuert, und diese Frage wird in der Vernunftkritik endgültig so gelöst, daß die Metaphysik der Dinge an sich widerlegt wird.

II. Komposition und Inhalt der Inauguralschrift.

1. Die Ideenfolge Kants.

Die Abhandlung „über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und intelligibeln Welt" zerfällt in fünf Abschnitte: der erste handelt „von dem Begriffe der Welt im allgemeinen", der zweite „von dem Unterschiede des Sinnlichen und Intelligibeln im allgemeinen", der dritte „von den formgebenden Prinzipien (principiis formae) der sinnlichen Welt", der vierte „von dem formgebenden Prinzip (principio formae) der intelligibeln Welt", der letzte „von der Methode der Metaphysik in Ansehung der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis". Der dritte Abschnitt enthält die neue Lehre von Raum und Zeit und deckt sich in allen Hauptpunkten mit der „transszendentalen Ästhetik", wie diese Lehre in der Vernunftkritik heißt. Um dieselbe Sache nicht zweimal vorzutragen, werden wir diesen Teil der Inauguralschrift in die Darstellung der transszendentalen Ästhetik aufnehmen und erst im nächsten Kapitel eingehend erörtern. Was die Lehre vom Raume betrifft, so ist die unmittelbare Voraussetzung der Dissertation die Schrift „Vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum": dieselben Beispiele werden wieder gebraucht, um darzutun, daß der Raum Unterschiede in sich enthalte, welche auf keine Weise dem Verstande deutlich gemacht werden können, sondern nur der Anschauung einleuchten.[1] Vergleichen wir die erste kritische

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15. C. (A. A. Bd. 2. S. 402—403.)

mit der letzten vorkritischen Schrift, so besteht ihre Übereinstimmung in der Einsicht, daß der Raum eine Grundanschauung ist, ihre Differenz dagegen darin, daß die selbständige und eigene Realität des Raumes hier noch bejaht, dort aber verneint wird. In diesem Punkte liegt die Differenz zwischen der dogmatischen und kritischen Betrachtungsart: darum nannte ich sie eine Kluft.

2. Raum und Zeit. Sinnlichkeit und Verstand.

Die neue Lehre von Raum und Zeit steht im Mittelpunkte der Schrift und bildet in dem Ideengange des Philosophen das erste Glied, von dem die übrigen Teile der Dissertation abhängen. Wir kennen den Weg, der zu jener Lehre führte. Wenn der Raum den Charakter der Anschauung hat, und die Sätze der Geometrie a priori gelten, so kann der Raum nichts anderes sein als eine Grundanschauung a priori, d. h. eine bloße oder reine Vernunftanschauung. Diese Schlußfolgerung lag so nahe, daß sie das nächste Resultat sein mußte, welches Kant unmittelbar nach der Schrift vom Jahre 1768 ergriff.

Der apriorische Charakter der geometrischen Sätze gilt auch von den übrigen Einsichten der reinen Mathematik; der anschauliche Charakter der Raumgrößen gilt auch von den Zeitgrößen und beschreibt hier seinen weitesten Umfang, da alle Größenvorstellungen zeitlich, nicht alle räumlich sind. Daher wird der Charakter reiner Vernunftanschauungen sowohl von der Zeit als vom Raume gelten; sie beherrschen als solche unsere anschaulichen oder sinnlichen Vorstellungen insgesamt: der Raum die der äußeren Wahrnehmung, die Zeit alle ohne Ausnahme.[1] Nun sind beide unbegrenzte oder unendliche Größen, sie sind ins Endlose teilbar und ausgedehnt, es gibt hier keine letzten Grenzen weder der Auflösung eines Ganzen in seine Teile (Analysis) noch der Zusammensetzung eines Ganzen aus seinen Teilen (Synthesis). Keiner ihrer Teile ist einfach, keines ihrer Komposita ist vollendet; jeder Teil ist wieder ein Ganzes, welches Teile hat, jedes Ganze wieder Teil eines größeren Ganzen.

Wir können den vollendeten Inbegriff aller Teile, den wir mit dem Worte Welt (totum, omnitudo) bezeichnen, wohl denken, aber nicht anschauen oder sinnlich vorstellen; unserem Verstande

[1] De mundi sensibilis. Sectio III. § 13—15. (A. A. Bd. 2. S. 398—406.)

gilt demnach als möglich, was unserer Sinnlichkeit unmöglich erscheinen muß; jener fordert den Begriff eines vollkommenen aus einfachen Elementen zusammengesetzten Ganzen, den diese nicht ausführen kann: hieraus erhellt der Unterschied zwischen Verstand und Sinnlichkeit. Was der letzteren unmöglich fällt, ist darum nicht an sich unmöglich: es ist daher falsch, das Unvorstellbare (irrepraesentabile) und das Unmögliche (impossibile) zu identifizieren und die Grenzen unseres Geistes für die Grenzen des Wesens der Dinge (essentia rerum) zu halten: hieraus erhellt der Unterschied zwischen der sinnlichen und intelligibeln Welt, zwischen den Erscheinungen und den Dingen an sich (phaenomena und noumena). Was wir sinnlich denken (sensitive cogitata), sind die Vorstellungen der Dinge, wie sie uns erscheinen (uti apparent); was wir dagegen unabhängig davon durch den bloßen Verstand denken (intellectualia), sind die Vorstellungen der Dinge, so wie sie sind (sicuti sunt).[1]

3. Das Problem der sinnlichen Erkenntnis.

Damit sind zunächst zwei Arten unserer Vorstellungsvermögen und zwei Arten unserer Vorstellungen unterschieden, über deren Leistung und Wert in Rücksicht auf die Erkenntnis noch nichts feststeht. Es ist noch nicht gesagt, daß unsere Vorstellungen der Dinge, wie sie erscheinen, auch die Erkenntnis der Erscheinungen sind, dies soll vielmehr erst bewiesen werden. Ebenso steht in Frage, ob unsere Vorstellungen der Dinge, wie sie sind, auch die Erkenntnis der Dinge an sich liefern. Man beachte diesen Punkt wohl, dessen irrige Auffassung die Irrtümer über den Standpunkt der Inauguralschrift veranlaßt hat. Man darf die Stellung eines Problems nicht für die Lösung desselben halten und bei der angeführten Stelle sogleich notieren: „die Erkenntnis der Dinge gilt noch" oder „sie gilt wieder" oder „Rückfall Kants in den Dogmatismus unter Leibnizens Einfluß"!

Wenn man unsere Stelle weiter verfolgt, so zeigt sich, daß erst die Bedingungen festgestellt werden, unter denen unsere Vorstellungen der sinnlichen Dinge (Erscheinungen) eine Erkenntnis derselben bilden oder den Wert allgemeiner und notwendiger Geltung

[1] De mundi sensibilis. Sectio I. § 1—2. Sectio II. § 3—4. (A. A. Bd. 2. S. 387—392.)

in Anspruch nehmen dürfen. Die sinnliche Vorstellung besteht aus Stoff und Form: den Stoff gibt die Empfindung (sensatio), welche lediglich subjektiv und individuell ist, nach der Art, wie das Subjekt vermöge seiner Natur von dem Eindruck eines Gegenstandes affiziert wird; die Form dagegen ist kein Eindruck, kein Abbild oder Schema des Gegenstandes, sondern sie *ordnet* oder koordiniert die gegebenen Eindrücke nach notwendigen, unwandelbaren, der Vernunft inwohnenden Gesetzen.[1] Diese Formen oder Vernunftgesetze sind Zeit und Raum. Nachzuweisen, daß sie es sind, ist die Hauptaufgabe der Inauguralschrift, welche in dem dritten Abschnitt so gelöst worden ist, daß hier die Vernunftkritik nichts mehr zu leisten hatte.

4. Das Problem der intellektuellen Erkenntnis.

Nun erst läßt sich die *Frage* verstehen: wie es sich mit unseren bloß intellektuellen Vorstellungen der Dinge an sich verhält? Ob aus diesen Vorstellungen Erkenntnis werden darf oder nicht? Die Frage enthält mehr als ein Problem in sich: 1. Gibt es Begriffe, die sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit: *ordnende* oder verknüpfende Begriffe, welche die notwendigen unwandelbaren Formen oder Gesetze des Verstandes sind, wie Zeit und Raum die Formen und Gesetze der Anschauung? 2. Sind diese Begriffe anwendbar auf die intelligibeln Objekte, oder, was dasselbe heißt, darf der Verstand diese Begriffe zur Erkenntnis der Dinge brauchen? Gibt es in dieser Rücksicht einen realen Verstandesgebrauch (usus realis intellectus)? Es sind *dieselben Fragen*, die in der Vernunftkritik wiederkehren und dort durch die Kategorienlehre und die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gelöst werden. In der Stellung dieser Probleme stimmt die Inauguralschrift mit der Vernunftkritik (transzendentale Logik) überein, nicht ebenso in der Lösung.

Kant unterscheidet jetzt zwei Arten des Verstandesgebrauchs: den *logischen* und *realen*. In der letzten Periode seiner vorkritischen Zeit ließ er nur den logischen gelten, der die gegebenen Vorstellungen verdeutlicht, vergleicht, einteilt, d. h. nach Gattungen und Arten gruppiert oder ordnet. Diese Ansicht gilt noch jetzt. Der logische Verstand hat nur das analytische Geschäft, gegebene

[1] Ibid. Sectio II. § 4. (A. A. Bd. 2. S. 392—393.)

Begriffe durch seine Urteile und Schlüsse vollständig zu verdeutlichen. Er erzeugt nicht, sondern reflektiert bloß. Gegeben sind dem reflektierenden Verstande die *Erscheinungen* (apparentia), die nach den ordnenden Gesetzen unserer Sinnlichkeit aus den Eindrücken (sensationes) geformt werden: aus der logischen Bearbeitung und Anordnung der Erscheinungen entsteht die *Erfahrung*, welche, soweit sie reicht, nur Erscheinungen zum Gegenstand, sinnliche Vorstellungen zum Material und die sinnliche Anschauung zu ihrem Ursprunge hat. Der Weg von der «apparentia» zur «experientia» führt durch den logischen Gebrauch des Verstandes. „Die empirischen Begriffe werden durch Verallgemeinerung niemals intellektuell im realen Sinn, sie überschreiten nicht die Form der sinnlichen Erkenntnis und bleiben, wie hoch sie auch durch die Abstraktion emporsteigen, ins Endlose sinnlich."[1] Daß die Erfahrung aus den Erscheinungen durch die Funktion des Verstandes entsteht, lehrt auch die Vernunftkritik (transzendentale Analytik), doch über diese Entstehung selbst ist sie ganz anderer Meinung als die Inauguralschrift: die Erfahrung wird nicht durch den logischen, sondern durch den realen Verstandesgebrauch erzeugt.

Was diesen letzteren betrifft, so stehen die Prinzipien des reinen Verstandes und ihre Ausübung in Frage. Es gibt Begriffe, die sich zu unserem Verstande verhalten, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit: *reine Begriffe* (ideae purae), die nicht aus der Erfahrung entspringen, nicht von sinnlichen Vorstellungen abstrahiert werden, sondern von aller Sinnlichkeit abstrahieren, daher nicht „abstrakte", sondern eher „abstrahierende Begriffe" zu nennen sind.[2] Sie liegen in der Natur des reinen Verstandes und sind seine notwendigen, eingeborenen Gesetze, wonach derselbe handelt, so oft er Erfahrungen macht. Wir erkennen jene Gesetze, sobald wir auf diese Handlungen oder Funktionen des reinen Verstandes achten. Daher sind die reinen Begriffe oder die Erkenntnis der Verstandesgesetze uns nicht sowohl angeboren, als durch Reflexion erworben. Sie können nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus dem reinen Verstande, sofern derselbe Erfahrungen macht, abstrahiert werden und dürfen nur in diesem Sinne „abstrakte Begriffe" heißen. Als solche nennt der Philosoph: „Möglichkeit, Dasein, Notwendigkeit,

[1] De mundi sensibilis. Sectio III. § 5. (A. A. Bd. 2. S. 393—394.)
[2] De mundi sensibilis. Sectio II. § 6. (Ebendas. S. 394.)

Substanz, Ursache usf. mit ihren Gegensätzen und Korrelaten". Sie sind „die Prinzipien des reinen Verstandes", die Lehre von diesen Prinzipien ist „*Metaphysik*".[1]

Hier zeigt sich eine zweite Kluft zwischen der Dissertation und den letzten Schriften der vorkritischen Zeit. Dieselben Begriffe, die Kant noch kurz vorher für bloße Erfahrungsbegriffe erklärt hatte, gelten jetzt als reine Verstandesbegriffe, welche keinerlei sinnliches Datum enthalten und daher auf keine Weise aus sinnlichen Vorstellungen abstrahiert werden können. Der Empirismus ist abgetan, die *Kategorien* sind entdeckt, die Kategorienlehre ist im wesentlichen ausgemacht und soweit gediehen, daß die Vernunftkritik sie nicht mehr zu begründen, sondern nur auszuführen brauchte. Wir konstatieren an dieser Stelle den genauesten Zusammenhang zwischen der Inauguralschrift und dem kritischen Hauptwerk. Auch ist schon gesagt, daß der Verstand in jeder Erfahrung, welche er macht, diese Kategorien *anwendet*; aber worin diese Anwendung besteht, und mit welchem *Rechte* sie gemacht werden darf: das ist und wird hier nicht gesagt. Die Frage betrifft „die *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe*", welche der Philosoph selbst für die schwerste seiner Aufgaben erklärt hat.

5. Die sinnliche und intellektuelle Erkenntnis.

Es gibt demnach eine Erkenntnis der Erscheinungen (phaenomena), welche als solche aus den reinen Formen der Anschauung und dem gegebenen Stoff der Eindrücke oder Wahrnehmungen teils des äußeren teils des inneren Sinnes bestehen: die Erkenntnis der äußeren Erscheinungen ist die *Physik*, die der inneren die *empirische Psychologie*, die der reinen Anschauungsformen die *reine Mathematik*, welche in der Geometrie den Raum, in der Mechanik die Zeit, in der Arithmetik die Zahl betrachtet. „Also gibt es eine Wissenschaft der sinnlichen Objekte." Diese aber sind nur Erscheinungen, nicht das Wesen der Dinge selbst. Wenn man mit den Eleaten einzig und allein die Einsicht in das Wesen der Dinge für Wissenschaft gelten läßt, so muß man einer Erkenntnis, deren Objekte nur die Erscheinungen sind, den Wert der Wissenschaft absprechen.[2]

[1] Ibid. Sectio II. § 8. Philosophia autem *prima* continens *principia usus intellectus puri est metaphysica*. (Ebendas. S. 395.)

[2] De mundi sensibilis. Sectio II. § 12. (Ebendas. S. 397—398.)

Die Erkenntnis der Erscheinungen besteht in Mathematik und Erfahrung, sie liefert keine Erkenntnis der Dinge an sich, nicht «intellectio realis», sondern nur «logica»[1], sie hat unübersteigliche Schranken, die gewahrt werden müssen, um die Grenzen zwischen dem logischen und realen Verstandesgebrauch nicht zu verwirren. Der letztere kann in negativer und positiver Absicht ausgeübt werden: die erste nennt Kant „elenchtisch", die andere „dogmatisch". Der negative Zweck wird erfüllt, wenn der Verstand die sinnlichen Vorstellungen auf ihr Gebiet einschränkt, von den Dingen an sich fern hält und dadurch die Wissenschaft zwar nicht um eine Nagelsbreite erweitert, aber vor Irrtümern schützt.[2] Die Vernunftkritik hat in ihrer Methodenlehre diesen negativen Gebrauch die „*Disziplin der reinen Vernunft*" genannt.

Der positive Zweck der reinen Begriffe ist dogmatisch und besteht in ihrer Anwendung auf die Dinge an sich, wie eine solche zu Tage tritt in der Ontologie und rationalen Psychologie. Die eigentliche Absicht in diesem Gebrauch der reinen Begriffe geht auf einen *Musterbegriff*, nämlich die *Idee der Vollkommenheit* (perfectio noumenon), die in ihrer theoretischen Fassung den Begriff *Gottes* als des höchsten Wesens, in der praktischen den Begriff der *moralischen Vollkommenheit* oder des sittlichen Endzwecks ausmacht. Diese Ideen sind nur dem reinen Verstande einleuchtend; die Sittenlehre gehört daher zur „reinen Philosophie" (Metaphysik) und darf nicht auf Erfahrung oder Empfindung, gleichviel welcher Art, gegründet werden: der Philosoph verwirft jetzt nicht bloß die epikureische Sittenlehre, sondern auch die englische Moralphilosophie, Shaftesbury und dessen Anhänger, mit denen er noch wenige Jahre vorher gemeinsame Sache gemacht: er rechnet sie jetzt unter das Gefolge Epikurs. Soweit hat er sich auch hier von den letzten Stadien seiner vorkritischen Zeit entfernt und steht bereits auf dem Gebiete der kritischen Sittenlehre.[3]

Der höchste Grad und Inbegriff alles Vollkommenen ist Gott: er ist „*das Ideal der Vollkommenheit* (ideale perfectionis)", das absolute Prinzip sowohl des Erkennens als des Entstehens, der gemeinsame Urgrund sowohl der Dinge als auch der Erkenntnis der Dinge. Das Problem der intellektuellen Erkenntnis im posi-

[1] Ibid. § 12. — [2] Ibid. Sectio II. § 9. (S. 395—396.)

[3] De mundi sensibilis. Sectio II. § 9. (A. A. Bd. 2. S. 395—396.)

tiven Sinn oder des reinen Verstandesgebrauchs in Rücksicht auf das Wesen der Dinge fällt daher zusammen mit der Frage nach der Erkenntnis Gottes.

6. Das Problem der metaphysischen Erkenntnis.

Die Welt der Erscheinungen ist unbegrenzt und bildet kein Ganzes, denn sie ist in Raum und Zeit. Das Weltganze als der wahre Inbegriff aller Dinge (totum reale) ist daher nicht die sinnliche Welt, sondern die intelligible, deren Ordnung oder Form die wahrhaft wirkliche Gemeinschaft der Dinge ist. Das Prinzip dieser Form ist eines mit dem Urgrund der Dinge: daher ist die Frage nach der Erkenntnis Gottes gleichbedeutend mit der nach dem «principium formae mundi intelligibilis».

Es heißt die Inauguralschrift nicht verstehen, wenn man in der Erneuerung dieser Frage einen Rückfall in den Dogmatismus findet. Solange Raum und Zeit als Realitäten gelten, die alles Wirkliche und Mögliche in sich begreifen, ist eine intelligible Welt, eine Ordnung der Dinge unabhängig von Raum und Zeit nicht einmal denkbar, geschweige erkennbar. Sind dagegen Raum und Zeit bloße Vernunftanschauungen, so entsteht notwendig die Frage, wie es sich mit dem Dasein und der Ordnung der Dinge unabhängig von diesen Formen unserer Sinnlichkeit verhält? Genau so hat der Philosoph selbst sein Problem begründet. „Wenn man Raum und Zeit für die reale und absolut notwendige Gemeinschaft aller möglichen Substanzen und Zustände hält, so hat man nicht nötig, noch weiter nach dem Ursprung der Beziehungen, nach der Urbedingung des Zusammenhangs der Dinge, nach dem Prinzip der wahren Weltordnung zu forschen." „Jetzt aber, nachdem wir bewiesen haben, daß der Begriff des Raumes nur die Gesetze unserer subjektiven Sinnlichkeit, nicht die Bedingungen der Objekte selbst betrifft, bleibt diese bloß durch intellektuelle Erkenntnis lösbare Frage in ihrer vollen Geltung: auf welches Prinzip gründet sich jenes Verhältnis aller Substanzen, dessen sinnliche Anschauung Raum heißt? Wie ist jene wechselseitige Gemeinschaft vieler Dinge möglich, kraft deren sie zu demselben Ganzen gehören, das wir mit dem Worte Welt bezeichnen? Dies ist in der Frage nach dem «principium formae mundi intelligibilis» gleichsam der Angelpunkt."[1]

[1] De mundi sensibilis. Sectio IV. § 16. (A. A. Bd. 2. S. 406—407.)

Wenn die Substanzen in durchgängiger Gemeinschaft stehen und ein Weltganzes ausmachen, so folgt: 1. daß keine einzelne den Grund ihrer Existenz nur in sich hat, sonst wäre sie notwendig und von keiner anderen abhängig: dann wäre alle Gemeinschaft der Dinge aufgehoben; 2. daß keine einzelne den Grund des Zusammenhangs aller bilden kann, sonst wären alle übrigen nur von ihr abhängig, und das Verhältnis der Dinge wäre nicht mehr wechselseitige Gemeinschaft (commercium), sondern einseitige Abhängigkeit (dependentia). Weil die Welt nicht aus notwendigen, sondern zufälligen Substanzen besteht, muß sie eine Ursache haben; weil diese Ursache nicht selbst ein Glied in der Gemeinschaft der Dinge sein kann, ist sie außerweltlich, daher nicht Weltseele, nicht räumlich, sondern nur virtuell in der Welt gegenwärtig, und weil ihre Wirkungen in einer durchgängigen Gemeinschaft und Einheit begriffen sind, so ist diese außerweltliche Ursache selbst einzig. Setzen wir eine Mehrheit der Weltursachen, so folgt die Möglichkeit einer Mehrheit voneinander unabhängiger, räumlich getrennter Welten (plures mundi extra se possibiles). Aus der Einheit des Raumes und der durchgängigen Gemeinschaft der Dinge, d. h. aus der Einheit des Universums erhellt die Einzigkeit der notwendigen Weltursache (unica causa omnium necessaria); aus der Einzigkeit der Weltursache resultiert die notwendige Einheit der Welt und die Unmöglichkeit ihres Gegenteils.[1]

In der Gemeinschaft der Dinge besteht die Weltharmonie: sie ist als Wirkung einer außerweltlichen Ursache von außen gesetzt (externe stabilita). Es gibt zwei Arten sie aufzufassen und zu erklären: entweder gilt sie als das allgemeine Naturgesetz der Wechselwirkung der Dinge, dann ist sie «generaliter stabilita» und besteht in dem wechselseitigen «influxus physicus»; oder sie gilt als eine solche Anpassung der Dinge aneinander, daß die Zustände und Veränderungen jedes einzelnen mit denen der übrigen (insbesondere die der Seele mit denen des Körpers) übereinstimmen, dann ist sie «singulariter stabilita» und heißt, wenn die Anpassung durch den ursprünglichen Schöpfungsakt für immer ausgemacht ist, «harmonia praestabilita», dagegen, wenn sie bei jeder Veranlassung von neuem geschieht, «occasionalismus». Die Harmonie des natürlichen Ein-

[1] De mundi sensibilis. Sectio IV. § 17—21 (incl.).

flusses nennt der Philosoph real, die der Anpassung ideal oder sympathetisch. Da bei der letzteren die wahre Gemeinschaft der Dinge aufgehoben ist, so erklärt sich Kant für die reale Harmonie. „Obgleich diese Ansicht nicht bewiesen ist, halte ich sie aus anderen Gründen für mehr als hinlänglich bewährt."[1] Sie ist nicht demonstrabel, aber „probat". Jene „anderen Gründe" sind demnach nicht solche, die zur Demonstration taugen. Die metaphysische Gewißheit, welche der Philosoph seiner Ansicht zuschreibt, beruht nach seiner eigenen Erklärung nicht auf Gründen einer wissenschaftlichen oder theoretischen Einsicht.

Das Prinzip der intelligibeln Weltordnung ist Gott; er ist der Urgrund jener Gemeinschaft der Dinge, deren sinnliche Anschauung der Raum ist. Wenn wir nun selbst mit den notwendigen Formen unserer Sinnlichkeit nicht außer aller wahren Gemeinschaft der Dinge sind, so steht zu vermuten, daß Gott auch den letzten Grund unserer sinnlichen Weltanschauung ausmacht. „Denn der menschliche Geist kann von den Dingen außer ihm nur dann affiziert werden und seinem Anblick kann sich die unermeßliche Welt nur dann eröffnen, wenn er selbst mit allen anderen Dingen von derselben unendlichen Kraft des einen Urwesens getragen wird." Dann sind die Formen unserer anschauenden Vernunft zugleich göttliche Erscheinungsformen: der Raum die Erscheinung der Allgegenwart (omnipraesentia phaenomenon), die Zeit die Erscheinung der Ewigkeit (aeternitas phaenomenon). Auf dem Wege dieser Betrachtungsart nähern wir uns jener Lehre des Malebranche: „daß wir alle Dinge in Gott sehen". „Doch scheint es geratener", fügt der Philosoph vorsichtig hinzu, „uns nahe an der Küste der nach dem beschränkten Maße unseres Verstandes möglichen Einsichten zu halten, als in das hohe Meer mystischer Spekulationen hinauszusegeln."[2]

Was demnach die Erkenntnis der intelligibeln Welt betrifft, so ist in unserer Inauguralschrift die Begründung der Frage neu, das Thema der Lösung dagegen alt, denn es handelt sich wieder um jene Gemeinschaft der Dinge kraft ihres göttlichen Urgrundes, welche der Philosoph schon in seiner «nova dilucidatio», wie in der

[1] Ibid. Sectio IV. § 22.
[2] De mundi sensibilis etc. Sectio IV. § 22. Scholion. (A. A. Bd. 2. S. 409—410.)

Abhandlung vom einzig möglichen Beweisgrunde gelehrt hatte.[1] Diese Gegend der intelligibeln Welt, ich meine die Erkennbarkeit Gottes aus dem Dasein und dem Zusammenhang der Dinge, hat auch der Skeptizismus Kants niemals offen angetastet. Seine empiristische Denkrichtung hinderte ihn nicht, die Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu schreiben; er ist dem Dogmatismus in diesem Punkte bisher nie untreu geworden, darum darf man auch nicht den vierten Abschnitt seiner Inauguralschrift für einen Rückfall in den Dogmatismus erklären. Indessen muß ich bestreiten, daß hier die Lehre von Gott und der realen Weltharmonie, womit die Metaphysik der Dinge an sich steht und fällt, noch den früheren dogmatischen Charakter festhält. Der Philosoph selbst erklärt, daß seine Ausführungen in diesem Punkte keine demonstrable Gültigkeit haben: er bietet also nicht mehr, wie früher, einen Beweisgrund zur „Demonstration" des göttlichen Daseins. An einer anderen Stelle äußert er sich ganz in demselben Geiste, in welchem die „Träume eines Geistersehers" geschrieben waren: „Die Natur der Kräfte, welche die wechselseitigen Beziehungen der geistigen Substanzen und ihr Verhältnis zu den Körpern ausmachen, bleibt dem menschlichen Verstande völlig verborgen".[2]

7. Der kritische Vernunftgebrauch.

Um den kritischen Charakter der Inauguralschrift im hellsten Lichte zu sehen, muß man sich ihren letzten und schwierigsten Abschnitt näher vergegenwärtigen, als selbst in eingehenden Darstellungen geschehen ist.[3] Es handelt sich hier um „die Methode der Metaphysik in betreff der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis"[4], d. h. um den kritischen Vernunftgebrauch nach der Richtschnur, welche die Unterscheidung und Beschaffenheit unserer beiden Erkenntnisvermögen fordert. Die Natur und Verfassung der menschlichen Vernunft ist nicht auch die der Dinge selbst, die Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis sind nicht auch die der rein intellektuellen. Wenn man für objektiv hält, was nur subjektiv ist, so entsteht die

[1] S. oben Buch I. Kap. XII. S. 207—208. Kap. XIV. S. 238—247.
[2] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 27. (Ebendas. S. 413—415.)
[3] Vgl. Paulsen: Versuch usf. Kap. III. S. 101—114.
[4] De mundi sensibilis etc. Sectio V. De methodo circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis. (A. A. Bd. 2. S. 410 f.)

dogmatische Weltansicht mit allen ihren Irrtümern; wenn man die Grenzen der Erkenntnisvermögen verwirrt und die notwendigen Beschaffenheiten der sinnlichen Objekte auf die intelligibeln überträgt, so entsteht eine von Grund aus falsche Metaphysik. Anders ausgedrückt: die Wurzel aller dogmatischen Irrungen besteht darin, daß man die Erscheinungen und die Dinge an sich nicht genau und sorgfältig auseinanderhält, daß man jene für diese ansieht und die Dinge an sich behandelt, als ob sie Erscheinungen wären. Die Kritik der reinen Vernunft hat keinen anderen Beweggrund und kein anderes Ziel als die Erkenntnis und Zerstörung aller der Blendwerke, die aus einer solchen Verwirrung hervorgehen. Die Inauguralschrift geht der Vernunftkritik mit der Fackel voraus, indem sie in ihrem letzten Abschnitt jene Blendwerke des Geistes (praestigiae ingenii) beleuchtet und aus ihrem Grunde erklärt: dieser ist die Einmischung der sinnlichen Erkenntnis in das Gebiet der intellektuellen (sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium), die Neigung unserer anschauenden Vernunft, die Grenzen ihres Gebietes und die Tragweite ihrer Prinzipien zu überschreiten. Solange die Metaphysik diese Grenzen nicht beachtet, wird sie ewig den Stein des Sisyphus wälzen.[1]

Die Versuchung, unsere Vernunftgrenzen zu überschreiten, liegt sehr nahe. Was überhaupt kein Gegenstand einer möglichen Anschauung sein kann, gilt mit Recht für undenkbar und unmöglich. Wenn wir nun unsere sinnliche Anschauung für die allein mögliche und darum die intellektuelle Anschauung der Dinge an sich, wie die platonischen Ideen, für absolut unmöglich halten, so ist der Irrtum geschehen: die Grenzen und Bedingungen unserer Vernunft gelten für das Wesen der Dinge, das Subjekt hat sich unwillkürlich in das letztere eingeschlichen und an die Stelle des Objekts gesetzt. Diese unwillkürliche Erschleichung macht die Wurzel des Irrtums (vitium subreptionis metaphysicum), woraus dann eine Menge erschlichener Sätze (axiomata subreptitia) entspringen, welche die Metaphysik in die Irre führen und mit den unfruchtbarsten Streitfragen erfüllen.[2]

Wenn wir die Formen und Prinzipien unserer sinnlichen Anschauung auf das intellektuelle Gebiet übertragen, so werden Raum und Zeit zu den Bedingungen alles Denkbaren, zu den Kriterien aller Möglichkeit und Unmöglichkeit gemacht. Jetzt entstehen Urteile völlig widersprechender Art: das Subjekt ist ein Gegenstand oder ein Begriff des reinen Verstandes, das Prädikat dagegen eine Bestimmung der sinnlichen Anschauung, welche offener oder versteckter auftritt. Ganz offen erscheint sie in dem Axiom: „Alles, was ist, ist irgendwo und irgendwann". Also muß auch Gott im Universum räumlich und zeitlich gegenwärtig, die immateriellen Substanzen müssen in der Körperwelt und die Seele im Körper irgendwo sein; nun handelt es sich um die Bestimmung der Allgegenwart Gottes im Raum und seiner Allwissenheit in der Zeit, um die Örtlichkeit der Geister und den Sitz der Seele. Lauter viereckige Zirkel, über welche unaufhörlich gestritten wird: ob sie viereckig sind oder rund! Um solche Streitfragen dreht sich der Zank der Metaphysiker ohne Frucht und ohne Ende. „Die einen melken den Bock, während die anderen ihre Siebe darunterhalten."[1] Wir sehen schon, daß der kritische Vernunftgebrauch, welchen die Inauguralschrift fordert, nicht mehr dazu angetan ist, der rationalen Psychologie und Theologie das Wort zu reden.

Der Satz des Widerspruchs erklärt sich für das Kriterium aller Unmöglichkeit. Unmöglich ist, was widersprechende Merkmale in sich vereinigt. Aber eine solche Unmöglichkeit ist uns nur dann einleuchtend, wenn in demselben Subjekt die kontradiktorischen Merkmale zugleich stattfinden; es ist also eine versteckte Zeitbestimmung, durch welche allein der Satz der Unmöglichkeit oder des Widerspruchs verifiziert wird. Ohne dieselbe ist er erschlichen. Der Satz gilt innerhalb der Grenzen unserer Anschauung; unabhängig davon oder angewendet auf die Dinge an sich, ist er ungültig. Ebenso erschlichen ist der Satz, daß alles möglich sei, was sich nicht widerspricht. Der Begriff der Kraft, wodurch etwas sich auf etwas anderes bezieht, enthält keinen Widerspruch; doch kann dieser Begriff nicht durch den bloßen Verstand, sondern nur durch die Erfahrung verifiziert werden. Sonst entsteht jenes Heer erdichteter Kräfte, womit man die Luftschlösser der Metaphysik gebaut hat.[2] Wir sehen, daß der kritische Vernunftgebrauch,

[1] Ibid. Sectio V. § 23. § 24 (ab initio).
[2] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 24—25. (A. A. Bd. 2. S. 411—413.)

[1] Ibid. Sectio V. § 27. (Ebendas. S. 413—415.)
[2] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 28. (A. A. Bd. 2. S. 416—417.)

welchen die Inauguralschrift fordert, der Entstehung der Ontologie von Grund aus widerstrebt.

Es gibt eine Reihe Sätze, die von dem Weltganzen lehren, daß seine Größe begrenzt, die Urbestandteile, woraus es besteht, einfach, der Zusammenhang der Dinge, welche es in sich begreift, von einer ersten Ursache abhängig sei: lauter erschlichene Urteile, da sie von einem Objekt des reinen Verstandes Prädikate behaupten, welche ohne Anwendung des Zeitbegriffes unmöglich sind. Denn um die Welt als Totalität und ihre Elemente als letzte, einfache Teile vorzustellen, muß man dieses Objekt vollständig zusammengesetzt und vollständig aufgelöst haben, was nur sukzessive, d. h. in der Zeit geschehen kann. Aber wir sind schon belehrt, daß sich in Raum und Zeit die Synthesis wie die Analysis der Welt niemals vollenden läßt. Darum ist es falsch zu behaupten: die Welt sei in Ansehung ihrer Größe, ihrer Teile und ihres Zusammenhangs begrenzt; es ist ebenso falsch zu behaupten, daß sie unabhängig von unserer Anschauung unbegrenzt sei, denn beide Arten der Urteile überschreiten die Grenzen der menschlichen Vernunft.[1] Wir sehen, wie der kritische Vernunftgebrauch, welchen die Inauguralschrift fordert, die Möglichkeit einer rationalen Kosmologie verneint und schon alle die Gründe erleuchtet, welche dem kritischen Hauptwerk zur Ausführung der „Antinomien der reinen Vernunft" dienen werden. Wie will man noch die Behauptung rechtfertigen, daß Kant in seiner Inauguralschrift die Metaphysik der Dinge an sich lehre, wenn sich doch zeigt, wie entschieden er hier der Ontologie überhaupt, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie in den Weg tritt?

Wir überschreiten die Grenzen unserer Vernunft nicht bloß, indem wir die Bestimmungen der sinnlichen Anschauung auf die Objekte des reinen Verstandes übertragen, sondern auch wenn wir den subjektiven Charakter unserer Verstandeserkenntnis für den objektiven Charakter und das Wesen der Dinge selbst halten. Es gibt gewisse Bedürfnisse der intellektuellen Erkenntnis, die wissenschaftliche Befriedigung fordern und diejenigen Bedingungen, ohne welche die Zwecke der Wissenschaft nicht erreicht werden können, prinzipiell geltend machen. So entstehen ohne alle Einmischung

[1] Ibid. Sectio V. § 28. (A. A. Bd. 2. S. 415—416.)

der Sinnlichkeit und ihrer Formen Grundsätze, welche der Philosoph, um ihren Beweggrund zu bezeichnen, «principia convenientiae» nennt. Wir fordern im Interesse der Erkenntnis Notwendigkeit in der Ordnung der Dinge, Einheit in den Prinzipien und Beharrlichkeit der Substanz im Wechsel der Erscheinungen, daher die drei Grundsätze: 1. Im Universum geschieht alles nach naturgemäßer Ordnung, 2. die Prinzipien sind nicht ohne Not zu vermehren, 3. vom Stoffe der Welt (Materie) kann nichts weder entstehen noch vergehen: die Materie beharrt, nur ihre Formen wechseln.

Wird die Geltung dieser Sätze verneint, so ist es um die Zwecke der Wissenschaft geschehen. Wenn die naturgemäße Ordnung der Dinge nicht gilt, so müssen wir auf Wunder und allerhand übernatürliche Eingriffe gefaßt sein, die nach Spinozas Ausdruck der Unwissenheit zum Asyl oder, wie Kant sagt, dem faulen Verstande zum Ruhepolster dienen (pulvinar intellectus pigri). Wenn die Prinzipien ohne Not vermehrt werden, so zerfällt die Wissenschaft in Stücke und verliert allen systematischen Charakter. Wenn es in der Körperwelt nichts gibt, als nur den Fluß und Wechsel der Dinge, so ist überhaupt kein erkennbares Objekt möglich. Diese «principia convenientiae» stehen demnach sämtlich im Interesse und Dienst der intellektuellen Erkenntnis, sie sind Grundsätze und Regulative des wissenschaftlichen Verstandesgebrauchs und werden uns als solche in der Kritik der reinen Vernunft wieder begegnen. Aber der wissenschaftliche Verstandesgebrauch gehört in die Verfassung unserer Vernunft und betrifft nicht das Wesen der Dinge selbst: daher dürfen auch die angeführten Sätze keine von diesen subjektiven Bedingungen unabhängige Geltung in Anspruch nehmen.[1]

III. Das Resultat.

Es wird jetzt dem Kenner der Vernunftkritik nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Inauguralschrift das Hauptwerk im weitesten Umfange teils begründet und vorbereitet, teils die Probleme enthält, welche dort gelöst werden sollen: sie begründet nicht bloß die transzendentale Ästhetik, sondern gibt in allen wesentlichen Punkten deren Ausführung; sie begründet die Kategorienlehre; sie begründet die Widerlegung der Metaphysik der Dinge an sich, der

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio V. § 30. (A. A. Bd. 2. S. 417—419.)

rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie: wir sehen schon in ihrem Lichte das ganze Gebiet der transzendentalen Dialektik. Was sie noch nicht begründet, sondern als ungelöstes Problem enthält, ist die Möglichkeit allgemeiner und notwendiger Erfahrungserkenntnis, die Möglichkeit einer Metaphysik der Erscheinungen: die Lösung dieser Frage fällt mit der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" zusammen, jener schwierigsten aller Kantischen Untersuchungen.

Erst nach der Lösung dieser Aufgabe konnte mit voller Sicherheit unsere intellektuelle Erkenntnis sowohl begründet als begrenzt und demgemäß das Gebiet der Erscheinungen und der Dinge an sich geschieden werden. Wenn daher die Inauguralschrift in diesem Punkte gewisse Schwankungen zeigt, so ist dies keineswegs befremdlich. Sie hat die Bahn, deren Ziel die Kritik der reinen Vernunft sein mußte, eröffnet, schon betreten und weit hinaus erleuchtet. Ihr Charakter konnte nicht treffender bezeichnet werden als mit dem Ausdruck, welchen der Philosoph selbst gewählt hat: sie ist die Propädeutik einer neuen Metaphysik. Er bestätigt diesen Charakter seiner Inauguralschrift im Schlußwort der letzteren: „Soviel von der Methode, welche hauptsächlich den Unterschied der sinnlichen und intellektuellen Erkenntnis betrifft. Wenn diese Methodenlehre mit aller Sorgfalt und Genauigkeit ausgeführt sein wird, so wird sie die Stelle einer propädeutischen Wissenschaft einnehmen und allen, welche in die verborgenen Tiefen der Metaphysik eindringen wollen, zu unermeßlichen Nutzen gereichen."[1]

Viertes Kapitel.

Transzendentale Ästhetik: die Lehre von Raum und Zeit. Die Begründung der reinen Mathematik.

Kant hat seine Lehre von Raum und Zeit dreimal dargestellt: in der Inauguralschrift, der Vernunftkritik und den Prolegomena.[2]

[1] De mundi sensibilis. Sectio V. § 30 (sub finem).

[2] Ibid. Sectio III. § 13–15. § 14: De tempore. § 15: De spatio. (Bd. 2. S. 398–406.) Kritik d. r. V. Elementarlehre. T. I. (O. A. S. 33–73. A. A. Bd. 3. S. 49–73.) Prolegomena uff. Th. I. § 6–13. Anmkg. I–III. (A. A. Bd. 4. S. 280–294.)

Gesichtspunkt und Thema bleiben dieselben, die Verschiedenheit betrifft nur den Gang der Darstellung. Wenn Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sind, so folgt daraus die Möglichkeit der reinen Mathematik; wenn die Tatsache der letzteren feststeht, so müssen Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sein. Diese Sätze enthalten das Thema der neuen Lehre, welches sich auf zwei Arten darstellen läßt: entweder wird von den Bedingungen und Grundformen unserer sinnlichen Erkenntnis ausgegangen und zur Begründung der Mathematik fortgeschritten, oder es wird von der Tatsache der letzteren ausgegangen und durch die Analyse derselben gezeigt, daß ihre einzig möglichen Bedingungen Raum und Zeit als reine Vernunftanschauungen sind. Wir wissen bereits, daß die Prolegomena diese analytische Methode befolgen, während die Inauguralschrift und die Vernunftkritik nach synthetischer Lehrart verfaßt sind.[1]

Der Philosoph nannte seine Lehre von Raum und Zeit „Ästhetik", weil sie unser sinnliches Vorstellungsvermögen (αἴσθησις) untersucht, das Wort im eigentlichen Sinne genommen, wie es die Alten verstanden; Ästhetik bedeutet ihm nicht, wie bei den Deutschen seit Baumgarten üblich ist, die Lehre vom Schönen oder die Kritik des Geschmackes. Es ist bemerkenswert, daß Kant, als er die Vernunftkritik schrieb, es noch für unmöglich erklärte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen, was er selbst zehn Jahre später in der „Kritik der Urteilskraft" bewunderungswürdig ausführte.[2]

Jetzt galt ihm als die wahre Wissenschaft der Ästhetik nur die Lehre von Raum und Zeit. Er nannte diese Ästhetik „transzendental", weil sie untersucht, ob unsere Sinnlichkeit Prinzipien enthält, welche die Möglichkeit wahrer Erkenntnis (synthetischer Urteile a priori) begründen. Wir haben schon früher den Sinn jenes Wortes erklärt und nehmen für die Richtigkeit unserer Erklärung den Philosophen selbst zum Zeugen. Er sagt: „Das Wort transzendental bedeutet bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur auf das Erkenntnisver-

[1] S. Buch II. Kap. I und II. S. 347–362.

[2] Kritik d. r. V. Elementarlehre. 1. Teil. § 1. Anmerk. (O. A. S. 35. A. A. Bd. III. S. 50.)

mögen".[1] Ein Begriff kann a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung gegeben sein, ohne deshalb auch ein Erkenntnisprinzip zu sein. Wenn die Untersuchung eines Begriffs bloß den apriorischen Charakter desselben erleuchtet, so nennt der Philosoph in seiner Vernunftkritik eine solche Erörterung „metaphysisch"; wenn sie zeigt, daß dieser Begriff die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori begründet, so nennt er sie „transzendental". In diesem Sinne redet er von einer „metaphysischen" und „transzendentalen Erörterung" der Begriffe des Raumes und der Zeit.

Die reine Mathematik umfaßt die Prinzipien der Geometrie, Arithmetik und Mechanik: Gegenstand der Geometrie sind die Größen und Verhältnisse im Raum, daher ist der Raum ihre Grundbedingung; Gegenstand der Arithmetik sind die Zahlen, diese entstehen durch Zählen, d. h. durch die sukzessive Hinzufügung der Einheit zur Einheit, Sukzession ist Zeitfolge, daher ist die Zeit die Grundbedingung der Arithmetik; Gegenstand der Mechanik ist die Bewegung, welche, abgesehen von dem empirischen Datum des beweglichen Körpers, nichts anderes ist als Zeitfolge im Raum. Daher sind Raum und Zeit die Grundbedingungen der reinen Mathematik. Sie könnten diese Grundbedingungen nicht sein, wenn sie nicht ursprüngliche Vorstellungen, näher Anschauungen und zwar reine Anschauungen, kurzgesagt Vernunftanschauungen a priori wären. Dies nachzuweisen ist die Aufgabe und das Thema der transzendentalen Ästhetik. Wenn Zeit und Raum nicht Grundformen unserer Vernunft sind, vor und unabhängig von aller Erfahrung, so haben die Sätze der reinen Mathematik keine notwendige und allgemeine Geltung; wenn diese Grundformen nicht Anschauungen sind, so haben die Sätze der reinen Mathematik nicht den synthetischen Charakter, der ihren Erkenntniswert ausmacht.[2]

I. Raum und Zeit als reine Vernunftanschauungen.

1. Raum und Zeit als ursprüngliche Vorstellungen.

Daß wir die Vorstellungen von Raum und Zeit haben, ist gewiß. Die Frage ist: woher wir sie haben? Nach der gewöhnlichen und nächsten Ansicht sollen sie aus unserer Wahrnehmung

[1] Proleg. 1. Teil. § 13. (A. A. Bd. IV. S. 293.)
[2] Proleg. 1. Teil. S. 10. (A. A. Bd. IV. S. 283.)

abstrahiert, also abgeleitete und empirische Begriffe sein. Wir nehmen Objekte wahr, welche außer uns sind und nebeneinander existieren, Objekte, welche entweder zugleich sind oder nacheinander folgen. Was außer uns ist, befindet sich in einem andern Orte als wir; was außer oder nebeneinander existiert, ist in verschiedenen Orten. Objekte sind zugleich, d. h. sie sind in demselben Zeitpunkte; sie folgen einander, d. h. sie sind in verschiedenen Zeitpunkten. In verschiedenen Orten sein, heißt im Raum sein; in derselben Zeit oder in verschiedenen Zeitpunkten sein, heißt in der Zeit sein. Wir nehmen also nach obiger Herleitung die Objekte wahr, wie sie in Raum und Zeit sind, und abstrahieren daraus Raum und Zeit. Das Beispiel einer Erklärung, wie sie nicht sein soll! Sie erklärt A durch A, d. h. sie erklärt nichts, sondern setzt alles voraus.

Es ist unmöglich, die Begriffe des Raumes und der Zeit erst aus unserer Wahrnehmung entstehen zu lassen, weil diese selbst nur möglich ist in Raum und Zeit. Daher sind diese Vorstellungen nicht abgeleitet, sondern ursprünglich, sie gehen nicht aus der Erfahrung hervor, sondern derselben voraus und liegen ihr zugrunde, sie sind nicht empirische Begriffe, sondern Grundbegriffe: sie sind nicht a posteriori, sondern a priori. Wir können von allen Objekten in Raum und Zeit abstrahieren, nicht von Raum und Zeit selbst, ohne die Möglichkeit aller sinnlichen Vorstellung, aller Wahrnehmung und Erfahrung aufzuheben. Darum sagt Kant in seiner Inauguralschrift: „Die Idee der Zeit entsteht nicht aus den Sinnen, sondern liegt ihnen zugrunde". „Der Begriff des Raumes wird nicht aus äußeren Wahrnehmungen abstrahiert."[1]

2. Raum und Zeit als Anschauungen.

Raum und Zeit sind ursprüngliche Vorstellungen. Es ist noch nicht ausgemacht, was für Vorstellungen sie sind. Wir können entweder ein einzelnes, unmittelbar gegenwärtiges Objekt vorstellen oder ein allgemeines, welches in Merkmalen besteht, die mehreren Dingen gemeinsam sind. Im ersten Fall ist unsere Vorstellung Anschauung, im zweiten Begriff: jene ist unmittelbar, dieser dagegen durch Abstraktion gemacht und vermittelt (nota communis), die Anschauung ist eine singulare, der Begriff eine

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 1. § 15 A. (A. A. Bd. 2. S. 398 u. S. 402.) = Kritik d. r. V. Elementarl. T. I. § 2.

generelle Vorstellung. Was sind nun Raum und Zeit: Anschauungen oder Begriffe?

Die Begriffe sind aus den Anschauungen abstrahiert und verhalten sich zu denselben, wie die Teile zum Ganzen; sie sind um so ärmer, je abstrakter und allgemeiner sie sind; sie werden um so reicher, je mehr sie sich spezifizieren und der Einzelvorstellung oder Anschauung nähern. Diese letztere enthält die unendliche Fülle aller Merkmale, die den Charakter des einzelnen Dinges durchgängig bestimmen. Die abstrakten Begriffe sind Teilvorstellungen der Anschauung, sie sind in der Anschauung enthalten, nicht umgekehrt: die Begriffe enthalten die Anschauungen nicht in sich, sondern unter sich. Sie entstehen auf dem Wege einer diskursiven Erörterung, indem der Verstand gegebene Vorstellungen verdeutlicht, von einer zur anderen fortgeht, ihre Merkmale auseinandersetzt und die gemeinsamen von den verschiedenen absondert. Daher müssen solche diskursive Begriffe Merkmale enthalten, welche logisch zu unterscheiden sind.

Vergleichen wir jetzt mit diesen den Begriffen charakteristischen Eigenschaften, Raum und Zeit. Sollen diese Vorstellungen Gattungsbegriffe sein, so muß sich der Raum zu den verschiedenen Räumen, die Zeit zu den verschiedenen Zeiten verhalten, wie der Gattungsbegriff Mensch zu den verschiedenen Menschenarten und Individuen: dann muß der Raum das gemeinsame Merkmal aller verschiedenen Räume sein, also eine Teilvorstellung derselben bilden; dasselbe gilt von der Zeit. Aber die Sache steht umgekehrt. Der Raum ist nicht in den Räumen, so viele ihrer sind, enthalten, sondern diese in ihm; dasselbe gilt von der Zeit: also sind Raum und Zeit nicht Teilvorstellungen, was alle Begriffe sind, welche Gattungen oder gemeinsame Merkmale vorstellen.

Der Gattungsbegriff Mensch enthält die verschiedenen Menschenarten und Individuen nicht in sich, sondern unter sich. Mit Raum und Zeit verhält es sich umgekehrt: sie begreifen die Räume und Zeiten, so viele deren sind, nicht unter sich, sondern in sich; daher sind sie keine Begriffe. Es gibt nicht verschiedene Arten der Räume oder Zeiten, sondern nur einen Raum, in dem alle Räume sind, und nur eine Zeit, welche alle Zeiten in sich faßt: daher sind Raum und Zeit Einzelvorstellungen, sie sind nicht diskursiver, sondern intuitiver Art, also nicht Begriffe, sondern Anschauungen. Fassen wir zusammen, daß sie sowohl ursprüngliche als auch intuitive Vorstellungen sind, so lautet das Ergebnis: Raum und Zeit sind ursprüngliche oder reine Anschauungen (intuitus puri).[1]

3. Die Unterschiede in Raum und Zeit. Das principium indiscernibilium.

Daß die Unterschiede im Raum nicht begrifflicher, sondern anschaulicher Art sind, hatte der Philosoph schon in seiner letzten vorkritischen Schrift dargetan. Diese Einsicht ging in die neue Lehre über und mußte auch von den Zeitunterschieden gelten; dieselben Beispiele, die er dort in Ansehung des Raumes gebraucht hatte, wurden in der Inauguralschrift und in den Prolegomena wiederholt.[2] Wäre der Raum ein diskursiver Begriff, so müßte er von den verschiedenen Räumen abstrahiert sein, wie der Gattungsbegriff Mensch von den verschiedenen Menschen: er müßte alle die Merkmale in sich fassen, welche den verschiedenen Räumen gemeinsam und von denen abgesondert sind, worin sich jene unterscheiden: es müßte also Raumunterschiede geben, welche nicht im Begriffe des Raumes enthalten sind. Solche Unterschiede gibt es nicht. Es gibt zur Unterscheidung räumlicher Verhältnisse kein Merkmal, welches nicht räumlich wäre, nicht bloß räumlich. Dasselbe gilt von der Zeit.

Wären Raum und Zeit Begriffe, so müßten ihre Unterschiede sich begreifen und logisch verdeutlichen lassen. Der Unterschied zwischen hier und dort, oben und unten, rechts und links, früher und später usf. ist nicht zu definieren. Diese Bestimmungen zu unterscheiden, hilft kein Verstand der Verständigen, die subjektive Anschauung tut alles. Man unterscheide die rechte Hand von der linken, das Objekt von seinem Spiegelbilde: alle Merkmale, welche sich durch den Verstand fassen, durch Begriffe bestimmen, durch Worte ausdrücken lassen, sind dieselben, der einzige Unterschied betrifft die Lage und Richtung der Teile. Die rechte Seite des Objekts ist die linke des Spiegelbildes, die Fingerreihe der linken Hand ist dieselbe als die der rechten, nur die Richtung ihrer Reihen-

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 2—3. § 15. B—C. (A. A. Bd. 2. S. 399 u. S. 402—403.) = Kritik d. r. V. Elementarl. T. I. § 2. Nr. 3. § 4. Nr. 4. (O. A. S. 37—38 u. S. 46—47; A. A. Bd. 3. S. 51—52 u. S. 58.)

[2] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15. C. (A. A. Bd. 2. S. 402—403.) = Prolegomena. T. I. § 13. (A. A. Bd. 4. S. 285—286.)

folge ist die entgegengesetzte; es ist unmöglich, den linken Handschuh auf die rechte Hand zu ziehen: alle diese Unterschiede sind nicht definierbar, sie können nicht dem Verstande, sondern nur der Anschauung einleuchten.

Ich folge in meiner Darlegung genau dem Sinn, den Worten und dem Gange der Kantischen Beweisführung. Die Inauguralschrift erklärt: „Die Idee der Zeit ist singular, nicht generell, denn jede besondere Zeit, welche es auch sei, kann nur als Teil der einen unermeßlichen Zeit gedacht werden". „Der Begriff des Raumes ist eine Einzelvorstellung (repraesentatio singularis), welche alles in sich begreift, nicht aber unter sich enthält, wie ein abstrakter Begriff, der gemeinsame Merkmale vorstellt." Ganz ebenso wird in den Parallelstellen der Vernunftkritik der Charakter der Begriffe bestimmt: nämlich als Teilvorstellungen, welche in den Anschauungen enthalten sind und diese nicht in sich, sondern unter sich befassen. „Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht, denn alle Teile des Raumes sind ins Unendliche zugleich." Sind aber alle Begriffe Teilvorstellungen, so leuchtet ein, daß die ganze Vorstellung kein Begriff sein kann. Nun verhalten sich die Räume und Zeiten, so viele ihrer sind, zu Raum und Zeit, wie die Teile zum Ganzen. Wo dies der Fall ist: „da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein (denn diese enthalten nur Teilvorstellungen), sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zugrunde liegen".[1]

4. Raum und Zeit als unendliche Größen.

Wenn alle möglichen Räume Teile des Raumes sind, so ist der Raum selbst kein Teil, sondern das Ganze, so ist der ganze Raum,

---

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. 1. Teil. § 2. Nr. 4. § 4. Nr. 5. Diese ausdrücklichen Erklärungen des Philosophen hätte Trendelenburg beachten und mir an dieser Stelle nicht einwenden sollen, daß es nach Kant Gattungsbegriffe gebe, die nicht Teilvorstellungen sind. (Hist. Beitr. III. S. 252—256.) Vgl. meine Gegenschrift: Anti-Trendelenburg. (2. Aufl.) S. 6—17. S. die nachfolgenden „Kritischen Zusätze".

weil er kein Teil eines größeren Ganzen sein kann, unermeßlich. Dasselbe gilt von der Zeit. Raum und Zeit sind daher unendliche Größen, die nur durch Begrenzung oder Einschränkung näher bestimmt werden können. Alle Raum- und Zeitunterschiede sind nur möglich durch Limitation des unbegrenzten Raumes und der unbegrenzten Zeit, die Limitation selbst aber ist nur möglich, wenn das Zulimitierende gegeben ist: daher ist der unbegrenzte Raum und die unbegrenzte Zeit die notwendige Voraussetzung aller Unterschiede in Raum und Zeit.

Diese Unterschiede sind entweder Teile oder Grenzen (termini). Da nun kein Größenteil einfach sein kann, weil er sonst aufhören würde, Größe zu sein, so sind Raum und Zeit ins Unendliche teilbar, und die sogenannten einfachen Raum- und Zeitteile, wie Punkt und Moment, sind nicht Teile, sondern bloß Grenzen. Es ist demnach klar, daß Raum und Zeit zugleich den Charakter reiner Anschauungen und unendlicher Größen haben. Und da es in dem ganzen Umfange unserer Vorstellungen keine andere gibt, welche diesen Charakter teilt, so sind Raum und Zeit die beiden einzigen Grundanschauungen der menschlichen Vernunft.[1]

Wenn alles Unterscheiden mit dem Denken zusammenfiele und bloße Verstandestätigkeit wäre, so gäbe es viele Dinge, die nicht zu unterscheiden wären, wie die rechte und linke Hand, und es stände dann schlimm um das sogenannte «principium indiscernibilium». Schon in der «nova dilucidatio» zeigte Kant, daß Leibniz dieses „Denkgesetz" falsch bewiesen habe, weil er von den räumlichen Unterschieden der Dinge absah; zwölf Jahre später zeigte er, daß Leibniz seinen Satz gar nicht habe beweisen können, weil er den anschaulichen Charakter der räumlichen Unterschiede nicht einsah.[2]

Das «principium indiscernibilium» ist kein Denkgesetz, weil das Denken dieses Gesetz nicht erfüllen kann; es gibt verschiedene Objekte, bei denen, begrifflich genommen, alles einerlei ist. Was unser Denken nicht zu unterscheiden vermag, unterscheidet die Anschauung in Raum und Zeit. Ohne diese Bedingungen würde in

---

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 4. § 15. Corollarium = Kritik d. r. V. Elementarl. 1. Teil. § 2. Nr. 4. § 4. Nr. 5. (A. A. Bd. II. S. 53 u. 58.)

[2] S. oben Buch I. Kap. XII. S. 204—205. Kap. XVII. S. 320—327.

unserer Vorstellungswelt vieles sein, das nicht zu unterscheiden wäre; in Raum und Zeit ist alles unterschieden, jedes von jedem. Wenn zwei Dinge in derselben Zeit existieren, so sind sie durch den Raum getrennt: sie sind zugleich da, aber in verschiedenen Orten; wenn zwei Dinge denselben Raum einnehmen, so sind sie durch die Zeit geschieden: sie sind in demselben Orte, aber nicht zugleich, sondern nacheinander. Erkennen heißt unterscheiden. Daß alles unterschieden werden könne, jedes von jedem, ist eine notwendige Bedingung unserer Erkenntnis. Dies hatte Leibniz richtig eingesehen, aber er stand in dem Irrtum, daß jene Bedingung durch das Denken erfüllt werde. Erst Kant begründet das «principium indiscernibilium» durch seine neue Lehre von Raum und Zeit. Diese sind die Prinzipien, wodurch allein die Objekte bis in ihre Vereinzelung unterschieden werden können: darum nennt sie Schopenhauer, indem er den scholastischen Ausdruck braucht, „das wahre und einzige principium individuationis".

5. Die Zeit als Bedingung der Denkgesetze und das Prinzip der Kontinuität.

Auch die Denkgesetze des Widerspruchs und der Kausalität sind in ihrer Geltung von den Gesetzen der Anschauung abhängig, insbesondere von der Bestimmung der Zeit. Der Satz des Widerspruchs oder der Unmöglichkeit besagt: daß ein und dasselbe Subjekt nicht zugleich A und Nicht-A sein kann. Ohne dieses „zugleich" ist der Satz ungültig und kein Gesetz synthetischer Urteile. In seiner Inauguralschrift erklärt Kant: „Die Zeit gibt zwar nicht die Denkgesetze, wohl aber bestimmt sie die hauptsächlichen Bedingungen, unter welchen (quibus faventibus) der Verstand seine Begriffe den Denkgesetzen gemäß vergleicht; wie ich denn, ob etwas unmöglich ist, nur nach dem Satze entscheiden kann: daß demselben Subjekt in derselben Zeit A und Nicht-A zukommen".[1]

Man wolle, was diesen Punkt betrifft, keinen Widerstreit finden zwischen der Inauguralschrift und der Vernunftkritik, die in ihrem Abschnitt „Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile" eine scheinbar entgegengesetzte Ansicht ausspricht: „Der Satz des Widerspruchs als ein bloß logischer Grundsatz muß seine Ansprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider". Wir wissen, was es mit den analytischen Urteilen für eine Bewandtnis hat: sie sind keine Erkenntnisurteile, sie gelten ohne Rücksicht auf die Erscheinungen und müssen daher von den Bedingungen der letzteren, also auch von der Zeitbestimmung unabhängig sein. Sobald aber das Denkgesetz Erkenntnisurteile begründen oder auf die Erscheinungen angewendet werden soll, tritt es notwendig unter die Bedingung der Zeit. Die Inauguralschrift redet von der Anwendung des Denkgesetzes, wogegen die Vernunftkritik an der angeführten Stelle dasselbe als „einen von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatz" behandelt. In einer anderen Bedeutung nimmt die Inauguralschrift den Satz des Widerspruchs, in einer anderen die Vernunftkritik: in der ersten braucht derselbe die Zeitbestimmung zu seiner Grundlage, in der zweiten nicht. Es hat unserem Philosophen nie einfallen können, in der Vernunftkritik zurückzunehmen, was er von der Geltung jenes Denkgesetzes in seiner Inauguralschrift behauptet hatte: dies hieße nichts weniger als die ganze transzendentale Ästhetik verleugnen. Will man uns einwenden, daß dann der Satz des Widerspruchs nach der Lehre Kants zwei Bedeutungen habe, also eine zweideutige Rolle spiele, so ist zu erwidern, daß es sich wirklich so verhält, daß diese Zweideutigkeit erst unter dem kritischen Gesichtspunkte entdeckt werden konnte, daß diese Entdeckung schon in der Inauguralschrift gemacht, in der Vernunftkritik ausgeführt wurde. Die Begriffe der „Einerleiheit und Verschiedenheit", der „Einstimmung und des Widerstreits" sind amphibolischer Art, ihre Geltung ist eine andere in Ansehung der sinnlichen, eine andere in Ansehung der bloß intellektuellen Erkenntnis; die Nichtbeachtung dieser „Amphibolie" hat Verwirrungen zur Folge gehabt, welche in der dogmatischen Metaphysik, insbesondere in der Leibnizischen Lehre ihre Früchte getragen.[1]

Leibniz hatte die Natur unserer Raum- und Zeitvorstellung nicht erkannt, er hielt die letztere für ein Abstraktum, welches aus

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15. Corollarium. (A. A. Bd. 2. S. 465—466.)

[1] Damit widerlegen sich die beiden Einwürfe Trendelenburgs: daß nach der Inauguralschrift die Zeit die Anwendung der Denkgesetze nicht bedingen, sondern nur „begünstigen" solle, und daß die Vernunftkritik „ausgelöscht und als unrichtig bezeichnet habe", was die Inauguralschrift behaupte. (Hist. Beitr. III. S. 250—261.)

der Wahrnehmung unserer inneren Zustände und deren Folge geschöpft sei. Diese Ansicht war in doppelter Hinsicht falsch: erstens war der Begriff durch einen fehlerhaften Zirkel gebildet, und zweitens war er zu eng. Die Aufeinanderfolge verschiedener Zustände ist Sukzession: also schöpfte Leibniz den Begriff der Zeit aus der Zeitfolge. Aber die Zeit ist nicht bloß Sukzession, sondern auch Simultaneität, nicht bloß ein Nacheinander, sondern auch ein Zugleich: von diesen beiden Zeitbestimmungen setzte Leibniz die eine voraus und vergaß gänzlich die andere; er betrachtete die Zeitfolge als ein Merkmal, enthalten in dem Begriff der Veränderung. Wäre dies der Fall, so könnte die Zeit nichts anderes sein als Zeitfolge, die Sukzession wäre dann die einzige Zeitbestimmung.[1]

Weil jede Veränderung eine Reihenfolge verschiedener Zustände in demselben Subjekte ausmacht, so ist sie Zeitfolge und nur in der Zeit möglich: die Zeit ist demnach die Bedingung, unter welcher allein Veränderung stattfinden kann. Dies ist zugleich der einleuchtende Grund, warum jede Veränderung *kontinuierlich* sein muß. Leibniz hatte das Gesetz der kontinuierlichen Veränderung aufgestellt, es war das wichtigste seiner Metaphysik, aber ihm fehlte mit dem richtigen Begriffe der Zeit der Schlüssel zu seinem Gesetze. Etwas verändert sich, heißt: es durchläuft eine Reihe verschiedener Zustände. Wenn diese so aufeinander folgen, daß von dem einen zum anderen kein Übergang stattfindet, keine Reihe von Zwischenzuständen durchlaufen wird, so ist die Veränderung in jedem Augenblicke unterbrochen, sie hört im Zustande A auf und fängt im Zustande B ganz von neuem an: sie ist also nicht kontinuierlich. Sie ist es, wenn sie in keinem Momente aufhört, sondern ununterbrochen fortdauert, und der Grund dieser Stetigkeit liegt einzig und allein in der Zeit. Der Zustand A ist in einem bestimmten Zeitpunkte, der Zustand B in einem anderen, zwischen beiden ist Zeit, d. h. eine unendliche Reihe von Zeitpunkten, denn der Zeitpunkt ist nicht Teil, sondern Grenze der Zeit. Also muß in der Veränderung zwischen den beiden Zuständen A und B eine unendliche Reihe von Zeitpunkten durchlaufen werden, während welcher Zeit das Subjekt der Veränderung nicht mehr A und noch nicht B ist; gar nichts kann es nicht sein, es muß daher verschiedene Zustände zwischen A und B durchlaufen, d. h. sich *fortwährend*

[1] De mundi sensibilis etc. § 14. Nr. 5. (A. A. Bd. II. S. 400.)

verändern. Aus diesem Begriff der kontinuierlichen Veränderung folgt eine wichtige geometrische Einsicht: daß nämlich eine gerade Linie, wenn sie kontinuierlich fortgehen soll, nie ihre Richtung verändern kann, daß die kontinuierliche Veränderung der Richtung nur möglich ist in der Kurve, nie in gebrochenen Linien oder in Winkeln, daß es also unmöglich ist, in einer kontinuierlichen Bewegung die Seiten eines Dreiecks zu durchlaufen. Kästner sah, daß diese Möglichkeit aus dem Begriffe der kontinuierlichen Veränderung folge, und forderte die Leibnizianer auf, diese Unmöglichkeit zu beweisen. Kant bewies sie aus dem Begriffe der Zeit. Die Linien ab und bc treffen sich in dem Scheitelpunkt b; eine andere Richtung ist von a nach b, eine andere von b nach c. In dem Punkte b hört die eine Richtung auf und fängt die andere an. Soll in diesen Linien vom Punkte a bis zum Punkte c ein kontinuierlicher Fortschritt möglich sein, so müssen im Punkte b die verschiedenen Bewegungen von a nach b und von b nach c *zugleich* stattfinden; dies aber ist unmöglich, vielmehr muß im Punkte b erst die Bewegung von a nach b aufhören, bevor die von b nach c beginnt; also verändert sich hier die Richtung in zwei verschiedenen Zeitpunkten, und da zwischen zwei Zeitpunkten notwendig Zeit ist, so wird der bewegliche Punkt in dieser Zwischenzeit weder nach b noch nach c sich bewegen, d. h. er wird im Punkte b ruhen oder die Bewegung unterbrechen, womit die Kontinuität der Veränderung, aber auch diese selbst aufgehoben ist. Daher sagt die Inauguralschrift: „Die Zeit ist eine stetige Größe und das Prinzip der gesetzmäßigen Kontinuität in den Veränderungen der Welt".[1]

Raum und Zeit begründen die durchgängige Geltung des Satzes der Verschiedenheit; die Zeit bedingt durch die Bestimmung der Simultaneität den Satz des Widerspruchs, durch die Bestimmung der Sukzession die der Veränderung, durch ihre Stetigkeit das Gesetz der Kontinuität in allen Veränderungen.

II. Raum und Zeit als die Bedingungen aller Erscheinung.

1. Raum und Zeit als bloße Anschauungen.

Daß Raum und Zeit ursprüngliche oder reine Anschauungen sind, ist bewiesen; aber es ist noch nicht einleuchtend, daß sie nichts weiter sind: nichts von unserer Vorstellung Unabhängiges,

[1] De mundi sensibilis etc. § 14. Nr. 4. (A. A. Bd. 2. S. 399.)

„nichts Objektives und Reales“, sondern durchaus „subjektiv und ideal“ oder, was dasselbe heißt, daß sie nicht gegebene Anschauungsobjekte, sondern bloße Formen unserer Anschauung sind.[1] Der Philosoph hat diesen Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegenteils geführt; er hat gezeigt, daß aus den gegenteiligen Annahmen eine Menge widersinniger Vorstellungen, unlösbarer Probleme, und insbesondere die Unerklärbarkeit der Mathematik folgen.

Setzen wir, Raum und Zeit seien (nicht bloße Anschauungen, sondern noch außerdem) etwas von unserer Vorstellung Unabhängiges, das in die Natur der Dinge selbst gehört: so müssen sie entweder als Substanzen oder als Beschaffenheiten oder als Verhältnisse gefaßt werden; sie müssen den Dingen entweder subsistieren oder inhärieren, sei es als Eigenschaften oder als Relationen. Nimmt man sie als subsistierend (Substanzen), so gelten Raum und Zeit als für sich bestehende Dinge: der Raum erscheint als das unermeßliche Behältnis (receptaculum) aller möglichen Dinge, gleichsam als die unendliche Weltschachtel, welche an und für sich leer ist, die Zeit als der beständige, unaufhörliche Fluß, welcher existiert auch ohne jedes existierende Ding, „eine der widersinnigsten Fiktionen (absurdissimum commentum)“, wie Kant sogleich diese Vorstellung charakterisiert. Nimmt man Raum und Zeit als inhärent, so gelten sie als die Eigenschaften oder Verhältnisse der wirklichen Dinge: der Raum erscheint als die Ordnung ihrer Koexistenz, die Zeit als die ihrer Sukzession. Als die hauptsächlichen Vertreter der ersten Ansicht bezeichnet Kant die englischen Philosophen, die Geometer und mathematischen Naturforscher, als die der zweiten die deutschen Philosophen und metaphysischen Naturlehrer, als deren Hauptrepräsentanten er Leibniz nennt.[2]

Wenn nach der Ansicht der alten Kosmologen, der Mathematiker und unseres Philosophen selbst in seiner letzten vorkritischen Schrift Raum und Zeit wirkliche, für sich bestehende Wesen sind, die an und für sich existieren, auch wenn sonst nichts existiert, die alle möglichen und wirklichen Dinge in sich aufnehmen sollen, so

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. § 15 D. = Kritik d. r. V. Elementarlehre. T. I. § 3. § 6. (O. A. S. 40 f. u. S. 49—53; A. A. Bd. 3. S. 54 f. u. S. 59—61.)

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. (A. A. Bd. 4. S. 400 bis 401.) § 15. D. (S. 403—404.) Kr. d. r. V. Elementarl. I. § 2. § 7.

folgt: daß ein solcher Raum und eine solche Zeit niemals Gegenstände möglicher Erfahrung sein können, was sie als gegebene Objekte sein müssen; daß unabhängig von einem solchen Raum und einer solchen Zeit überhaupt nichts sein noch gedacht werden kann, daß also nicht bloß die Erkennbarkeit, sondern auch das Dasein der intelligibeln und geistigen Welt zu verneinen ist. Diese Folgerung ist sehr bemerkenswert. Sind Raum und Zeit absolute Realitäten, so kann streng genommen selbst von dem Dasein intelligibler Objekte nicht mehr die Rede sein; sind dagegen Raum und Zeit bloße Anschauungen unserer Vernunft, so ist das Dasein der intelligibeln Objekte nicht bloß zu bejahen, sondern auch die Frage nach ihrer Erkennbarkeit zu erneuern. Darum mußte die Ansicht des Philosophen von der intelligibeln Welt in der Inauguralschrift eine ganz andere sein, als in den Träumen eines Geistersehers.

Aber die Vorstellung von der substantiellen Wesenheit des Raumes und der Zeit streitet nicht bloß mit der Möglichkeit der intelligibeln Welt, sondern auch mit den Prinzipien der Erfahrung. Die Vernunftkritik sagt von den Vertretern dieser Lehre: „Die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend oder nur inhärierend annehmen, müssen mit den Prinzipien der Erfahrung selbst uneinig sein. Denn entschließen sie sich zum ersteren, so müssen sie zwei ewige und unendliche, für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen.“[1]

Wenn dagegen nach der Ansicht deutscher Metaphysiker (Leibniz) Raum und Zeit Eigenschaften oder Verhältnisse sind, welche den wirklichen Dingen inhärieren, so folgt, daß sie ohne letztere nicht vorgestellt werden können und von diesen abstrahiert werden müssen. Nun können wir die vorhandenen Dinge nicht ohne Raum und Zeit vorstellen, wohl aber diese ohne jene; sonst wäre der leere Raum und die leere Zeit unvorstellbar, was sie nicht sind. Wir können von den Dingen abstrahieren, niemals von Raum und Zeit: also sind uns diese Vorstellungen nicht durch die Dinge gegeben, sonst müßten sie nicht mehr gegeben sein, sobald diese aufhören vorgestellt zu werden. Müssen Raum und Zeit von den Objekten ab=

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. I. § 7. (O. A. S. 56. A. A. Bd. III. S. 63.)

strahiert werden, so sind sie abstrakte und *empirische* Begriffe, so sind die Größen der Mathematik nicht konstruiert, sondern abstrahiert, so haben auch ihre Grundsätze nur empirische, nicht allgemeine und notwendige Geltung: dann ist die Tatsache der reinen Mathematik unerklärlich. Die Inauguralschrift sagt: „Wenn alle Eigenschaften des Raumes erst durch Erfahrung von den äußeren Verhältnissen der Dinge entlehnt werden, so haben die Grundsätze der Geometrie nur noch komparative Allgemeinheit, die auf dem Wege der Induktion gewonnen wird und nicht weiter reicht als unsere Beobachtung, dann steht zu hoffen, daß noch einmal ein Raum mit ganz anderen Eigenschaften wird entdeckt werden, vielleicht sogar ein solcher, der sich durch zwei gerade Linien einschließen läßt“.[1]

Die Begründung der Mathematik gilt unserem Philosophen in seiner Prüfung der verschiedenen Ansichten von Raum und Zeit als der Probierstein ihres Wertes, als das Kriterium ihrer Richtigkeit. Diejenige ist die wahre, mit welcher *allein* sich die apodiktische Geltung der mathematischen Grundsätze verträgt; wogegen unter den falschen Ansichten diejenige am schlimmsten irrt, mit welcher sich die apodiktische Geltung der Mathematik am wenigsten oder vielmehr gar nicht verträgt. Es ist noch besser, Raum und Zeit für jene „zwei ewige und unendliche Undinge“ gelten zu lassen, als für abstrakte Verhältnisvorstellungen, deren Geltung nur soweit reicht, als die gemachte Erfahrung. Die erste Ansicht ist eine Fiktion, welche zum «mundus fabulosus» gehört, die zweite ist ein «longe deterior error». In diesem Lichte sah der Philosoph in der Inauguralschrift und noch in der Vernunftkritik die Leibnizische Lehre; sie schien ihm von seiner eigenen am weitesten entfernt zu sein. Doch stand sie der letzteren in einer gewissen Rücksicht am nächsten, denn da nach Leibniz die Körper nicht Dinge an sich, sondern *Erscheinungen* (phaenomena bene fundata) sind, so durfte auch nach ihm der Raum für eine Form der Erscheinungen gelten. Von dieser Seite nahm Kant in seinen „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft (1786)“ die Leibnizische Ansicht vom Raum und erkannte in ihr die nächste Vorstufe der seinigen. Vierzig Jahre früher stand er mit dem eigenen Raumbegriff in völliger Abhängigkeit von Leibniz.

[1] De mundi sensibilis etc. Sect. III. § 15 D. (A. A. Bd. 2. S. 403—404.)

Die Begründung der Mathematik verhält sich zu der neuen Lehre von Raum und Zeit, welche die transzendentale Ästhetik ausführt, wie die Probe zu der Rechnung. Wenn es mathematische Grundsätze gibt, so müssen Raum und Zeit reine Vernunftanschauungen sein; wenn Raum und Zeit solche Anschauungen *nicht* sind, so ist die reine Mathematik zwar ein vorhandenes, aber unerklärtes und unerklärliches Faktum: sie bleibt nach der Lehre unseres Philosophen keineswegs bloß „unerklärt“, wie man mir eingewendet hat, sondern *unerklärlich*.[1] Die Vernunftkritik sagt: „Unsere Erklärung macht allein die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori *begreiflich*“. Sie sagt weiter: „Also erklärt unser Zeitbegriff die *Möglichkeit* so vieler synthetischer Erkenntnisse a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt“. In den Prolegomena heißt es: „Also liegen doch wirklich der Mathematik reine Anschauungen a priori zugrunde, welche ihre synthetischen und apodiktisch geltenden Sätze möglich machen, und daher erklärt unsere transzendentale Deduktion der Begriffe von Raum und Zeit zugleich die *Möglichkeit einer reinen Mathematik, die ohne eine solche Deduktion keineswegs eingesehen werden könnte*“. Kant behauptet demnach wörtlich, daß Raum und Zeit als Anschauungen a priori die Mathematik „möglich machen“, daß deren Möglichkeit sonst unerklärlich und unbegreiflich bliebe, man müsse sie einräumen, da die Tatsache existiere, doch könne man sie keineswegs einsehen; seine Lehre von Raum und Zeit sei „*allein*“ imstande, diese Tatsache zu erklären oder die Möglichkeit der Mathematik zu begründen.[2]

2. Raum und Zeit als die Grundformen der Sinnlichkeit.

Unsere Sinnlichkeit ist rezeptiv, d. h. sie ist für gegebene Eindrücke empfänglich und wird ihrer eigenen Natur und Beschaffenheit gemäß von denselben affiziert; sie verwandelt die gegebenen Eindrücke in sinnliche: diese sinnlichen Eindrücke sind die *Empfindungen*. Die Sinnlichkeit oder unser Vermögen der Rezeptivität ist demnach eine Grundbedingung *aller* Empfindungen und

[1] A. Trendelenburg, Hist. Beitr. S. 244.

[2] Kritik d. r. V. Elementarl. 1. Teil. § 3. § 5. (O. A. S. 40ff.; S. 48 bis 49. A. A. Bd. III. S. 54ff. S. 59.) Prolegomena. 1. Teil. § 12. (A. A. Bd. IV. S. 284—285.)

Eindrücke; sie ist als solche nicht selbst eine Empfindung oder ein gegebener Eindruck, also nicht der mannigfaltige Stoff, sondern die *Grundform* aller Empfindung und Wahrnehmung. Die reine Form der Sinnlichkeit ist unsere Anschauung nach Abzug ihres empirischen *Inhaltes* oder ihres durch die Eindrücke gegebenen Stoffes. Diese reinen Anschauungen sind Raum und Zeit: daher sind Raum und Zeit die Grundformen unserer Sinnlichkeit, die formalen Bedingungen aller Empfindung und Wahrnehmung. Und da die letztere nach jener Unterscheidung, die Locke seiner Erkenntnislehre zugrunde gelegt hatte, sich in äußere und innere Wahrnehmung verzweigt, so gilt der Raum als die formale Bedingung der äußeren, die Zeit als die der inneren: daher nennt Kant jene „die Form des äußeren Sinnes“, diese „die Form des inneren“. Er hätte besser getan, in dieser Unterscheidung dem Vorgange des englischen Philosophen *nicht zu* folgen, da er eine ganz andere Ansicht vom Raum hatte. Was wir wahrnehmen und empfinden, ist in uns, es wird als etwas außer uns vorgestellt, indem wir die Eindrücke räumlich unterscheiden und ordnen: dadurch entsteht erst ein äußeres Wahrnehmungsobjekt, dadurch wird erst die Wahrnehmung selbst eine äußere. Der äußere Sinn ist nichts anderes als die räumlich vorstellende Wahrnehmung. Wenn nun der Raum „die Form des äußeren Sinnes“ sein soll, so gerät unsere Definition in jenen fehlerhaften Zirkel, den der Philosoph in den Erklärungen des Raumes, welche er vorfand, bemerkt und getadelt hatte.

Alle Veränderungen sind in der Zeit, auch die räumlichen: daher ist die Zeit die Form sowohl des äußeren als auch des inneren Sinnes. Und da alle Erscheinungen ohne Ausnahmen Vorstellungen, also *innere* Vorgänge sind, so muß die Zeit als die Form des inneren Sinnes sämtliche sinnliche Vorstellungen beherrschen: darum nennt sie der Philosoph „die ursprüngliche Form der gesamten Sinnlichkeit“, „die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt“.[1]

Raum und Zeit sind die Bedingungen aller unserer Vorstellungen, darum nicht selbst Vorstellungsobjekte; wir können die Raumgröße nur mit Hilfe der Zeit und die Zeitgröße nur mit

[1] Kr. d. r. V. Elementarl. I. § 6. C. (O. A. S. 50. A. A. S. 60.) De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 7. § 15. E. (A. A. Bd. 2. S. 402 u. 404—405.)

Hilfe des Raumes vorstellen. Die Raumgröße wird erkannt, indem sie mit dem Maßstabe, der als Größeneinheit dient, verglichen und gemessen, d. h. indem gezählt wird, wie viele solcher Einheiten sie enthält: also wird die Raumgröße erkennbar durch die Zahl, welche selbst Zeitgröße ist. „Und der Raum wird gleichsam als *Typus* auf den Begriff der Zeit angewendet, indem wir uns die Zeitgröße als *Linie* und ihre Grenzen (Momente) als *Punkte* vorstellen.“[1] Diesem Typus gemäß nennt man die Größe der Zeit auch den Zeitraum.

3. Die Entstehung der Erscheinungen.

Raum und Zeit sind die Bedingungen und Grundformen unserer Sinnlichkeit, also auch die aller sinnlichen Eindrücke oder Empfindungen: folglich müssen alle unsere Empfindungen in Raum und Zeit sein; und da die letzteren die Formen der anschauenden Vernunft sind, so müssen alle Empfindungen angeschaut werden. Angeschaute Empfindungen sind *Erscheinungen*. Der Stoff (Materie) aller Erscheinungen sind unsere Empfindungen, die so mannigfaltig sind, als die Art und Weise, wie unsere Sinnlichkeit affiziert werden kann; die Form der Erscheinungen ist unsere Anschauung oder Raum und Zeit. Diese selbst sind nicht Eindrücke, sondern bloß deren Form und Ordnung. Wir empfangen die Eindrücke und machen aus ihnen Erscheinungen, indem wir sie anschauen oder, was dasselbe heißt, in Raum und Zeit ordnen. Die mannigfaltigen Eindrücke sind uns gegeben, ihre Form und Ordnung dagegen wird durch uns gegeben, durch unsere anschauende Vernunft.

Dasselbe Vermögen (Sinnlichkeit), welches die Eindrücke empfängt und in Empfindungen verwandelt, enthält zugleich die formgebenden Bedingungen, wodurch die Eindrücke in Raum und Zeit geordnet und aus den Empfindungen Erscheinungen gemacht werden. Die räumliche Ordnung besteht in dem Außer- oder Nebeneinander, die zeitliche in dem Zugleich und Nacheinander. Wenn unsere Sinneseindrücke räumlich unterschieden und geordnet werden, so erscheinen sie als etwas außer uns Befindliches, als Beschaffen-

[1] Ibid. Sectio III. § 15. Coroll. (A. A. Bd. 2. S. 406.) Vgl. Kritik d. r. V. Elementarl. T. I. § 6 b. (O. A. S. 50. A. A. Bd. 3. S. 60.)

heiten, welche Dingen außer uns zukommen: so entsteht die äußere Erscheinung oder der Gegenstand im eigentlichen Sinne des Wortes. Denn ein Gegenstand kann nur durch Gegenüberstellung zustande kommen, d. h. durch eine Handlung, die ein räumliches Verhältnis ausmacht, dessen eine Seite das Objekt, die andere unsere Sinnlichkeit ist. Wenn unsere Eindrücke, die äußeren sowohl als die inneren, zeitlich unterschieden und geordnet werden, so erscheinen sie als Beschaffenheiten, welche teils den äußeren Gegenständen, teils uns selbst entweder zugleich oder nacheinander zukommen. Wir nennen den Komplex der Beschaffenheiten, die ein Wesen hat, es sei nun unser Gegenstand oder unser Gemüt, den Zustand desselben. Nun können verschiedene Zustände einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander zukommen; wir nennen die Reihe seiner verschiedenen Zustände Veränderung: daher ist die Zeit die Bedingung aller Veränderungen, nicht umgekehrt. Wenn entgegengesetzte Bestimmungen, wie A und Nicht-A, in demselben Subjekte nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein können, so leuchtet ein, wie die Zeit allein die Bedingung sowohl der Zustände als des Wechsels der Zustände ausmacht.[1]

Demnach sind Gegenstände nur durch die räumliche Anschauung möglich, Zustände und Veränderungen nur durch die zeitliche; Gegenstände im genauen Sinne des Wortes sind äußere Erscheinungen, Zustände und Veränderungen sowohl äußere als innere. Da nun alle Erscheinungen Vorstellungszustände sind, also in uns stattfinden, so sind Raum und Zeit, jener die Bedingung aller äußeren, diese die Bedingung nicht bloß der inneren, sondern aller Erscheinungen überhaupt. Ausdrücklich erklärt Kant in der Inauguralschrift, daß der Raum im eigentlichen Sinn die Anschauung des Gegenstandes, die Zeit den Zustand, vorzüglich den Vorstellungszustand betrifft.[2] Wenn wir von einem äußeren Gegenstande, z. B. von der Vorstellung des Körpers alles absondern, was auf Rechnung des Verstandes kommt, wie die Begriffe der Substanz, Kraft, Teilbarkeit usf., und alles, was auf Rechnung der Empfindung kommt, wie die Beschaffenheiten der Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usf.,

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. (A. A. Bd. 2. S. 409.)
[2] Ibid. Sectio III. § 15. Coroll. Vgl. Kritik d. r. V. Elementarl. T. 1. § 6c. (A. A. Bd. 3. S. 66—67.)

so bleibt nichts übrig als Ausdehnung und Gestalt, d. h. Formen, welche zur reinen Anschauung gehören.[1]

Raum und Zeit sind die formgebenden Anschauungen, die aus unseren Eindrücken oder Empfindungen Erscheinungen machen: sie sind formgebend oder ordnend, also nicht fertige und gleichsam tote Anschauungen, sondern tätige, nicht Schemata oder Rahmen, wie man die Kantische Lehre von Raum und Zeit häufig mißverstanden hat, sondern Handlungen. Ausdrücklich erklärt der Philosoph von der Zeit, was ebensogut vom Raume gilt: daß sie eine Handlung des seine sinnlichen Eindrücke ordnenden Geistes sei (actus animi sua sensa coordinantis)[2]. Diese Handlungen geschehen nach den uns bekannten Gesetzen der räumlichen und zeitlichen Relation.

Hieraus löst sich die Frage: ob Raum und Zeit angeborene oder erworbene Vorstellungen sind? Sie sind nicht erworbene, wenn man darunter solche Vorstellungen versteht, die wir aus der sinnlichen Wahrnehmung der Objekte abstrahiert haben; es ist schon nachgewiesen, daß und warum sie auf solchem Wege nicht entstehen können. Sie sind nicht angeboren, denn sie sind Handlungen, die als solche nicht fertig und ausgemacht auf die Welt kommen, daher nicht angeboren werden. Es ist die Art einer „faulen Philosophie (philosophiae pigrorum)", sich bei der Untersuchung gewisser Vorstellungen jede tiefere Begründung dadurch zu ersparen, daß sie diese für unmöglich und jene für angeboren erklärt. Raum und Zeit sind Handlungen, die wir vollziehen, bevor die Vorstellung derselben in unser Bewußtsein eintritt. Nennen wir diese bewußte Vorstellung Begriff, so entstehen die Begriffe des Raumes und der Zeit dadurch, daß wir jener ursprünglichen und notwendigen Handlungen inne oder uns derselben bewußt werden: in diesem Sinne sind Raum und Zeit nicht angeborene, sondern erworbene Begriffe, die nicht aus der Wahrnehmung der Objekte, sondern aus den Handlungen unserer eigenen Vernunft abstrahiert werden. In diesen Handlungen selbst ist nichts angeboren als ihre Notwendigkeit, d. h. das Gesetz der Relation, welches sie erfüllen. An die Stelle der sogenannten angeborenen

[1] Ebendas. T. I. § 1. (O. A. S. 35. A. A. Bd. 3. S. 50.)
[2] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 5. (A. A. Bd. 2. S. 401.)

Vorstellungen von Raum und Zeit treten nach der tiefsinnigen Lehre unseres Philosophen notwendige, in der Natur unserer Vernunft begründete Handlungen, aus deren Wahrnehmung erst die Begriffe von Raum und Zeit hervorgehen: also sind jene Handlungen selbst nicht angeboren, wohl aber unbewußt. Der Philosoph schließt in seiner Inauguralschrift die Lehre von Raum und Zeit mit folgender Erklärung: „Diese beiden Begriffe sind ohne Zweifel erworben, sie sind nicht etwa aus der sinnlichen Wahrnehmung der Objekte, sondern aus der eigenen Handlung unserer Vernunft, die nach beständigen Gesetzen ihre sinnlichen Eindrücke ordnet, als eine unwandelbare und darum anschaulich erkennbare Grundform (typus) abstrahiert. Die sinnlichen Eindrücke erregen diese Handlung unseres Geistes, aber sie flößen ihm nicht die Anschauung ein, und es ist hier nichts anderes angeboren als das Vernunftgesetz, dem gemäß der Geist auf eine gewisse Art und Weise seine sinnlichen und gegenwärtigen Eindrücke verknüpft."[1]

III. Die Idealität des Raumes und der Zeit.

1. Transzendentale Idealität und empirische Realität.

Jetzt läßt sich die Summe der transzendentalen Ästhetik ziehen und ihr Ergebnis genau bestimmen. Raum und Zeit sind reine und bloße Vernunftanschauungen, welche alle sinnlichen oder gegebenen Eindrücke ordnen und dadurch zu Erscheinungen machen. Nennen wir alle Objekte, welche unabhängig von unserer Anschauung sind, Dinge an sich, so leuchtet ein, daß Raum und Zeit weder selbst solche Dinge sind, noch auf dieselben irgendwie anwendbar. Sie haben in dieser Rücksicht keinerlei Geltung und Erkenntniswert, sondern sind völlig imaginär. Wenn die Dinge an sich für das wahrhaft Wirkliche gelten und in diesem Sinne „objektiv und real" heißen, so sind Raum und Zeit das völlige Gegenteil davon: sie sind lediglich „subjektiv und ideal".

Indessen sind Raum und Zeit nicht bloß imaginär. Sie sind die Bedingungen aller Erscheinungen oder aller sinnlichen Dinge, sie gelten daher ausnahmslos in dem Gebiete der Sinnenwelt, sie müssen von allen Erscheinungen gelten aus dem einfachen Grunde: weil sie dieselben machen. Die Erscheinungen aber

[1] De mundi sensibilis etc. Sect. III. § 15. Coroll. (A. A. Bd. 2. S. 406.)

oder die sinnlichen Objekte sind die alleinigen Gegenstände unserer Erfahrung; daher gelten Raum und Zeit ohne Ausnahme für alle Erfahrungsobjekte: sie haben in diesem Sinn objektive und reale Geltung oder, wie Kant sagt, „empirische Realität".

In Rücksicht auf die Objekte, unabhängig von der Anschauung, haben sie gar keinen Erkenntniswert; in Rücksicht auf alle Objekte, die von der Anschauung abhängen, weil sie durch dieselbe entstehen, haben sie vollständigen Erkenntniswert. Als Dinge an sich genommen oder auf solche bezogen, sind sie nicht bloß ungültige, sondern widersinnige Vorstellungen, wogegen sie auf dem Gebiet der Erscheinungen oder Erfahrungsobjekte nicht bloß ausnahmslose, sondern fundamentale Geltung behaupten. Sie sind zugleich die leersten Fiktionen und die wahrsten Begriffe: sie sind das erste in Ansehung der intelligibeln Welt, das zweite in Ansehung der sinnlichen. Obgleich sie, sagt der Philosoph, in der Beziehung auf Dinge an sich «entia imaginaria» sind, so sind sie in der Beziehung auf die Welt der Erscheinungen «conceptus verissimi».[1]

Man darf hier den Ausdruck der Einräumung in den der Begründung verwandeln. Weil Raum und Zeit diese «conceptus verissimi» sind, darum sind sie jene «entia imaginaria». Aus demselben einleuchtenden Grunde folgen beide Bestimmungen. Weil Raum und Zeit nichts anderes sind als reine Vernunftanschauungen, die Grundformen unserer Sinnlichkeit, darum müssen sie die Grundbedingungen aller Erscheinungen und Erfahrungsobjekte sein, eben darum können sie unabhängig von der Anschauung (d. h. unabhängig von dem, was sie sind) keinerlei Geltung haben und sind deshalb als Dinge an sich oder in Anwendung auf dieselben imaginär.

Sie heißen ideal, weil sie bloß die Formen unserer Anschauung, nicht das Wesen oder die Bestimmungen der Dinge selbst ausmachen; sie heißen real, weil sie als die notwendigen Formen unserer Anschauung die Grundbedingungen aller Erscheinungen und Erfahrungsobjekte sind. Diese Realität ist nicht „absolut", sondern „empirisch", weil sie nur in der Erfahrung gilt; jene Idealität ist „transzendental", weil sie aus einer Untersuchung

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 14. Nr. 6. § 15. E. (A. A. Bd. 2. S. 400, S. 404.)

einleuchtet, welche sich auf unser sinnliches Erkenntnisvermögen bezieht, oder weil sie unter dem transszendentalen Gesichtspunkt entdeckt wird.

So vereinigen Raum und Zeit mit dem Charakter der „transszendentalen Idealität" den der „empirischen Realität"; beide Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache: der erste charakterisiert Raum und Zeit von seiten ihres Ursprungs, der zweite von seiten ihrer Geltung. Weil sie bloße Anschauungen sind, darum können sie unmöglich in Ansehung der Dinge an sich und müssen notwendig in der Welt der Erscheinungen gelten, aber auch nur in dieser. Kurzgesagt: weil Raum und Zeit transszendentale Idealität haben, darum können sie keine absolute, wohl aber müssen sie empirische Realität haben. Dieser Satz enthält die Summe der transszendentalen Ästhetik, den ganzen Inbegriff der neuen Lehre von Raum und Zeit. Diese Lehre ist ausgemacht, sobald man richtig begriffen hat, was die transszendentale Idealität von Raum und Zeit bedeutet. Daraus ergibt sich die Verneinung ihrer absoluten und die Bejahung oder Begründung ihrer empirischen Realität.

2. Der transszendentale oder kritische Idealismus.

Auf diese Einsicht, die den kopernikanischen Standpunkt in die Erkenntnislehre einführt, gründet Kant seine Philosophie und bezeichnet sie deshalb als „transszendentalen Idealismus", um ihren Charakter von den verschiedenen Arten des dogmatischen Idealismus zu unterscheiden, jede Verwechslung seiner Lehre mit den letzteren und damit jede Mißdeutung der ersteren zu verhüten. Es gibt in der Ansicht von Raum und Zeit zwei falsche Arten des Idealismus, welche daher rühren, daß man entweder die wahre Idealität von Raum und Zeit oder deren wahre Realität nicht einsieht. Man verkennt ihre Idealität, wenn man sie nicht für bloße Vorstellungen (Anschauungen), sondern für Dinge oder Eigenschaften (Verhältnisse) der Dinge selbst hält und, wie im Traume, Vorstellungen in Sachen verwandelt: dies tut „der träumende Idealismus".

Man verkennt ihre Realität, wenn man sie nicht für die Bedingungen aller Erscheinungen, für die Ordnung und gesetzmäßige Verknüpfung der Eindrücke, sondern selbst für bloße Vorstellungen oder Eindrücke (Ideen) ansieht und damit die Grundlagen und Gesetze unserer sinnlichen Erkenntnis auflöst: dies tut „der mystische oder schwärmende Idealismus". Als Vertreter jener Ansicht von Raum und Zeit, die Kant in seinen Prolegomena den träumenden Idealismus nennt, galt in der Inauguralschrift Leibniz; als den Vertreter des schwärmenden bezeichnet er Berkeley, nachdem kurz vorher Garve in seiner Rezension der Vernunftkritik die Lehre unseres Philosophen für Berkeleyschen Idealismus erklärt hatte. Um nun die eigene Lehre von dem dogmatischen Idealismus deutlicher zu unterscheiden, soll dieselbe lieber „kritischer Idealismus" als „transszendentaler" genannt werden."[1]

Mit der falschen Ansicht von Raum und Zeit hängt die falsche Auffassung der Erscheinungen genau zusammen. Wenn man Raum und Zeit, diese Grundbedingungen bloß der Erscheinungen, den Dingen an sich zuschreibt, so muß man von diesen behaupten, was nur von jenen gilt, man muß dann die Erscheinungen für Dinge an sich halten, für die verworrene Vorstellung derselben, und die Sinnlichkeit für unklares Denken. Dies war der Grundirrtum des dogmatischen Rationalismus, insbesondere der Leibnizischen Metaphysik. Wenn man Raum und Zeit, diese Grundbedingungen aller Erscheinungen, selbst für bloße Erscheinungen oder Vorstellungen erklärt und das Dasein der Dinge an sich verneint, so haben die Objekte nicht mehr den Charakter einer notwendigen Begründung und Ordnung, sie verlieren gleichsam den Boden unter den Füßen und verwandeln sich in bloßen Schein. Zu einer solchen falschen Weltansicht führt der Irrtum des Berkeleyschen Idealismus.

In beiden Fällen liegt der Grund des Irrtums darin, daß man zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, zwischen den Bedingungen und den Objekten der Erkenntnis, zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht richtig unterscheidet. Dieser Verwirrung setzt der Philosoph seine Lehre entgegen, nach welcher die Erscheinungen weder Dinge an sich noch bloßer Schein sind. „Wir haben sagen wollen: daß alle unsere Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht an sich

[1] Prolegomena. T. I. § 13. Anmkg. III. (A. A. Bd. 4. S. 290—294.) S. oben Buch I. 4. Kap. S. 84—88.

selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen; und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte in Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt." „Wenn ich sage: in Raum und Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objekte als auch die Selbstanschauung des Gemütes beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, das ist wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären."[1] — Berkeley hielt den Raum für einen Sinneseindruck, wie Farbe, Geschmack usf. Aber diese Empfindungen gehören zur besonderen Beschaffenheit unserer Sinne, nicht zur objektiven Bestimmung der Erscheinungen selbst; sie sind weit entfernt, deren Bedingung zu sein. Die subjektive Bedingung aller äußeren Erscheinungen ist der Raum, er ist darin einzig und mit keiner anderen Vorstellung vergleichbar. Niemand kann eine Farbe oder einen Geschmack a priori vorstellen, wohl aber können und müssen alle Arten und Bestimmungen des Raumes a priori vorgestellt werden. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände sind.[2]

Um Kants Lehre von den Erscheinungen vollständig würdigen zu können, müssen wir genau wissen, nicht bloß was er unter Raum und Zeit, sondern auch was er unter den Dingen an sich versteht. Über den ersten Punkt sind wir belehrt. Bevor wir die zweite Frage erreichen, haben wir noch eine Reihe schwieriger Untersuchungen kennen zu lernen.

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. T. I. § 8. Allgem. Anmkg. I u. III. (O. A. S. 59 u. 69. A. A. Bd. 3. S. 65 u. 71.)

[2] Kritik d. r. V. (1781.) Elementarl. I. Erster Abschnitt (O. A. S. 28 bis 29. A. A. Bd. 4. S. 35).

Kritische Zusätze.

Über einige wichtige Punkte der Kantischen Lehre, insbesondere über die Lehre von Raum und Zeit habe ich vor Jahren mit A. Trendelenburg einen notgedrungenen Schriftstreit geführt, der nach einer Reihe gelegentlicher und beiläufiger, streitiger Erörterungen in Büchern mit einem Schriftchen begann, welches Trendelenburg unter dem Titel „Kuno Fischer und sein Kant" wider mich gerichtet hatte. Meine Gegenschrift hieß „Anti-Trendelenburg". (Jena. 2. Aufl. 1870.) Aus Gefühlen persönlicher und dankbarer Hochschätzung würde ich diesen Streit sehr gern vermieden haben. Da ich mir aber den Vorwurf zugezogen, auf gewisse Einwendungen geschwiegen zu haben, so sah ich mich genötigt, offen zu reden. Ich habe Entstehung, Fortgang und Ende des Streites von ganzem Herzen beklagt und mich nur damit getröstet, daß ich denselben nicht im mindesten verschuldet und unter seinen Folgen, ich meine die schlimme und einflußreiche Feindschaft einiger Freunde des Gegners, soviel als möglich gelitten habe. Was die sachlichen Punkte betrifft, so denke ich heute genau wie damals und finde an deren Ausführung kein Jota zu ändern.

Nun hat es unserem Kommentator gefallen, jene längst verjährte Kontroverse einen „berühmten Streit" zu nennen und über diesen „Trendelenburg-Fischerschen Streit" einen langen und breiten Exkurs zu schreiben, weit voluminöser als meine ganze damalige Gegenschrift. (II. S. 290—326.) Daß dieser Exkurs sowohl gegen Kant als gegen mich gerichtet ist und die Fahne des damaligen Gegners schwingt, versteht sich bei dem Standpunkte und Geschäft des Kommentators von selbst.

1. Der Hauptpunkt jener damaligen streitigen Erörterungen betraf die Lehre von der Apriorität des Raumes und der Zeit, woraus Kant bewiesen habe, daß Raum und Zeit subjektiv und bloß subjektiv seien. Daß beide ungeachtet ihrer Apriorität oder vielmehr kraft derselben auch objektiv sein können, habe Kant unbewiesen gelassen. Daß Raum und Zeit beides zugleich sein können, sowohl subjektiv als auch objektiv: an diese Möglichkeit habe Kant so gut wie gar nicht gedacht! Eben darin bestehe „die Lücke seines Beweises von der exklusiven Subjektivität des Raumes und der Zeit" und die Einseitigkeit seiner ganzen Philosophie. Er hat bewiesen, daß Raum und Zeit kraft ihrer Apriorität Formen der Vernunft sind; aber daß sie kraft ihrer Apriorität auch Formen der Dinge sein können und sind, hat Kant nicht widerlegt. Daß sie beides zugleich sein können und sind: an diese dritte Möglichkeit habe Kant gar nicht gedacht: daher der einseitige Subjektivismus seiner Lehre. So lagen die Behauptungen Trendelenburgs.

Ich habe es gegenwärtig nicht mehr mit Trendelenburg, sondern lediglich mit dem Verfasser des Kommentars zu tun, der jene von Trendelenburg entdeckte Lücke in der Beweisführung Kants für unwidersprechlich bewiesen hält: „Für Kant ist es selbstverständlich, daß das Apriorische zugleich rein subjektiv sei". „Wenn also auch jene «dritte Möglichkeit» nach Tr. Formulierung fällt, so bleibt doch die Lücke." „Was Tr. über die Schlußgerechtigkeit dieser Argumentationen als solcher sagt, ist großenteils zutreffend. Kant schloß, sagt er, in dieser Weise:

«Raum und Zeit sind a priori, weil notwendig und allgemein: und wenn a priori, so sind sie subjektiv, also nur subjektiv».“ (II. S. 290.)

2. Was Kant a priori nennt, sind gewisse Erkenntnisse (Urteile) und Erkenntnisformen (Anschauungen und Begriffe), welche als solche subjektiv sind und gar nichts anderes sein können: daher aus der apriorischen Beschaffenheit oder Geltung die subjektive nicht erst abgeleitet oder gefolgert wird, sondern die Sache sich vielmehr umgekehrt verhält. Da Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit die Kennzeichen sind, aus denen die Apriorität einer Erkenntnis unmittelbar erhellt, so redet Kant auch von einer Notwendigkeit und Allgemeinheit a priori. „Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden.“ „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori und gehören auch unzertrennlich zueinander.“ (Kritik d. r. V. Einleitung I. II.)

Was aller Erfahrung vorausgeht und schlechterdings unabhängig von derselben stattfindet, ist die erkennende Vernunft oder das Subjekt als solches. Dieses ist a priori. Die Apriorität ist eine Beschaffenheit, welche der erkennenden Vernunft oder dem Subjekt als solchem anhaftet. Es ist nicht einzusehen, wie unabhängig von dem erkennenden Subjekt die Apriorität einen substantiellen Bestand haben soll, aus dem gefolgert werden könne, daß sie sowohl subjektiv als auch objektiv sei.

3. Kant hat die objektive Gültigkeit oder empirische Realität des Raumes und der Zeit so bewiesen, daß hieraus die Unmöglichkeit oder Absurdität des Gegenteils nicht bloß unmittelbar erhellte, sondern auch ausführlich dargelegt wurde. Er hat den verständigen Lesern seiner Vernunftkritik diese Absurdität zu wiederholten Malen dargetan und eingeschärft, weshalb die Fabel von der unwiderlegten Gültigkeit des Raumes und der Zeit in Ansehung der Dinge an sich nur aus einem völligen Miß- und Unverständnis der Kantischen Lehre hervorgehen kann.

4. Hier sind schon aus der transzendentalen Ästhetik einige solcher Widerlegungsbeweise, wodurch die objektive Gültigkeit des Raumes und der Zeit ad absurdum geführt wird. „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst besteht oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjektiven Bedingungen die Anschauung derselben abstrahiert: in dem ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhängende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden.“ (Transz. Ästh. § 6.) „Die Zeit ist darum nicht etwas an sich selbst, auch keine den Dingen objektiv anhängende Bestimmung.“ (§ 7, Anmkg.) „Setzet demnach, Raum und Zeit seien an sich selbst objektiv und Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich selbst, so zeigt sich erstlich: daß von beiden a priori apodiktische und synthetische Sätze in großer Zahl vornehmlich vom Raum vorkommen, welchen wir vorzüglich hier zum Beispiel untersuchen wollen. Da die Sätze der Geometrie synthetisch a priori und mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden, so frage ich: woher nehmt ihr dergleichen Sätze und worauf stützt sich unser Verstand, um zu dergleichen schlechthin notwendigen und allgemein gültigen Wahrheiten zu gelangen?“ „Es ist also ungezweifelt gewiß und nicht bloß möglich oder auch wahrscheinlich, daß Raum und Zeit als die notwendigen Bedingungen aller (äußeren und inneren) Erfahrung bloß subjektive Bedingungen aller unserer Anschauungen sind, in Verhältnis auf welche daher alle Gegenstände bloße Erscheinungen und nicht für sich in dieser Art gegebene Dinge sind, von denen sich auch um deswillen, was die Form derselben betrifft, vieles a priori sagen läßt, niemals aber das mindeste von dem Dinge an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mag.“ (§ 8. I. O. A. S. 64 u. 66. A. A. Bd. 3. S. 68 u. 69.) „Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl als inneren Anschauungsart macht.“ (§ 8. IV. O. A. S. 72/73. A. A. Bd. 3. S. 72.) „Wenn man jenen Formen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde.“ (§ 8. III.)

5. Alle diese angeführten Stellen bezeugen, daß Kant jede andere Realität oder Objektivität des Raumes und der Zeit als die empirische keineswegs unbeachtet gelassen, vielmehr scharf ins Auge gefaßt, als widersinnig erkannt und demgemäß widerlegt hat.

Was soll ich nun dazu sagen, daß alle diese soeben angeführten Sätze von unserem Kommentator als Zeugen wider mich aufgestellt werden zur Erhärtung eines neuen erschrecklichen Vorwurfs. Zwar soll ich diesmal nicht die Grabesruhe Kants gestört, aber mich einer „Fälschung“ schuldig gemacht haben, nicht aus böser Absicht, sondern aus Unglück und Unverstand. Ich komme zur „Fälschung“, wie Kant zur „Lücke“!

Der Kommentator sagt: „Angesichts solcher Stellen war es doch geradezu eine, wenn auch subjektiv nicht beabsichtigte, so doch objektive Fälschung des Tatbestandes, nicht bloß dem Sinn, sondern auch sogar dem Wortlaute nach, wenn gesagt werden konnte: «objektive Geltung» könne im Sinne Kants keinen anderen Sinn als den empirischen haben! Dieser mißlungene Fischersche Rettungsversuch ist nichts desto weniger oft wiederholt worden.“ (II. S. 292.)

6. Der Tatbestand ist folgender: Kant hat beweisen und wollte beweisen, daß jeder andere, als der empirische, Sinn der Objektivität oder Realität des Raumes und der Zeit Widersinn ist. Meint etwa der Kommentator: Widersinn ist auch Sinn? So entgegne ich: „aber Unsinn!“

7. Es gibt noch eine Reihe anderer Kantischer Beweise gegen die Objektivität des Raumes und der Zeit in dem von unserem Kommentator geforderten und vermißten Sinn, hauptsächlich drei: 1. Setze die Objektivität des Raumes und der Zeit in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich, und sämtliche kosmologische Antinomien sind unlösbar, 2. setze die Objektivität des Raumes in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich, und der in der endlosen Teilbarkeit der Materie enthaltene Widerspruch ist unlösbar, 3. setze die Objektivität der Zeit in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich, und die Freiheit, mit welcher die Moral wie die Religion steht und fällt, ist unmöglich.

Ich habe in der Schrift gegen Trendelenburg auch diese Beweise angeführt. Der Kommentator kennt diese meine Hinweisungen. Was hat er entgegnet? Nichts und weniger als nichts.

8. Wie verhält es sich nun in dem Beweise Kants von der transzendentalen Idealität des Raumes und der Zeit mit jener famosen und fabulosen „Lücke", die so viel unnützes und törichtes Reden veranlaßt hat? Der vermißte Beweis ist geführt, es ist nicht bloß einer, sondern eine ganze Schlachtordnung. Die vermeintliche Lücke existiert nicht.

Wer zu viel beweist, beweist nichts. Wäre eine solche Lücke vorhanden, so wäre das nicht bloß eine Lücke, sondern ein Loch, in welches die ganze kritische Philosophie hineinfällt und verschwindet. Dann hätte Kant den Beweis, auf dem sein ganzes System ruht, nicht allein nur unvollständig oder hälftig, sondern gar nicht geführt, vielmehr gänzlich verfehlt. Wäre eine solche „Lücke" vorhanden, so würde es nicht neunzig Jahre gedauert haben, bis jemand kam, der sie entdeckt haben wollte, und ein Jahrhundert, bis ein Kommentator erschien, welcher die leere Entdeckung nachsprach.

9. Eine solche Lücke in einem solchen Beweise wäre geradezu ein Loch in dem Text und Zusammenhange der Ideen. Nun glaube ich eher an ein solches Loch im Kopf eines der Kommentatoren Kants, wer es auch sei, als in dem Kopfe Kants. Ebenso halte ich es mit den „Verwechselungen, Verwirrungen, Verworrenheiten und Widersprüchen". Ich glaube eher an solche Irrungen in den Köpfen seiner Kommentatoren, als in dem Kopfe Kants. In Vergleichung mit dem Kopfe Kants sagte Hamann von dem seinigen: „Ton gegen Eisen!" Und unsere heutigen Kommentatoren Kants und „Kantphilologen" sind doch wahrlich keine Hamanns!

10. Man möge die Beweise Kants gegen die objektive Geltung von Raum und Zeit in Ansehung der Dinge selbst oder der Dinge an sich bestreiten und, wenn man kann, widerlegen, aber man darf nicht sagen, daß diese Beweise fehlen. Dies heißt „die Lücke" behaupten. Eben diese Behauptung ist grundfalsch und einer der gröbsten Proben von dem Mangel an Verständnis der gesamten Kantischen Philosophie, welche ohne die Ausrüstung jener Beweise, die man ihr abspricht, gar nicht gedacht werden kann: weder als Erkenntnislehre, noch als Sittenlehre, noch als Religionslehre.

11. Was verlangt man eigentlich von Kant? Er soll bewiesen haben, daß Raum und Zeit reine Anschauungsformen sind; er hätte aber auch beweisen sollen, daß sie das völlige Gegenteil sind: jener das ungeheure Rezeptakulum, gleichsam die ungeheure Weltschachtel, in der wir alle stecken und eingepackt sind, wie die bleiernen Soldaten, diese der ungeheure Fluß, welche „zwei Undinge" Kant schon in seiner Inauguralschrift als die widersinnigste aller Fiktionen (commentum absurdissimum) bezeichnet hatte: er soll die transzendentale Idealität von Raum und Zeit, aber auch deren transzendentale Realität zur allgemeinen Zufriedenheit beweisen. Unsere Neukantianer verlangen von der Kantischen Philosophie, was jener brave Frankfurter Bürger im März 1848 von der neuen Staatsordnung haben wollte: Preßfreiheit und Zensur!

Fünftes Kapitel.

Transzendentale Analytik. Die Lehre von den Begriffen des reinen Verstandes und von ihrer Deduktion.

I. Die Möglichkeit der Erfahrungserkenntnis.

1. Erklärung der Aufgabe.

Aus dem Stoff der gegebenen Eindrücke (Empfindungen) entstehen nach den Gesetzen unserer anschauenden Vernunft die Erscheinungen, die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Gegenstände und Zustände, welche nun auch geordnet, verknüpft, erkannt sein wollen. Die Erkenntnis der Erscheinungen oder sinnlichen Objekte heißt Erfahrung. Gibt es Erfahrung und wie ist sie möglich? So lautet die zweite Hauptfrage der Vernunftkritik.

Das Gebiet der Erscheinungen teilt sich in innere und äußere: jene sind die Zustände und Veränderungen unseres Gemütes, diese die Zustände und Veränderungen der Körper; in der Erkenntnis der ersten besteht die innere Erfahrung, in der Erkenntnis der anderen die äußere: die Wissenschaft der inneren Erfahrung ist Psychologie, die der äußeren Physik. Im weiteren Sinne nennen wir den Inbegriff aller Dinge in Raum und Zeit, aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung Natur und lassen demgemäß Sinnenwelt und Natur, Erfahrungserkenntnis und Naturwissenschaft als Wechselbegriffe gelten. Jetzt lautet die obige Frage: Gibt es Naturwissenschaft und wie ist sie möglich? Wir wissen, in welchem Sinne die Vernunftkritik die Erkenntnisfrage stellt: sie fragt nach der metaphysischen Erkenntnis, welche allgemeine und notwendige Geltung in Anspruch nimmt, daher a priori oder durch reine Vernunft begründet sein will. Sie fragt jetzt: Gibt es reine Naturwissenschaft und wie ist sie möglich? Da nun die Tatsache einer solchen Erkenntnis schon festgestellt ist, so haben wir es nur noch mit dem zweiten Teil der Frage zu tun: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Nachdem wir eingesehen haben, unter welchen Bedingungen unsere Vernunft aus ihren Empfindungen Erscheinungen macht, soll jetzt untersucht werden, ob es Bedingungen gibt, kraft deren

unsere Vernunft aus ihren Erscheinungen *Erfahrung* zu machen imstande ist? Ohne Erfahrung gibt es nichts Erfahrbares, keine Gegenstände möglicher Erfahrung, so wenig als es ohne Sinnlichkeit sinnliche Objekte, ohne Sehen etwas Sichtbares gibt. Die Bedingungen der Erfahrung sind daher zugleich die Bedingungen aller Gegenstände möglicher Erfahrung. Wir nennen den Inbegriff dieser Gegenstände Natur und nehmen das Wort „Natur" genau in diesem Sinn, worin es dasselbe bedeutet als *Sinnenwelt*. Wir reden von der Natur nicht als einem Dinge an sich, sondern als einem vorgestellten und erkennbaren Objekt; auch kann unter dem kritischen Standpunkt in gar keinem anderen Sinne von ihr die Rede sein. In diesem Sinne wird uns vollkommen verständlich, wie die Frage nach den Bedingungen der Erfahrung zusammenfallen muß mit der Frage nach den Bedingungen der Natur. Wenn die Vernunftkritik fragt: „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?" so fragt sie auch: „*Wie ist Natur selbst möglich?*" Sie stellt und begründet diese Frage genau so, wie schon die Inauguralschrift erklärt hatte: „Die Gesetze der Sinnlichkeit werden die Gesetze der Natur sein, sofern dieselbe unseren Sinnen einzuleuchten vermag". Niemand zweifelt, daß die Gesetze der Sinnlichkeit auch die Gesetze der Sinnenwelt sein müssen. Natur ist Sinnenwelt, sie ist unsere gemeinsame Sinnenwelt. Ohne Vernunftanschauung gibt es keine Sinnenwelt. Daher muß die Vernunftkritik fragen: Wie ist Natur selbst möglich?[1]

2. Das Erfahrungsurteil.

Die erste Frage heißt: *Was ist Erfahrung?* Um zu erkennen, welcher Art das Erfahrungsurteil ist, kehren wir zu der elementaren Frage zurück, worin das Urteil überhaupt besteht und welche Bedingungen der Vernunft dazu notwendig sind? Jedes Urteil ist eine Begriffsbestimmung, es bestimmt ein Subjekt durch sein Prädikat, es stellt jenes vor durch dieses: daher sind alle Urteile *mittelbare* Vorstellungen und unterscheiden sich darin von den Anschauungen, welche unmittelbare Vorstellungen sind. Objekt der Anschauung ist das einzelne Ding, Objekt des Urteils der Begriff,

[1] De mundi sensibilis etc. Sectio III. § 15 E. (A. A. Bd. 2. S. 404.): Leges sensualitatis erunt leges naturae, quatenus in sensus cadere potest. — Prolegomena. T. II. § 14—16. § 36. (A. A. Bd. 4. S. 294—296. S. 318.)

wodurch einzelne Dinge oder deren Arten vorgestellt werden. Die Anschauung ist Vorstellung der Sache, das Urteil Vorstellung der Vorstellung; dort wird eine Erscheinung vorgestellt, hier wird eine Vorstellung gedacht; daher sind Urteile nur durch Begriffe und ein Vermögen, welches Begriffe bildet, möglich; dieses Vermögen ist der *Verstand* im Unterschiede von der Sinnlichkeit. Begriffe beziehen sich auf die einzelnen Dinge mittelbar, Anschauungen unmittelbar, jene sind diskursiv, diese intuitiv. Durch Begriffe erkennen heißt *denken*.[1]

Der Verstand ist das denkende Vermögen im Unterschiede von der Sinnlichkeit, welche das anschauende ist; diese kann nur Anschauungen, jener nur Begriffe erzeugen; daher müssen beide in jedem Erkenntnisurteil, welches Erscheinungen verknüpft, zusammenwirken: Anschauungen ohne Begriffe sind *blind*, Begriffe ohne Anschauungen *leer*.

Im Urteilen besteht die Funktion des Verstandes, in der Untersuchung der reinen Verstandesfunktionen die Logik. Die allgemeine Logik lehrt nur die Formen der Urteile und Schlüsse und kümmert sich nicht um ihren Inhalt und Erkenntniswert; dagegen forscht die kritische Untersuchung des menschlichen Verstandes nach den Bedingungen der Erkenntnisurteile: sie ist daher „*transzendentale Logik*" im Unterschiede von der formalen. Als solche hat sie die Aufgabe, die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge durch den Verstand entweder zu begründen oder zu widerlegen; sie beweist die Möglichkeit einer Erkenntnis der Erscheinungen und die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich: die Begründung der Erfahrung ist das Thema der „*transzendentalen Analytik*", die Widerlegung der Metaphysik des übersinnlichen das der „*transzendentalen Dialektik*".[2]

Es handelt sich in der Analytik um die Möglichkeit der *Erfahrungsurteile*. Jedes Erfahrungsurteil verknüpft wahrgenommene Tatsachen; es ist daher ein verknüpfendes oder *synthetisches* Urteil. Die Wahrnehmungen sind gegeben, nicht deren Verknüpfung, diese wird durch uns vollzogen und hinzugefügt: sie ist daher *subjektiv*. Wenn es nun bloß ein individueller Wahr-

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. T. II. Abt. I. (O. A. S. 92—94; A. A. Bd. 3. S. 85—86.) Proleg. T. II. § 22.

[2] Ebendas. Einleit. I—IV. (O. A. S. 74—88; A. A. Bd. 3. S. 74—82.)

nehmungszustand ist, welcher das Band zweier Erscheinungen ausmacht, so ist ihr Zusammenhang nur zufällig und partikular, nicht notwendig und allgemein: er gilt nur in diesem Fall für dieses Subjekt, keineswegs in allen Fällen für alle. Wird z. B. geurteilt: „das Zimmer ist warm, der Zucker ist süß, der Wermut widrig" usf., so hängt die Verknüpfung solcher Wahrnehmungen lediglich von der Beschaffenheit und dem Empfindungszustande des Individuums ab, das von denselben Eindrücken jetzt so, jetzt anders affiziert wird. Eine Erfahrung dieser Art ist kein Erkenntnis-, sondern ein „Wahrnehmungsurteil", die in ihm enthaltene Verknüpfung ist bloß subjektiv. Wenn dagegen der Zusammenhang der Erscheinungen unabhängig von dem jeweiligen Empfindungszustande des Individuums besteht, so ist die Verknüpfung nicht bloß subjektiv, sondern gilt als solche: dann stimmt das Urteil mit dem Gegenstande überein und ist also objektiv, ein solches Urteil bleibt sich gleich und ist in allen Fällen dasselbe. Objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit, sagt Kant, sind für jedermann Wechselbegriffe.[1]

Das Erfahrungsurteil ist ein objektives Wahrnehmungsurteil. Darin besteht der Charakter aller empirischen Erkenntnis. Nun wird gefragt, welches die Bedingungen sind, die ein Wahrnehmungsurteil objektiv machen und darin den Charakter wirklicher Erfahrung ausprägen?

Brauchen wir, um die Antwort zu finden, das Kantische Beispiel. Wir nehmen wahr, daß der Stein, so oft ihn die Sonne beleuchtet, erwärmt wird, daß dem ersten Eindruck jedesmal der zweite folgt. Beide Erscheinungen sind zunächst bloß in unserer Wahrnehmung verknüpft: diese Art der Verknüpfung ist nur subjektiv. Soll sie objektiv gelten, so müssen jene beiden Erscheinungen so verbunden sein, daß sie als solche zusammenhängen, unabhängig von meiner zufälligen Wahrnehmung: dann folgt die Erwärmung des Steines nicht bloß auf die Beleuchtung durch die Sonne, sondern aus derselben, d. h. die Beleuchtung gilt dann als die Bedingung oder Ursache der Erwärmung. Dieser Begriff der Ursache muß dem Wahrnehmungsurteil hinzugefügt werden, um ein Erfahrungsurteil daraus zu machen. „Erfahrung

[1] Prolegomena. T. II. § 18—19. (A. A. Bd. 4. S. 297—299.)

wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache zur Wahrnehmung) erzeugt."[1]

Der Begriff der Ursache, für sich genommen, stellt kein sinnliches Objekt vor, er ist kein Begriff, den ich auf einen anschaulichen Gegenstand zurückführen kann, also keiner, den ich aus der Anschauung oder Wahrnehmung abstrahiert habe, wie die gewöhnlichen Gattungsbegriffe: er ist kein vorstellender, sondern ein verknüpfender Begriff, er ist aus keiner Wahrnehmung geschöpft, daher keine empirische, sondern eine reine oder ursprüngliche Vorstellung. Eine reine Anschauung kann er nicht sein, sonst müßte er sich konstruieren lassen, aber er läßt sich nicht sinnlich vorstellen, sondern nur denken: er ist mithin ein reiner Verstandesbegriff, welcher im Unterschiede von allen abgeleiteten oder empirischen Begriffen „Kategorie (Stammbegriff)", im Unterschiede von allen vorstellenden Begriffen (den sogenannten Gattungsbegriffen) ein verknüpfender oder synthetischer Begriff heißen möge. Erfahrungsurteile sind demnach nur möglich unter der Bedingung reiner Begriffe, welche selbst nur möglich sind durch den reinen Verstand.[2]

Jetzt ist die Grundfrage der transzendentalen Analytik so genau gefaßt und vorbereitet, daß sich die ganze Lösung der Aufgabe übersehen und die Untersuchung in ihren Hauptpunkten vorausbestimmen läßt. Das Erste ist, daß die reinen Begriffe entdeckt und festgestellt werden. Wenn sie vollständig vorliegen, so entsteht eine zweite Frage, welche den schwierigsten Teil der kritischen Untersuchung ausmacht. Die reinen Begriffe sind ihrem Ursprunge nach völlig subjektiv, das Erfahrungsurteil ist objektiv: wie ist es möglich, daß diese rein subjektiven Begriffe die Bedingungen objektiver Erkenntnis ausmachen? Mit welchem Rechte dürfen sie eine solche Geltung in Anspruch nehmen?

Ist dieses Recht bewiesen oder deduziert, so steht eine neue Schwierigkeit vor uns. Wenn wir durch diese Begriffe die Erscheinungen verknüpfen und beurteilen dürfen, so müssen wir imstande sein, dieselben unter reine Begriffe zu subsumieren. Nun sind jene durchaus sinnlich, diese durchaus intellektuell; die einen können nur angeschaut, die andern nur gedacht werden: jene Unterordnung ist unausführbar, wenn nicht auf irgend einem Wege

[1] Prolegomena. § 22. Anmkg. (A. A. Bd. 4. S. 305.)
[2] Ebendas. T. I. § 19—20. (A. A. Bd. 4. S. 298—302.)

die reinen Begriffe anschaulich gemacht oder versinnlicht werden können. Wie können sie versinnlicht werden?

Ist auch diese Frage gelöst, so ist ausgemacht, daß die reinen Begriffe die Bedingungen der Erfahrung, also auch aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung, d. h. aller Erscheinungen sind. Was allen Erscheinungen zugrunde liegt, nennen wir deren Prinzip; die Prinzipien der Erkenntnis sind Grundsätze: also müssen jene Begriffe als die Grundsätze aller möglichen Erfahrung oder der reinen Naturwissenschaft dargetan werden.

So entwickelt sich die transzendentale Analytik, indem sie die reinen Verstandesbegriffe entdeckt, deduziert, ihre Bilder oder Schemata bestimmt, zuletzt aus den reinen Begriffen die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft darstellt. Die Lehre von den Kategorien bildet den Ausgangspunkt, die Lehre von den Grundsätzen den Zielpunkt. Die ganze Untersuchung läßt sich in die Frage zusammenfassen: Wie können reine Begriffe Grundsätze der Erfahrung werden? Die Antwort heißt: wenn sie sowohl eine objektive als auch eine sinnliche Anwendung erlauben, wenn sie imstande sind, Erscheinungen sowohl zu verknüpfen als vorzustellen. Es ist damit der Weg bezeichnet, auf welchem die Untersuchung von den Kategorien zu den Grundsätzen fortschreitet. Kant hat sie deshalb unterschieden in die „Analytik der Begriffe“ und in die „Analytik der Grundsätze“.

3. Die reinen Verstandesbegriffe.

Es ist nicht schwer, die Kategorien zu entdecken, wenn man sich deutlich gemacht hat, was sie sind im Unterschiede von allen empirischen Begriffen: sie sind urteilende Begriffe, während jene vorstellende sind; ihre Funktion ist nicht, Objekte vorzustellen, sondern Vorstellungen zu verknüpfen. Objekte sind in der Anschauung gegeben, niemals deren Verknüpfung; die vorstellenden Begriffe können aus der Anschauung geschöpft werden, niemals die verknüpfenden oder urteilenden Begriffe. Nun besteht in der Verknüpfung der Vorstellungen die Form des Urteils, welche vom Urteile übrig bleibt, wenn man die Materie desselben, nämlich die zur Verknüpfung gegebenen Vorstellungen oder die empirischen Bestandteile abzieht. Was übrig bleibt, ist das reine Urteil, die reine Urteilsform oder, da alles Urteilen im Denken besteht, die reine Denkform. Urteilende Begriffe sind daher soviel als reine Urteils- oder Denkformen. Man kann sie auch reine Verstandesformen nennen, sofern das Urteilen oder Denken die eigentümliche Verstandesfunktion bildet. Die allgemeine Logik bietet in ihrer Lehre von den Urteilen einen sicheren „Leitfaden“ zur Entdeckung der reinen Begriffe.

So viele Urteilsformen, so viele Kategorien. Sind die Urteilsformen vollständig gegeben, so erhalten wir damit auch sämtliche Kategorien. Die Urteilsform oder das von allen empirischen Vorstellungen gereinigte Urteil ist nichts anderes, als die Verknüpfung zweier Vorstellungen, deren eine (Subjekt) durch die andere (Prädikat) vorgestellt wird. Reflektieren wir auf das Subjekt ohne Rücksicht auf seinen empirischen Inhalt, so bleibt nur der Umfang desselben oder die Größe im logischen Sinne übrig: die Quantität des Urteils. Reflektieren wir ebenso auf das Prädikat, so wird dadurch ein Merkmal oder eine Beschaffenheit des Subjekts vorgestellt: die Qualität des Urteils. Reflektieren wir auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, so ergibt sich als logische Form die Relation des Urteils. Endlich die Art und Weise, wie Subjekt und Prädikat für unsere Erkenntnis verknüpft sind, gibt die Modalität des Urteils. Die reinen Urteilsformen sind daher Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Jede dieser Urteilsformen hat ihre verschiedenen Arten. Der Begriff des Subjekts ist seinem Umfange nach entweder ein allgemeiner oder besonderer oder einzelner Begriff: daher die Quantität der Urteile sich in allgemeine, besondere und einzelne unterscheidet. In Rücksicht auf die bloße Form ist das allgemeine und einzelne Urteil nicht unterschieden, denn in beiden Fällen wird das Subjekt seinem ganzen Umfange nach dem Prädikat untergeordnet; wohl aber unterscheiden sich beide in Rücksicht auf ihren Erkenntniswert: daher die allgemeine Logik beide identifizieren kann, die transzendentale dagegen unterscheiden muß. Der Begriff des Prädikats als Merkmal oder Beschaffenheit des Subjekts kann diesem zu- oder abgesprochen werden: wir erhalten die Form der Bejahung oder Verneinung. Die bejahende Form will noch genauer unterschieden werden: der Begriff des Prädikats, rein logisch genommen, läßt sich bejahen oder verneinen; es kann dem Subjekte das Prädikat (B) oder das verneinte Prädikat (Nicht-B) zugesprochen werden: diese

die reinen Begriffe anschaulich gemacht oder versinnlicht werden können. Wie können sie versinnlicht werden?

Ist auch diese Frage gelöst, so ist ausgemacht, daß die reinen Begriffe die Bedingungen der Erfahrung, also auch aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung, d. h. aller Erscheinungen sind. Was allen Erscheinungen zugrunde liegt, nennen wir deren Prinzip; die Prinzipien der Erkenntnis sind Grundsätze: also müssen jene Begriffe als die Grundsätze aller möglichen Erfahrung oder der reinen Naturwissenschaft dargetan werden.

So entwickelt sich die transzendentale Analytik, indem sie die reinen Verstandesbegriffe entdeckt, deduziert, ihre Bilder oder Schemata bestimmt, zuletzt aus den reinen Begriffen die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft darstellt. Die Lehre von den Kategorien bildet den Ausgangspunkt, die Lehre von den Grundsätzen den Zielpunkt. Die ganze Untersuchung läßt sich in die Frage zusammenfassen: Wie können reine Begriffe Grundsätze der Erfahrung werden? Die Antwort heißt: wenn sie sowohl eine objektive als auch eine sinnliche Anwendung erlauben, wenn sie imstande sind, Erscheinungen sowohl zu verknüpfen als vorzustellen. Es ist damit der Weg bezeichnet, auf welchem die Untersuchung von den Kategorien zu den Grundsätzen fortschreitet. Kant hat sie deshalb unterschieden in die „Analytik der Begriffe" und in die „Analytik der Grundsätze".

3. Die reinen Verstandesbegriffe.

Es ist nicht schwer, die Kategorien zu entdecken, wenn man sich deutlich gemacht hat, was sie sind im Unterschiede von allen empirischen Begriffen: sie sind urteilende Begriffe, während jene vorstellende sind; ihre Funktion ist nicht, Objekte vorzustellen, sondern Vorstellungen zu verknüpfen. Objekte sind in der Anschauung gegeben, niemals deren Verknüpfung; die vorstellenden Begriffe können aus der Anschauung geschöpft werden, niemals die verknüpfenden oder urteilenden Begriffe. Nun besteht in der Verknüpfung der Vorstellungen die Form des Urteils, welche vom Urteile übrig bleibt, wenn man die Materie desselben, nämlich die zur Verknüpfung gegebenen Vorstellungen oder die empirischen Bestandteile abzieht. Was übrig bleibt, ist das reine Urteil, die reine Urteilsform oder, da alles Urteilen im Denken besteht, die reine Denkform. Urteilende Begriffe sind daher soviel als reine Urteils- oder Denkformen. Man kann sie auch reine Verstandesformen nennen, sofern das Urteilen oder Denken die eigentümliche Verstandesfunktion bildet. Die allgemeine Logik bietet in ihrer Lehre von den Urteilen einen sicheren „Leitfaden" zur Entdeckung der reinen Begriffe.

So viele Urteilsformen, so viele Kategorien. Sind die Urteilsformen vollständig gegeben, so erhalten wir damit auch sämtliche Kategorien. Die Urteilsform oder das von allen empirischen Vorstellungen gereinigte Urteil ist nichts anderes, als die Verknüpfung zweier Vorstellungen, deren eine (Subjekt) durch die andere (Prädikat) vorgestellt wird. Reflektieren wir auf das Subjekt ohne Rücksicht auf seinen empirischen Inhalt, so bleibt nur der Umfang desselben oder die Größe im logischen Sinne übrig: die Quantität des Urteils. Reflektieren wir ebenso auf das Prädikat, so wird dadurch ein Merkmal oder eine Beschaffenheit des Subjekts vorgestellt: die Qualität des Urteils. Reflektieren wir auf das Verhältnis zwischen Subjekt und Prädikat, so ergibt sich als logische Form die Relation des Urteils. Endlich die Art und Weise, wie Subjekt und Prädikat für unsere Erkenntnis verknüpft sind, gibt die Modalität des Urteils. Die reinen Urteilsformen sind daher Quantität, Qualität, Relation und Modalität.

Jede dieser Urteilsformen hat ihre verschiedenen Arten. Der Begriff des Subjekts ist seinem Umfange nach entweder ein allgemeiner oder besonderer oder einzelner Begriff: daher die Quantität der Urteile sich in allgemeine, besondere und einzelne unterscheidet. In Rücksicht auf die bloße Form ist das allgemeine und einzelne Urteil nicht unterschieden, denn in beiden Fällen wird das Subjekt seinem ganzen Umfange nach dem Prädikat untergeordnet; wohl aber unterscheiden sich beide in Rücksicht auf ihren Erkenntniswert: daher die allgemeine Logik beide identifizieren kann, die transzendentale dagegen unterscheiden muß. Der Begriff des Prädikats als Merkmal oder Beschaffenheit des Subjekts kann diesem zu- oder abgesprochen werden: wir erhalten die Form der Bejahung oder Verneinung. Die bejahende Form will noch genauer unterschieden werden: der Begriff des Prädikats, rein logisch genommen, läßt sich bejahen oder verneinen; es kann dem Subjekte das Prädikat (B) oder das verneinte Prädikat (Nicht-B) zugesprochen werden: diese

letzte Art der Bejahung ist eine Einschränkung in Ansehung des Inhalts der Erkenntnis; dem Subjekte werden alle möglichen Prädikate zugeschrieben, mit Ausnahme dieses einen. Die allgemeine Logik darf diese sogenannten unendlichen Urteile den bejahenden beizählen, die transzendentalen muß beide unterscheiden. Die Qualität der Urteile teilt sich demnach in bejahende, verneinende, unendliche.

Die Relation zwischen Subjekt und Prädikat hat drei Arten: sie ist das Verhältnis 1. des Dinges (Substanz) zur Eigenschaft (Akzidenz), 2. des Grundes zur Folge, 3. des bestimmten Begriffs zu der (in ihre Arten) eingeteilten Gattung, entweder fällt der Begriff unter die eine oder unter die andere Art; er ist entweder A oder B; ist er das eine, so ist er notwendig das andere nicht; die Urteile schließen sich daher wechselseitig aus und stehen mithin zueinander in einer „gewissen Gemeinschaft der Erkenntnisse". In Betreff der Relation unterscheiden sich die Urteile demnach in kategorische, hypothetische, disjunktive. — Die Modalität der Urteile bezieht sich auf die Art und Weise der Verknüpfung des Subjekts mit dem Prädikat, auf den Wert der Kopula für unser Denken; die Verknüpfung (Bejahung oder Verneinung) gilt entweder als möglich oder als wirklich oder als notwendig: die Urteile sind demnach ihrer Modalität nach problematische, assertorische, apodiktische.[1]

Dieses sind die möglichen Formen des Urteils, alle möglichen. Damit sind zugleich die Kategorien vollständig bestimmt. Die Formen des einzelnen, besonderen, allgemeinen Urteils geben die Kategorien der Quantität: „Einheit, Vielheit, Allheit". Die Formen der Bejahung, Verneinung, Einschränkung geben die Kategorien der Qualität: „Realität, Negation, Limitation". Die Formen des kategorischen, hypothetischen, disjunktiven Urteils geben die Kategorien der Relation: „Substanz und Akzidenz (Subsistenz und Inhärenz), Ursache und Wirkung (Kausalität und Dependenz), Wechselwirkung oder Gemeinschaft". Endlich die Formen des problematischen, assertorischen, apodiktischen Urteils geben die Kategorien der Modalität: „Möglichkeit (Unmöglichkeit), Dasein (Nichtsein), Notwendigkeit (Zufälligkeit)".[2]

[1] Kr. d. r. V. Elementarlehre. Teil II. § 9. (O. A. S. 95—101; A. A. Bd. 3. S. 86—90.)

[2] Ebendaselbst. Elementarl. Teil II. § 10. (O. A. S. 102—106; A. A. S. 91—93.) Proleg. Teil II. § 21. (A. A. Bd. 4. S. 302—303.)

Den Namen der Kategorien (Prädikamente) entlehnte Kant von Aristoteles, der unter dieser Bezeichnung zuerst die höchsten oder allgemeinsten Begriffe zusammenzustellen versucht hat. Den zehn aristotelischen Kategorien wurden noch fünf sogenannte Postprädikamente hinzugefügt. Doch unterscheidet unser Philosoph die eigene Kategorienlehre von der seines Vorgängers, welcher den Ursprung dieser Begriffe nicht untersucht, dieselben nicht abzuleiten, daher auch nicht zu sichten und zu ordnen gewußt hat: seine Zusammenstellung ist kein System, sondern ein bloßes Aggregat, sie ist unkritisch und rhapsodisch. Unkritisch ist sie, sofern in derselben die Grundformen der Sinnlichkeit und des Verstandes nicht unterschieden sind: neben den Begriffen der Substanz, Qualität, Quantität, Relation stehen Bestimmungen der Zeit und des Raumes (quando, ubi, situs). Die Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, infolge deren erst die Sichtung der sinnlichen und logischen Grundformen geschehen konnte, war bei unserem Philosophen das Werk der Kritik und die Frucht „eines langen Nachdenkens". Erst unter dem Kantischen Gesichtspunkt wird die Quelle und die Leistung der Kategorien entdeckt: sie sind die „Stammbegriffe des reinen Verstandes", deren Leistung lediglich in der logischen Funktion des Urteilens (Denkens) besteht. Ohne diese Einsicht läßt sich nicht unterscheiden zwischen sinnlichen und logischen Grundformen, zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Begriffen; der unkritische und rhapsodische Versuch, welchen Aristoteles gemacht hat, liefert von den Kategorien nur ein „elendes Namenregister ohne Erklärung und Regel ihres Gebrauchs".[1]

Es gibt ein oberstes Prinzip, woraus die Kategorien abgeleitet werden müssen und es gibt Begriffe, die aus ihnen folgen und ebenso rein logisch, aber nicht ebenso ursprünglich sind, wie sie. Diese Begriffe nennt Kant „Prädikabilien" im Unterschiede von den „Prädikamenten". So folgen z. B. aus der Kategorie der Ursache und Wirkung die Begriffe der Kraft, der Handlung, des Leidens usf. Mit der Tafel der Kategorien ist zugleich eine vollständige Einteilung der logischen Fächer gegeben, wir erkennen den Ort und die Stelle, wohin jeder Begriff gehört, die Gesichtspunkte, unter denen jedes Erkenntnisobjekt betrachtet und erörtert

[1] Kr. d. r. V. Elementarl. Teil II. § 10. (O. A. S. 106—108; A. A. Bd. 3. S. 93—94.) Prolegomena. Teil II. § 39. (A. A. Bd. 4. S. 322—325.)

sein will. Daher nimmt und braucht Kant seine Kategorienlehre als die Grundlage einer „systematischen Topik".[1]

In seiner Kategorientafel findet unser Philosoph bemerkenswerte Unterschiede und Übereinstimmungen, aus denen eine symmetrische Ordnung des Ganzen einleuchte, welche einen tieferen Grund haben müsse. Die Kategorien der Quantität und Qualität unterscheiden sich von denen der Relation und Modalität: diese haben, was bei jenen der Fall nicht ist, zu ihrem durchgängigen Thema Begriffe, deren jeder sein Korrelatum fordert, wie Substanz und Akzidenz, Ursache und Wirkung usf. Demnach teilen sich die vier Gruppen der Kategorien in zwei Klassen: mathematische und dynamische: jene hat es mit Größenbestimmungen, diese mit Existenz und Wirkungsart zu tun. Während sonst die vollständige Einteilung eines Begriffes dichotomisch (A und Nicht-A) ist, gilt in den Kategorien durchgängig eine trichotomische Einteilung: jede der vier Gruppen besteht aus drei Begriffen, und der dritte Begriff erscheint jedesmal als die Vereinigung der beiden ersten. So vereinigen sich Einheit und Vielheit in der Allheit, Realität und Negation in der Limitation, Substanz und Kausalität in der Wechselwirkung, Möglichkeit und Dasein in der Notwendigkeit. Jede Kategorie entspricht einer Urteilsform, nur in einem einzigen Fall ist diese Übereinstimmung weniger augenfällig, als in allen übrigen: nämlich die Korrespondenz zwischen der Kategorie der Wechselwirkung (Gemeinschaft) und der Form des disjunktiven Urteils.[2]

Unter den Kategorien sind die der Relation insofern die wichtigsten, als durch sie der objektive Zusammenhang der Erscheinungen vorgestellt wird; insbesondere ist es der Begriff der Kausalität, welcher in dem vorkritischen Entwicklungsgange unseres Philosophen als das entscheidende Problem auftrat und auch in den kritischen Untersuchungen vorzugsweise gebraucht wird, um die Funktion der Kategorien zu exemplifizieren.[3]

[1] Kr. d. r. V. Elementarl. Teil II. § 10. (O. A. S. 108—109; A. A. S. 95—96.)

[2] Kritik d. r. V. § 11. (O. A. S. 109—113; A. A. Bd. 3. S. 95—97.) Prolegomena. T. II. § 39. (A. A. Bd. 4. S. 325. Anmkg.)

[3] Apelt in seiner Metaphysik (1857) nimmt die Kategorien der Relation als die Grundbegriffe, von denen die übrigen abzuleiten seien; Schopenhauer in seiner Kritik der Kantischen Lehre (1819) will überhaupt keine anderen gelten lassen und führt sie zurück auf die Kausalität, mit der die Begriffe der Substanz und Wechselwirkung zusammenfallen. Die Kausalität gilt ihm nächst Raum und Zeit als alleinige Verstandesfunktion, und der Verstand als das anschauende Erkenntnisvermögen.

II. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

1. Erklärung der Aufgabe.

Es ist festgestellt, daß unsere Erfahrungsurteile durch die Kategorien bedingt sind, welche der Philosoph vollständig aufgefunden und geordnet haben will, indem er dem Leitfaden der logischen Urteile folgte. Jetzt erhebt sich die zweite Frage, deren schwierige Auflösung uns nötigt, tiefer als bisher in die Einrichtung der menschlichen Vernunft einzudringen: Wie sind durch reine Begriffe Erfahrungsurteile möglich? Wie können Begriffe, da sie rein subjektiv sind, unsere Wahrnehmungsurteile objektiv machen? Mit welchem Rechte nehmen sie eine solche Geltung in Anspruch? Die Begründung dieser Rechtsansprüche ist die Aufgabe der „Deduktion". Wenn Begriffe durch die Erfahrung erworben werden, so haben sie das Recht einer empirischen Geltung, und die Nachweisung desselben ist eine „empirische Deduktion". Die reinen Begriffe stammen nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem reinen Verstande, der ihr vorausgeht: daher kann ihre Deduktion nicht empirisch, sondern nur transzendental sein. Es handelt sich demnach um „die transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe", welche Untersuchung, wie immer wieder hervorzuheben ist, Kant selbst für die schwierigste seiner Aufgaben erklärt hat.

Wir werden unserem Philosophen in dieser Untersuchung am sichersten folgen, wenn wir sogleich den Punkt der Schwierigkeit und den der Auflösung ins Auge fassen. Unabhängig von aller Erfahrung, wie die reinen Begriffe sind, sollen sie in aller Erfahrung gelten. Rein subjektiv von seiten ihres Ursprungs, behaupten sie empirische Objektivität von seiten ihrer Geltung. Wie ist dies möglich? Wenn die Objekte Dinge an sich sind, die als solche völlig unabhängig von dem Subjekt und seiner Vorstellung existieren, wie es dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint, so ist die Sache nicht möglich. In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit, welche unauflöslich wäre, wenn sich die Objekte wirklich so,

wie eben gesagt, zu uns verhielten. Indessen ist schon festgestellt, daß unsere Gegenstände nicht durch eine Kluft von uns geschieden sind; denn sie sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen.

Raum und Zeit waren auch unabhängig von und doch gültig in aller Erscheinung; ihre transzendentale Idealität vertrug sich nicht bloß mit ihrer empirischen Realität, sondern enthielt deren Grund. Raum und Zeit gelten deshalb in allen Erscheinungen, weil sie die Erscheinungen machen; denn sie sind die reinen Vernunftanschauungen, ohne welche nichts angeschaut werden, d. h. nichts erscheinen kann. Wenn sich nun die reinen Begriffe so zur Erfahrung verhalten, wie Raum und Zeit zur Erscheinung, so ist das Recht ihrer empirischen Geltung (Realität) bewiesen oder deduziert: sie gelten deshalb in aller Erfahrung, weil sie die Erfahrung machen, wie Raum und Zeit die Erscheinung. In diesem Punkte liegt die Auflösung der Frage. Es ist leicht zu sehen, daß auf keinem anderen Wege die transzendentale Deduktion geführt und die Erfahrung begründet werden kann. Alle Erkenntnis fordert die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand. Wenn diese Übereinstimmung nicht als das Werk einer wunderbaren Harmonie gelten, sondern natürlich erklärt werden soll, so muß entweder die Vorstellung durch den Gegenstand oder dieser durch jene bewirkt sein. Im ersten Fall ist die Vorstellung empirisch, wie unsere Empfindungen. Aber die reinen Begriffe sind nicht empirisch, sondern a priori; daher bleibt zur Erklärung ihrer Übereinstimmung mit den Objekten nur der zweite Fall übrig: sie müssen den Gegenstand möglich machen. Wenn sie es müssen es sein, die den Gegenstand möglich machen. Wenn sie es sind, so ist ihre Geltung einleuchtend: dann sind sie „als die Bedingungen a priori der Möglichkeit aller Erfahrung erkannt". Diesen Punkt bezeichnet der Philosoph selbst als das Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung der transzendentalen Deduktion gerichtet sein müsse.[1] Die transzendentale Logik (Analytik) hat demnach in ihrer Begründung der Erfahrung eine der transzendentalen Ästhetik in deren Begründung der Erscheinungen völlig analoge Aufgabe. Hatte doch Kant die Nachweisung, daß Raum und Zeit empirische Realität haben, auch die transzendentale Deduktion dieser Vorstellungen genannt.[2]

[1] Kritik d. r. V. Elementarl. T. II. § 13—14. (O. A. S. 116—126; A. A. Bd. 3. S. 99—105.)

[2] S. oben Buch II. 4. Kap. S. 403 ff.

2. Die Entstehung der Erfahrungsobjekte.

Die Schwierigkeiten sind erkannt, nicht gelöst. Es ist leichter, das Thema unserer Aufgabe und das Ziel ihrer Lösung einzusehen, als den sehr verwickelten und schwierigen Gang der Untersuchung, der uns zeigen soll, wie die Erfahrungsobjekte entstehen. Der Philosoph hat für gut gefunden, in der zweiten Ausgabe der Kritik diesen Teil der Untersuchung umzuarbeiten[3]; indessen folgen wir schon aus historischen Gründen der ersten Ausgabe, um den ursprünglichen Ideengang in dieser wichtigen Frage zu erkennen und mit der späteren Darstellung zu vergleichen.

Unter den Erfahrungsobjekten verstehen wir die Erscheinungen und deren allgemeingültige und notwendige Verknüpfung. Nun sind die Erscheinungen selbst angeschaute Empfindungen, in Raum und Zeit geordnete Eindrücke, die, sowohl was ihren Stoff als ihre Form betrifft, den Charakter der Mannigfaltigkeit haben: sie sind von seiten ihres Stoffes sinnliche Eindrücke und darum so verschiedenartig als die Affektionen unserer Sinnlichkeit; sie sind von seiten ihrer Form Größen und als solche aus gleichartigen Teilen zusammengesetzt. Was im Raum ist, muß außer einander, was in der Zeit ist, entweder zugleich oder nacheinander sein: daher hat jede Raum- und Zeitgröße, also die Form jeder Erscheinung den Charakter der Vielheit. Dies gilt auch von den reinen Größen der Mathematik, welche konstruiert werden oder aus bloßen Elementen der Anschauung bestehen. Nehmen wir eine Mannigfaltigkeit gegebener Elemente, gleichviel ob sie Eindrücke oder Anschauungen, ob sie qualitativ oder bloß quantitativ verschieden sind, so kann nur durch deren allgemeingültige und notwendige Verknüpfung ein Gegenstand entstehen, der als solcher jedem einleuchtet. Denn solange jene Elemente bloß vereinzelt und einander fremd sind, kann von keiner Erkenntnis und Erfahrung, nicht einmal von Erscheinungen die Rede sein, denn die letzteren bestehen aus einer Menge stofflicher und formaler Elemente, und wenn diese nicht auf eine notwendige und allgemeingültige Art verbunden werden können, so kommen die Erscheinungen gar nicht zustande, welche das Erfahrungsurteil verknüpfen soll. Daher

[3] Kritik d. r. V. Elementarlehre. T. II. § 15—27. (O. A. S. 129—170; A. A. S. 107—130.) Die erste Ausgabe der Kritik ist nicht paragraphiert, die zweite nur bis zu dem eben bezeichneten Punkte. (§ 27.)

schließt die Frage nach der Entstehung der Erfahrungsobjekte die nach der Entstehung der Erscheinungen in sich, die transzendentale Analytik muß diese Frage erneuen und tiefer fassen, als es der transzendentalen Ästhetik möglich war. Damals galten Raum und Zeit als die formgebenden Vermögen, welche die Eindrücke ordnen und verknüpfen, jetzt erscheinen sie selbst als eine Mannigfaltigkeit von Elementen, die einer objektiven Verknüpfung bedürfen. Jetzt wird gefragt: wie die reinen Anschauungen der Vernunft und die reinen Größen der Mathematik Objekte sein können, die wir begreifen?

Durch die Sinnlichkeit sind uns von seiten sowohl ihrer Empfindung als ihrer Anschauung nur viele und verschiedene Elemente gegeben, deren Verbindung notwendig, aber nicht gegeben ist, auch nicht durch unsere Sinnlichkeit, sondern nur durch unsere spontane und intellektuelle Tätigkeit erzeugt werden kann. Weil diese Verbindung oder Synthesis erst den Gegenstand der Erfahrung möglich macht, darum ist sie nicht empirisch, sondern „rein" oder „transzendental". Die Bedingungen, wodurch dieselbe hervorgebracht wird, gehören zu der Einrichtung unserer Vernunft, weshalb sie reine oder transzendentale Vermögen heißen.

Die Synthesis selbst muß dreifacher Art sein, damit die gegebenen mannigfaltigen Elemente nicht bloß verknüpft, sondern in notwendiger und allgemeingültiger Form verknüpft werden. Um die sinnlich gegebenen Elemente a, b, c, d usf. auf solche Weise zu verbinden, ist notwendig: 1. daß wir sie sämtlich auffassen, eines nach dem andern, 2. daß wir bei jedem neuen Gliede der Vorstellungsreihe die vorangegangenen (nicht vergessen, sondern) uns wiedervergegenwärtigen, also die Vorstellungen von a, b, c wiedererzeugen, indem wir d auffassen, 3. daß wir in den wiedervergegenwärtigten Vorstellungen a, b, c auch dieselben Data wiedererkennen, die wir als a, b, c aufgefaßt haben.

Die dreifache Synthesis besteht demnach in der Auffassung oder „Apprehension" der gegebenen Vorstellungselemente, in der Wiedervergegenwärtigung oder „Reproduktion" des Aufgefaßten, in der Wiedererkennung oder „Rekognition" der früheren Vorstellungen in den wiedererzeugten. Die Apprehension geschieht in der Anschauung (Wahrnehmung), die Reproduktion in der (reproduktiven) Einbildung, die Rekognition im Begriff

(Urteil): daher bezeichnet der Philosoph die drei Arten der Verbindung als „die Synthesis der Apprehension in der Anschauung", „die Synthesis der Reproduktion in der Einbildung" und „die Synthesis der Rekognition". Wenn wir in einer gegebenen Vorstellungsreihe Glied für Glied auffassen, aber nicht imstande sind, bei dem letzten alle früheren wiedervorzustellen, so hilft die Synthesis der Apprehension nichts, es kommt zu keinem Gegenstande, weil zur Verbindung seiner Elemente die Möglichkeit der Zusammenfassung fehlt. Es läßt sich kein Strick drehen aus Sand oder Wasser. Zur Apprehension in der Anschauung gehört daher notwendig die Reproduktion in der Einbildung, weil die erste ohne die zweite gar nicht zustande kommt. „Es ist offenbar", sagt Kant, „daß, wenn ich eine Linie in Gedanken ziehe, oder die Zeit von einem Mittage zum anderen denke, oder auch eine gewisse Zahl mir vorstellen will, ich erstlich notwendig eine dieser mannigfaltigen Vorstellungen nach der anderen fassen müsse. Würde ich aber die vorhergehende (die ersten Teile der Linie, die vorhergehenden Teile der Zeit oder die nacheinander vorgestellten Einheiten) immer aus den Gedanken verlieren und sie nicht reproduzieren, indem ich zu den folgenden fortgehe, so würde niemals eine ganze Vorstellung und keiner aller vorgenannten Gedanken, ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen können." „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden. Und da jene den transzendentalen Grund der Möglichkeit aller Erkenntnisse überhaupt (nicht bloß der empirischen, sondern auch der reinen a priori) ausmacht, so gehört die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft zu den transzendentalen Handlungen des Gemüts, und in Rücksicht auf dieselbe wollen wir dieses Vermögen auch das transzendentale Vermögen der Einbildungskraft nennen."[1]

Indessen sind durch die Apprehension in der Anschauung und die Reproduktion in der Einbildung die gegebenen Elemente noch keineswegs wirklich vereinigt. Wir fassen sie auf, eines nach dem andern, und vergegenwärtigen uns bei den folgenden alle vor-

[1] Kritik d. r. V. (1781): Elementarl. T. II. Ded. der reinen Verstandesbegriffe. Abschn. II. (O. A. S. 102. A. A. Bd. 4. S. 78—79.)

hergehenden, so daß uns die Reihe der Vorstellungen ganz vorschwebt, aber noch verbürgt nichts, daß die wiedererzeugten Vorstellungen auch genau dieselben sind, als welche in der Auffassung gegenwärtig waren, daß die reproduzierten Vorstellungen *identisch* sind mit den apprehendierten. Wenn sie es nicht sind, so haben wir in der Auffassung und Zusammenfassung der gegebenen Elemente den Schein der Vollständigkeit erreicht, aber den Charakter der Realität verloren. Zur wirklichen Vereinigung der gegebenen Vorstellungselemente ist daher schlechterdings notwendig: daß wir die früheren Vorstellungen nicht bloß wiedererzeugen, sondern auch in ihrer Reproduktion wiedererkennen, daß wir der Identität beider sicher sind. Wir müssen sicher sein, daß die Vorstellung, welche wir uns im Zeitpunkte c wieder vergegenwärtigen, dieselbe ist, die wir im Zeitpunkte b gehabt haben: dies ist nur möglich, wenn wir beide Vorstellungen vergleichen oder in einem Urteile begreifen können. Daher bezeichnet Kant den Akt des Wiedererkennens als „die Synthesis der Rekognition im Begriff". Nun entsteht die Frage nach der Möglichkeit einer *solchen Synthesis*.

Wenn unser Bewußtsein dem Wechsel seiner Zustände dergestalt unterworfen ist, daß es sich in jedem Momente ändert, so ist die Identität zweier Vorstellungen in verschiedenen Zeitpunkten unmöglich, also auch das Bewußtsein dieser Identität oder die Rekognition und deren Synthesis. Unsere inneren Wahrnehmungszustände sind jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben; unser Bewußtsein, soweit es seine inneren Wahrnehmungszustände vorstellt, ist, wie diese, in fortwährender Veränderung begriffen und daher unvermögend, die Identität zweier Vorstellungen zu erkennen, also auch nicht imstande, die frühere Vorstellung in der späteren wiederzuerkennen. Wenn ich selbst in jedem Augenblick ein anderer bin, so können zwei Vorstellungen, die ich in verschiedenen Momenten gehabt habe, nicht dieselben sein.

Zu jener „Rekognition im Begriff", ohne welche eine wirkliche Vereinigung gegebener Elemente nicht stattfinden kann, gehört demnach ein Bewußtsein, welches in allem Wechsel der Wahrnehmungszustände unveränderlich dasselbe bleibt: ein „reines, ursprüngliches, unwandelbares Bewußtsein", welches der Philosoph im Unterschiede von der „empirischen Apperzeption (innerer Sinn)" die

„*transzendentale*" nennt. Das empirische Bewußtsein ist so wandelbar und verschieden, wie unsere Empfindungszustände; das reine Bewußtsein ist unwandelbar und stets dasselbe. Ohne diese Identität des Bewußtseins gibt es keine Identität in unseren Vorstellungen, keine Sicherheit, daß unsere Raum- und Zeitanschauungen sich gleich bleiben und morgen genau dieselben sein werden als heute, keine Möglichkeit, daß wir uns diese Anschauungen objektiv machen, daß wir sie als das, was sie sind, begreifen: also ohne das reine Bewußtsein keine Möglichkeit der *Begriffe* des Raumes und der Zeit.

Kant erklärt von der transzendentalen Apperzeption: „Daß sie diesen Namen verdiene, erhellt schon daraus, daß selbst die reinste, objektive Einheit, nämlich die Begriffe a priori (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich ist. Die numerische Einheit dieser Apperzeption liegt also a priori allen Begriffen ebensowohl zugrunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit."[1] Ohne die Identität des Bewußtseins wäre die Identität in unserer Vorstellung der Erscheinungen und der Sinnenwelt unmöglich; es gäbe ohne dieselbe keine durchgängige und einleuchtende Einheit in der Natur der Dinge, keine Weltvorstellung, die bei allem Wechsel unserer Wahrnehmungen dieselbe bleibt. Daß uns die Welt, welche wir vorstellen, stets als dieselbe erscheint, und wir in der gegenwärtigen Sinnenwelt dieselbe *wiedererkennen*, die wir von jeher vorgestellt haben, daß es, kurz gesagt, eine gemeinsame Sinnenwelt gibt: davon liegt der tiefste Grund in der Identität und Unwandelbarkeit des reinen Bewußtseins oder, wie Kant sagt, in „der transzendentalen Einheit der Apperzeption".

Der Gegenstand des empirischen Bewußtseins sind unsere wechselnden Wahrnehmungszustände, d. h. unser eigenes Selbst, das so „vielfarbig" ist als seine Vorstellungen. Der Gegenstand des reinen Bewußtseins ist unser eigenes Selbst, aber nicht das wechselnde und vielfarbige, sondern „das stehende und bleibende Selbst", das sich selbst gleiche, welches mit dem reinen Bewußtsein identisch ist. Daher ist das letztere „das ursprüngliche und not-

---

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Von der Ded. d. r. V. Abschn. II. 3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe. (O. A. S. 107; A. A. Bd. 4. S. 82.)

wendige Bewußtsein der Identität seiner selbst", „*das ursprüngliche Selbstbewußtsein*" oder „*die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins*". In dieser Vorstellung sind alle Erscheinungen, so verschieden sie sein mögen, vereinigt: sie sind sämtlich *meine* Vorstellungen, sie gehören alle zu einem identischen Bewußtsein und sind in der Einheit desselben begriffen. Das ursprüngliche Selbstbewußtsein ist die Vereinigung aller Vorstellungen, die synthetische Einheit derselben, das Bewußtsein dieser synthetischen Einheit. „*Ich gleich Ich*" ist ein analytischer Grundsatz. „*Ich gleich der Einheit aller Vorstellungen*" ist ein synthetischer: es ist die notwendige Einheit der Apperzeption, welche der Philosoph als „den obersten Grundsatz aller menschlichen Erkenntnis" bezeichnet.[1] Hier ist der höchste Punkt, bis zu welchem Kant in seiner Deduktion der reinen Verstandesbegriffe vordringt. Dieses Ziel nahm später Fichte zu seinem Ausgangspunkt, indem er das Selbstbewußtsein oder Ich zum Prinzip der Wissenschaftslehre machte und auf dem Wege, welchen Kant an der tiefsten Stelle der Vernunftkritik gebahnt und gewiesen hatte, fortschreiten wollte.[2]

Die notwendige Einheit der Apperzeption, wie Kant das ursprüngliche Selbstbewußtsein nennt, ist das Band unserer Vorstellungen, das Prinzip ihrer Einheit und ihres Zusammenhangs, ohne welche unsere Anschauungen gedankenlos, unsere Erscheinungen ein bloßes Gewühl, unsere Vorstellungen ein gegenstandloses blindes Spiel, weniger als ein Traum sein würden. Es gibt für uns nur *eine* Erfahrung, wie es nur *einen* Raum und *eine* Zeit gibt, und der Grund dieser Tatsache liegt in der Einheit unseres Denkens, in der Einheit unseres Bewußtseins, in jener transzendentalen Apperzeption, die der Philosoph deshalb „*das Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis*" genannt hat. Da wir unter Natur nichts anderes verstehen, als unsere gesetzmäßige und geordnete Sinnenwelt, so ist klar, daß diese Vorstellung von

[1] Kr. d. r. V. (1781.) Von der Deduktion usf. Abschnitt II. 4. Vorläufige Erklärung der Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisse a priori. (O. A. S. 110—114; A. A. Bd. 4. S. 83—86.) Vgl. Kr. d. r. V. (1787.) Elementarlehre. Teil II. § 16. (O. A. S. 131—136; A. A. Bd. 3. S. 108—110.)

[2] Vgl. Meine Geschichte der neueren Philos. (Jubiläumsausgabe.) Bd. VI. 3. Auflage (Fichte). S. 360—362.

den Bedingungen unserer Vernunft abhängt und sich nach denselben richtet, daß die Natureinheit in diesem Sinne bedingt ist durch die Vernunfteinheit, d. h. die Einheit und Identität des Bewußtseins.

In der ersten Ausgabe der Kritik findet sich darüber folgende sehr bemerkenswerte Stelle: „Daß die Natur sich nach unserem subjektiven Grunde der Apperzeption richten, ja gar davon in Ansehung ihrer Gesetzmäßigkeit abhängen solle, lautet wohl sehr widersinnig und befremdlich. Bedenkt man aber, daß diese Natur an sich nichts als ein Inbegriff von Erscheinungen, mithin kein Ding an sich, sondern bloß eine Menge von Vorstellungen des Gemütes sei, so wird man sich nicht wundern, sie bloß in dem Radikalvermögen aller unserer *Erkenntnis*, nämlich der transzendentalen Apperzeption, in derjenigen *Einheit* zu sehen, um deren willen allein sie Objekt aller möglichen Erfahrung, das ist Natur heißen kann, und daß wir auch eben darum diese Einheit a priori, mithin auch das notwendig erkennen können, was wir wohl müßten unterwegs lassen, wäre sie unabhängig von den ersten Quellen unseres Denkens *an sich* gegeben. Denn da wüßte ich nicht, wo wir die synthetischen Sätze einer solchen allgemeinen Natureinheit hernehmen sollten, weil man sie auf solchen Fall von den Gegenständen der Natur selbst entlehnen müßte, da dieses aber nur empirisch geschehen könnte, so würde daraus keine andere, als bloß zufällige Einheit gezogen werden können, die aber bei weitem an den notwendigen Zusammenhang nicht reicht, den man meint, wenn man Natur nennt."[1] In diesem Sinne erklären die Prolegomena: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor".[2]

Das empirische Bewußtsein ist so wechselnd und verschieden, wie die menschlichen Individuen; das reine Bewußtsein ist identisch, unwandelbar und darum in jedem dasselbe. Was dieses Bewußtsein vorstellt oder verknüpft, gilt daher für alle, d. h. es hat den Charakter *allgemeiner* und *notwendiger* oder **objektiver** Geltung. Erst dadurch kommt in unsere Erscheinungen und Wahr-

[1] Kr. d. r. V. (1. Aufl.) Der Deduktion d. r. Verstandesbegr. Abschn. II. 4. Vorläufige Erklärung usf. (O. A. S. 114; A. A. Bd. 4. S. 85—86.) Kr. d. r. V. (2. Aufl.) § 26. (O. A. S. 159—165; A. A. Bd. 3. S. 124—127.)

[2] Proleg. Teil II. § 36. (A. A. Bd. 4. S. 320.)

nehmungen Objektivität, d. h. sie werden Erfahrungsobjekte und Erfahrungsurteile. Nun ist das reine Bewußtsein nicht rezeptiv, sondern tätig und produktiv, es verhält sich nicht empfindend oder stoffempfangend, sondern bloß verknüpfend oder formgebend, es verhält sich in seiner Formgebung nicht anschauend, sondern denkend oder urteilend: daher sind die Formen, welche es gibt, Urteilsformen oder Kategorien; daher sind es die reinen Verstandesfunktionen oder die reinen Begriffe, welche die Erfahrungsobjekte begründen: sie machen die Erfahrung und gelten deshalb, soweit dieselbe reicht.

Dies war der zu beweisende Punkt, das Thema der Frage, welche jetzt gelöst ist. „Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Nun behaupte ich: die eben angeführten Kategorien sind nichts anderes als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, sowie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit, welches dasjenige war, was wir eigentlich wissen wollten."[1]

3. Die produktive Einbildungskraft.

Es sind drei Bedingungen, durch welche die objektive und gemeinsame Sinnenwelt zustande kommt: die Mannigfaltigkeit der gegebenen Vorstellungselemente, die Synthesis dieser Elemente, die Einheit und Notwendigkeit dieser Synthesis. In der Empfindung und Anschauung ist uns nur Mannigfaltigkeit gegeben: daher kann man der Sinnlichkeit, wie sich Kant ausdrückt, nur „Synopsis", aber nicht „Synthesis" zuschreiben. Jenen drei Bedingungen entsprechen drei subjektive Vermögen oder Erkenntnisquellen: Sinn, Einbildung und Apperzeption. Ist der Gegenstand unserer Vorstellung bereits durch Erfahrung gegeben, so müssen seine Elemente empirisch aufgefaßt, reproduziert und erkannt werden: der Sinn verhält sich zu dem gegebenen Objekt als empirische Wahrnehmung, die Einbildung als empirische Reproduktion und Verknüpfung, die Apperzeption als empirisches Bewußtsein.[1]

[1] Kr. d. r. V. (1 Aufl.) Der Deduktion d. r. V. Abschn. II. 4. Vorläufige Erklärung usf. (O. A. S. 111; A. A. Bd. 4. S. 84.) Kr. d. r. V. (2. Aufl.) Elementarlehre. Teil II. § 19—23. (O. A. S. 140—149; A. A. Bd. 3. S. 113—118.)

Aber bevor uns der Gegenstand in der Erfahrung gegeben ist, muß derselbe entstanden oder aus seinen gegebenen Elementen durch deren notwendige Verknüpfung hervorgebracht sein. Die produktiven Vermögen, kraft deren diese Synthesis geschieht, sind transzendental, weil sie die Erfahrungsobjekte bedingen oder machen; sie sind intellektuell, weil durch die Sinnlichkeit nur viele und mannigfaltige Elemente gegeben sind, nie deren wirkliche Synthesis oder Einheit. Nun sind die Gegenstände, ehe wir sie mit Bewußtsein vorstellen und erforschen, bereits so bestimmt, daß wir genötigt sind, sie immer auf dieselbe allgemeingültige Art vorzustellen; ihre Elemente sind dergestalt verknüpft, daß unser Bewußtsein eine einheitliche und gemeinsame Sinnenwelt vorfindet. Die Erscheinungen haben schon den Charakter der Identität und Objektivität, bevor die bewußte Erkenntnis derselben eintritt: daher muß es ein transzendentales und intellektuelles Vermögen geben, welches diese notwendige und allgemeine Synthesis bewußtlos erzeugt.

Dieses Vermögen, das von der Apprehension unterschieden sein muß und dem Bewußtsein vorausgeht, ist die Einbildung, welche wir bisher nur als ein reproduktives Vermögen kennen gelernt haben, die uns aber jetzt, da sie die Bedingung zur bewußten Erfahrung und Erkenntnis ausmacht, als ein produktives und intellektuelles Vermögen einleuchtet. Die tiefsinnige Lehre von der produktiven und intellektuellen Einbildungskraft hatte Kant sogleich an die Spitze seiner Kategorienlehre gestellt, und er hat nichts daran geändert. „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen: das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft."[2]

[1] Kr. d. r. V. (1. Aufl.) Der Deduktion d. r. Verstandesbegr. Abschnitt III. (O. A. S. 115ff.; A. A. S. 86ff.)

[2] Kritik d. r. V. Elementarl. T. II. § 10. (O. A. S. 105; A. A. Bd. 3. S. 91.)

Die Einbildung leistet, was die Apprehension nicht vermag: diese verhält sich zu den gegebenen Elementen nur auffallend, nicht zusammenfassend. Es ist aber klar, daß ohne eine solche Zusammenfassung, welche zunächst durch Reproduktion geschieht, auch die Auffassung der gegebenen Elemente nicht vollendet werden, also überhaupt nicht zustande kommen kann: daher ist ohne Einbildung auch die Wahrnehmung nicht möglich. „Daß die Einbildungskraft ein notwendiges Ingrediens der Wahrnehmung selbst sei, daran hat wohl noch kein Psycholog gedacht. Das kommt daher, weil man dieses Vermögen teils nur auf Reproduktionen einschränkte, teils, weil man glaubte, die Sinne lieferten uns nicht allein Eindrücke, sondern setzten solche auch gar zusammen und brächten Bilder der Gegenstände zu Wege, wozu ohne Zweifel außer der Empfänglichkeit der Eindrücke noch etwas mehr, nämlich eine Funktion der Synthesis derselben erfordert wird.“[1]

Die Einbildungskraft soll aus den gegebenen Elementen oder Eindrücken ein **Bild** machen, sie muß dieselben daher auffassen und zusammenfassen: sie ist es, welche apprehendiert und reproduziert. Es würde aber kein Bild, sondern nur ein regelloser Haufen zustande kommen, wenn die Einbildungskraft in ihrer Reproduktion willkürlich handelte und von der Vorstellung a ebensogut zu b, wie zu c oder d usf. fortgehen könnte: sie muß daher an gewisse Regeln gebunden sein, nach welchen sie die Vorstellungselemente reproduziert oder zusammenfaßt. Die Reproduktion nach Regeln heißt **Assoziation**. Wenn diese Verkettung der Eindrücke bloß nach subjektiven Regeln stattfindet oder, was dasselbe heißt, ihren Grund in den Wahrnehmungen des empirischen Bewußtseins hat, die bei dem einen so, bei dem andern anders ausfallen, so kann unmöglich ein Bild entstehen von notwendigem und allgemeingültigem Charakter. Können die Erscheinungen nur so verknüpft werden, wie sie wahrgenommen sind, so ist ihre Reproduktion zwar geregelt, aber nicht gesetzmäßig; denn der Grund, von dem sie abhängt, ist durch den Gang des empirischen Bewußtseins, also durch zufällige Bedingungen bestimmt: daher ist hier die Regel der Reproduktion selbst bloß subjektiv und zufällig. Objektive und not-

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. Verstandesbegr. Abschn. III. (O. A. S. 120, Anmkg. A. A. Bd. 4. S. 89.)

wendige Regeln sind **Gesetze**. Nicht wie die Erscheinungen sich in unserem empirischen Bewußtsein zusammenfinden, sondern wie sie untereinander selbst **zusammenhängen**: dies allein ist der Grund, welcher die Verknüpfung gesetzmäßig macht. Den Zusammenhang der Erscheinungen selbst, der unabhängig von den Wahrnehmungszuständen des Individuums besteht, nennt Kant ihre wirkliche Zusammengehörigkeit oder **Affinität**. Diese ist das Gesetz der assoziierenden Einbildungskraft.

Wenn die Erscheinungen nicht „assoziabel“ wären, d. h. durchgängig zusammenhingen, so könnte sie unsere Einbildungskraft nicht dergestalt assoziieren, daß wir dieselben Objekte oder eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen. Der Grund aber dieser Affinität, dieses durchgängigen Zusammenhangs aller Erscheinungen liegt in dem **reinen** Bewußtsein, in jener transzendentalen Einheit der Apperzeption, welche die synthetische Einheit aller Erscheinungen ausmacht. Daher ist die Affinität der Erscheinungen nicht empirisch, sondern transzendental. Es ist gleichbedeutend, ob wir die Zusammengehörigkeit der Erscheinungen ihre „transzendentale Affinität“ oder ihren durchgängigen Zusammenhang oder ihre Vereinbarkeit und Vereinigung im reinen Bewußtsein nennen. Wir reden nicht von Dingen an sich, sondern von **Erscheinungen**. Diese sind nichts für sich, sondern bedürfen eines Subjekts, dem sie erscheinen, **alle** ohne Ausnahme, sie bedürfen eines Bewußtseins, in dem alle vereinigt werden können und vereinigt sind. Diese ihre Vereinbarkeit im reinen Bewußtsein gehört zu ihrem Charakter und macht die Bedingung, ohne welche sie aufhören würden, zu sein, was sie sind: nämlich **Erscheinungen**.

Was der Philosoph „die transzendentale Affinität der Erscheinungen“ nennt, ist daher ihr gemeinsamer Charakter, ihre gemeinsame Bedingung und gilt deshalb mit Recht als ihre objektive Zusammengehörigkeit. Ohne diese transzendentale Affinität gibt es keine Erscheinungen, also auch kein Bewußtsein, dem etwas erscheint: kein Bewußtsein als Einheit aller Erscheinungen. Wenn daher der Philosoph das reine Bewußtsein als die Bedingung der transzendentalen Affinität der Erscheinungen und diese wiederum als die Bedingung des reinen Bewußtseins bezeichnet, so muß man darin keinen fehlerhaften Zirkel sehen, als ob er von zwei

getrennten Sachen redete, deren jede von der anderen abhinge. Er redet von einer und derselben Sache: nämlich von dem reinen Bewußtsein als der notwendigen Bedingung der Erscheinungswelt. Ohne ein solches Bewußtsein gibt es keine *Erscheinungswelt*, und ohne Erscheinungswelt kein reines Bewußtsein als deren *Bedingung*.[1]

Nun ist es die *Einbildungskraft*, die aus den gegebenen Vorstellungselementen die Erscheinungswelt gestaltet, indem sie 1. jene Elemente apprehendiert und reproduziert, 2. ihre Reproduktion nach dem Gange des empirischen Bewußtseins regelt oder die Vorstellungen assoziiert, 3. diese ihre Assoziation nach den Bedingungen (der *transzendentalen Affinität* der Erscheinungen oder) des reinen Bewußtseins ordnet. Das empirische Bewußtsein macht die Reproduktion der Einbildung *regelmäßig* oder begründet die Assoziation; das reine Bewußtsein macht die Assoziation *gesetzmäßig* und bringt Verstand in das Werk der Einbildung. In der Apprehension, Reproduktion und Assoziation, soweit dieselbe nur geregelte Reproduktion ist, verfährt die Einbildungskraft empirisch, wahrnehmend, sinnlich; in der Assoziation, sofern dieselbe in der gesetzmäßigen Verknüpfung der Vorstellungen besteht, handelt sie produktiv und intellektuell, denn sie verfährt nach Regeln, die nicht aus der Erfahrung folgen, sondern das Objekt derselben hervorbringen und selbst aus dem reinen Verstande hervorgehen.

Ohne die Einbildungskraft kommt überhaupt keine Erscheinung zustande: sie ist daher ein reines oder transzendentales Vermögen: „ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zugrunde liegt". Sie ist in ihren Funktionen sowohl reproduktiv als produktiv, sowohl sinnlich als intellektuell und bildet demnach das Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand. „Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Er-

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. V. Abschn. III. (O. A. S. 121 ff. A. A. S. 89 ff.) Vgl. J. Mainzer: die kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft usf. (1881.) Der Verfasser hat in seiner sonst wohlunterrichteten Darstellung den obigen Punkt zweideutig gelassen, indem er die Affinität der Erscheinungen auch als eine Bedingung des reinen Bewußtseins ansieht, die unabhängig von dem letzteren sein könnte. (S. 53 ff.)

scheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden."[1]

Die sinnlichen Objekte, die das Bewußtsein vorfindet, sind ein Werk der sinnlichen, die gegebenen Vorstellungselemente komponierenden Einbildungskraft; die Einheit und Ordnung, die aus jenen Objekten einleuchten, sind das Werk der intellektuellen, vom Verstande durchdrungenen Einbildungskraft. Die gemeinsame Sinnenwelt, welche dem Bewußtsein als eine gegebene erscheint, ist ihm durch die Einbildungskraft gegeben, welche bewußtlos die Gesetze ausführt, welche der Verstand gibt, und die Erscheinungen so verknüpft, wie es das reine Bewußtsein fordert: daher das letztere seine Formen (Kategorien), nach welchen die Einbildungskraft die Erscheinungen verknüpft hat, in dieser nicht bloß erkennt, sondern *wiedererkennt*. In diesem Sinne ließe sich die Kantische „Rekognition" mit der platonischen „Anamnesis" vergleichen.

Wenn der Philosoph von der „transzendentalen Affinität der Erscheinungen" als von einer Voraussetzung und Bedingung des reinen Bewußtseins redet, so nehme man dafür den deutlicheren Ausdruck: „die gemeinsame Sinnenwelt". Diese aber ist nicht ohne weiteres gegeben, sondern entsteht als ein notwendiges Produkt unserer auffassenden und gestaltenden Einbildungskraft. Daher heißt die *kritische* Erklärung: daß es die produktive und intellektuelle Einbildung ist, welche das reine Bewußtsein bedingt, und daß dieses die Synthesis der Einbildung, wie Kant ausdrücklich sagt, *voraussetzt* oder *einschließt*.[2] „*Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand*, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die *transzendentale* Synthesis der Einbildungskraft, der *reine* Verstand." „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden, und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen Apperzeption, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen innern Anschauung, nämlich der Zeit.

[1] Kr. d. r. V. (1. Aufl.) Der Deduktion d. r. Verstandesbegr. Abschn. III. (O. A. S. 124; A. A. Bd. 4. S. 91.)

[2] Kritik d. r. V. (1781.) Ded. d. r. V. Abschn. III. (O. A. S. 118; A. A. Bd. 4. S. 88.)

Diese Apperzeption ist es nun, welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muß, um ihre Funktion intellektuell zu machen."[1]

III. Das Resultat der Deduktion.

1. Der subjektive Charakter der Erscheinungen.

Die gesamte Deduktion der reinen Verstandesbegriffe beruht auf der Einsicht, daß die Erfahrungsobjekte uns nicht von außen gegeben sind, wie es dem gewöhnlichen Bewußtsein and der dogmatischen Ansicht der Dinge erscheint, sondern daß sie aus der Einrichtung unserer Vernunft hervorgehen und durch deren in der Einbildungskraft vereinigten Grundvermögen (aus gegebenen Vorstellungselementen) erzeugt werden. Diese Objekte sind weder Dinge an sich noch leere oder gegenstandslose Vorstellungen, sondern Erscheinungen, deren Stoff in uns gegeben ist, deren Form durch uns erzeugt wird, die daher ohne Ausnahme und ohne Rest aus subjektiven Faktoren bestehen und den Bedingungen der Vernunfteinheit (transzendentalen Apperzeption) unterliegen, deren intellektuelle Formen die Kategorien sind. „Wenn wir es überall nur mit Erscheinungen zu tun haben, so ist es nicht allein möglich, sondern auch notwendig, daß gewisse Begriffe a priori vor der empirischen Erkenntnis der Gegenstände vorhergehen. Denn als Erscheinungen machen sie einen Gegenstand aus, der bloß in uns ist, weil eine bloße Modifikation unserer Sinnlichkeit außer uns gar nicht angetroffen wird. Nun drückt selbst diese Vorstellung: daß alle diese Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen können, insgesamt in mir, das ist Bestimmungen meines identischen Selbst sind, eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben Apperzeption als notwendig aus.

In dieser Einheit des möglichen Bewußtseins aber besteht auch die Form aller Erkenntnis der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige als zu einem Objekt gehörig gedacht wird). Also geht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewußtsein gehört, vor aller Erkenntnis des Gegenstandes, als die intellektuelle Form derselben, vorher und macht selbst eine formale Erkenntnis aller Gegenstände a priori überhaupt aus, sofern sie gedacht werden (Kategorien). Die

[1] Ebendas. (O. A. S. 123; A. A. Bd. 4. S. 91.)

Synthesis derselben durch die reine Einbildungskraft, die Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperzeption gehen aller empirischen Erkenntnis vor. Reine Verstandesbegriffe sind also nur darum möglich, ja gar in Beziehung auf Erfahrung notwendig, weil unsere Erkenntnis mit nichts als Erscheinungen zu tun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloß in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung hervorgehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muß. Und aus diesem Grunde, dem einzig möglichen unter allen, ist denn auch unsere Deduktion der Kategorien geführt worden." So lautet die Erklärung, womit in der ersten Ausgabe der Kritik die Begründung der Kategorien schließt, und welche Kant als die „Summarische Vorstellung der Richtigkeit und einzigen Möglichkeit dieser Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" bezeichnet.[1]

2. Die Epigenesis der reinen Vernunft.

Daß es ohne Kategorien, wie den Begriff der Kausalität, keinen einleuchtenden Zusammenhang der Dinge, also keine objektive Erfahrung gibt, war die festgestellte und unbestreitbare Tatsache. Die Frage der Deduktion betraf die Erklärung derselben: wie ist die notwendige Übereinstimmung zwischen jenen Begriffen und den Erfahrungsobjekten möglich? Diese Übereinstimmung besteht entweder in einer vorherbestimmten Harmonie oder in einem natürlichen Zusammenhange beider, welcher letztere wiederum die beiden Fälle hat: daß entweder durch die Erfahrung die Begriffe oder durch die Begriffe die Erfahrung möglich gemacht wird. Daher bieten sich zur Auflösung der Frage drei Wege.

Setzen wir die vorherbestimmte Harmonie, so erscheinen die Kategorien, wie der Begriff der Kausalität, als angeborene Vernunftanlagen, welche mit den Naturgesetzen übereinstimmen; die Erkenntnis der Objekte wird dann nicht erzeugt, sondern ist in jenen Anlagen gegeben oder präformiert: Kant nennt daher diese Hypothese, die von Leibniz herrührt, „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft". Die Hypothese ist unbrauchbar, nicht bloß weil der Ursprung der vorherbestimmten

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Deduktion d. r. V. Abschn. III. (O. A. S. 129 bis 130; A. A. S. 94—95.)

Harmonie unerforschlich und ihre Tragweite unbestimmt bleibt, sondern weil sie die Sache selbst nicht erklärt; sie erklärt nur, warum wir vermöge unserer Natur die Objekte nach dem Gesetze der Kausalität auffassen, aber nicht, warum die Objekte vermöge ihrer eigenen Natur diesem Gesetze gehorchen; sie erklärt die Kausalität bloß als Denkgesetz, nicht als Naturgesetz. Daher verfällt die Hypothese notwendig dem Skeptizismus.

Nehmen wir, daß der Begriff der Kausalität aus der Erfahrung hervorgeht, wie Locke gewollt hat, so ist der Ursprung der Kategorien empirisch: sie selbst sind nicht mehr Begriffe a priori, nicht unabhängig von der Erfahrung, also nicht deren Bedingungen; die Erfahrung ist dann entweder ein unerklärtes, vorausgesetztes Faktum, oder sie muß aus völlig erkenntnislosen Faktoren hergeleitet werden; dies wäre, wie Kant sagt, „eine Art von generatio aequivoca". Die notwendige Folgerung ist, daß die Möglichkeit aller Erkenntnis und objektiven Erfahrung verneint wird. Die beiden ersten Erklärungsversuche führen daher folgerichtigerweise zu dem Skeptizismus, welchen Hume als das Ergebnis der dogmatischen Philosophie aussprach und festhielt.

Es bleibt demnach nur der dritte Weg übrig, welchen die Vernunftkritik in ihrer Deduktion genommen hat; die reinen Verstandesbegriffe sind die Bedingungen, welche die Erfahrung ermöglichen; sie sind, wie Raum und Zeit, weder angeborene Ideen noch empirische Begriffe. Es gab eine Zeit, wo Kant darin mit Hume übereinstimmte, daß die Kausalität ein Erfahrungsbegriff sei und die Erfahrung keine wirkliche Erkenntnis zu liefern vermöge.[1] Jetzt, nach einer langen und tiefeindringenden Forschung, hat er eingesehen, daß es sich in Wahrheit umgekehrt verhält. Der Begriff der Kausalität, wie die Kategorien überhaupt, sind nicht die Produkte der Erfahrung, sondern deren Bedingung: nicht sie werden erfahren, sondern sie machen die Erfahrung. Die objektive Erfahrung, d. h. die Erscheinungen und deren notwendige Verknüpfung entsteht und entwickelt sich aus den Bedingungen der Vernunft. Diese Lehre nennt Kant treffend „gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft".[2]

---

[1] S. oben Buch I. 13. Kap. S. 228—234. 16. Kap. S. 308—317.

[2] Kritik d. r. V. (1787.) Elementarl. T. II. § 27. (O. A. S. 165 bis 168; A. A. Bd. 3. S. 127—129.)

Sechstes Kapitel.

Die Lehre von dem Schematismus und den Grundsätzen des reinen Verstandes. A. Die mathematischen Grundsätze.

I. Die Anwendung der Kategorien.

1. Die transzendentale Urteilskraft.

Die beiden ersten Aufgaben der Analytik sind durch die Darlegung der reinen Begriffe und die Begründung ihrer Rechtsgültigkeit oder empirischen Realität aufgelöst. Raum und Zeit gelten in allen Erscheinungen, weil sie dieselben machen; aus demselben Grunde gelten die Kategorien in aller Erfahrung. Diese besteht in der notwendigen und allgemeingültigen Verknüpfung der Erscheinungen. Alle Verknüpfung der gegebenen Vorstellungselemente geschieht durch uns, durch unser Bewußtsein; aber es kommt darauf an, welches Bewußtsein die Verknüpfung macht: ob das empirische oder reine, ob Ich, das wahrnehmende, oder Ich, das denkende Subjekt. Im ersten Fall entsteht das subjektive, im zweiten das objektive Wahrnehmungsurteil (Erfahrung).

Die Kategorienlehre enthält die Regeln der Erfahrung, wie die Grammatik die der Sprache. Die Regeln geben die Richtschnur oder die Bedingungen, nach denen gegebene Elemente geordnet oder die Objekte, es seien nun Dinge oder Worte, gebildet und verknüpft werden. Man kann die grammatischen Regeln wissen, ohne imstande zu sein richtig zu sprechen und zu schreiben; denn ein anderes ist die Kenntnis der Regeln, ein anderes deren richtige Anwendung. Zu der letzteren gehört, daß man den gegebenen Fall durch die Regel, die auf ihn paßt, vorstellt oder unter dieselbe subsumiert. Diese Subsumtion ist ein Urteil. Ohne den richtigen Gebrauch der Urteilskraft ist diejenige Anwendung der Kategorien, durch welche objektive Erfahrung zustande kommt, nicht möglich. Daher gehört die Urteilskraft zu den transzendentalen Bedingungen der Erfahrung: so nennt deshalb der Philosoph sowohl dieses Vermögen als auch die Lehre von seinem Gebrauch.[1]

---

[1] Kritik d. r. V. Transz. Analytik. Buch II. „Transzendentale Urteilskraft" und „transzendentale Doktrin der Urteilskraft". (O. A. S. 169—175; A. A. Bd. 3. S. 130—133.)

Um die Kategorien auf die Erscheinungen anzuwenden, müssen wir diese durch jene vorstellen oder unter dieselben subsumieren: darin besteht die Möglichkeit des transzendentalen Urteils. Nun sind die Erscheinungen sinnlich, die Kategorien dagegen intellektuell; jene entspringen aus der Anschauung, diese aus dem Verstande: beide können nicht ungleichartiger sein, als sie sind. Hier liegt die Schwierigkeit, welche nicht die Geltung, sondern die Anwendbarkeit der Kategorien betrifft. Wenn die Subsumtion der Erscheinungen unter reine Begriffe nicht möglich ist, so hilft uns die bewiesene Geltung der letzteren nichts, sie sind dann so gültig, aber auch so unbrauchbar, wie das Gold des Midas.

2. Das Schema der Kategorien.

Zwischen gleichartigen Vorstellungen ist die Verbindung leicht. Es hat keine Schwierigkeit zu urteilen, daß der Teller rund ist; denn Subjekt wie Prädikat sind anschaulich und sinnlich. Nicht ebenso leicht ist die Verbindung zwischen ungleichartigen Vorstellungen, wie z. B. in dem Urteile: „die Sonne ist Ursache der Wärme"; denn das Subjekt ist eine sinnliche Erscheinung und das Prädikat ein reiner Verstandesbegriff. Um ein solches Urteil zu ermöglichen, müßte gleichsam eine Brücke gegeben sein, die vom Verstand in die Sinnlichkeit, aus der Region der reinen Begriffe in die der sinnlichen Dinge und umgekehrt hinüberleitet: ein mittleres Vermögen zwischen beiden, welches die sinnlichen Objekte dem Verstande zuführt. Dieses mittlere Vermögen, dieses Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand, ist in der produktiven Einbildungskraft bereits entdeckt.[1]

Wenn also die Kategorien überhaupt auf die Erscheinungen anwendbar sein sollen, so kann dies nur durch das Medium der Einbildungskraft geschehen. Diese müßte imstande sein, was der reine Verstand von sich aus niemals vermag: die Kategorien bildlich darzustellen oder zu versinnlichen und eben dadurch den Erscheinungen gleichartig zu machen. Das Bild im eigentlichen Sinn ist allemal der vollkommene Ausdruck einer sinnlichen Erscheinung; daher gibt es Bilder auch nur von den angeschauten Objekten, nie von Begriffen. Nicht einmal die mathematischen Begriffe, welche unmittelbar aus der Anschauung hervorgehen, noch weniger die

[1] S. vor. Kap. S. 417 ff.

empirischen, welche, je allgemeiner sie sind, um so weiter von der Anschauung abstehen, lassen sich bildlich darstellen; um wieviel weniger also die Kategorien, welche reine Begriffe sind und gar nicht aus der Anschauung entspringen! Der Begriff eines Dreiecks ist das Dreieck überhaupt, welches sowohl rechtwinkelig als schiefwinkelig sein kann; das angeschaute konstruierte Dreieck ist notwendig entweder das eine oder andere, dasselbe gilt von dem wirklichen Bilde des Dreiecks. Von dem Begriffe Dreieck gibt es kein Bild, noch weniger von dem Begriffe Mensch, Tier, Pflanze usf.; denn das wirkliche Bild ist immer ein bestimmtes Individuum, welches der Begriff nicht ist. Doch ist unsere Einbildungskraft unwillkürlich bereit, die Begriffe der Mathematik wie der Erfahrung, die sie nicht bildlich ausdrücken kann, figürlich vorzustellen: sie entwirft deren Gestalt in Umrissen oder Konturen, sie gibt uns gleichsam ein Monogramm jener Begriffe, da sie uns deren Bilder nicht geben kann; die sinnlichen Erscheinungen kann sie malen, die Begriffe nur in allgemeinen Umrissen zeichnen. „Es ist dies eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden."[1] Ein solches Monogramm heiße Schema im Unterschiede vom Bilde. Gibt es vermöge der Einbildungskraft Schemata der reinen Begriffe?

3. Die Zeit als Schema der Kategorien.

Ein solches Schema ist die einzige Bedingung, unter welcher die reinen Begriffe sich versinnlichen und auf Erscheinungen anwenden, also überhaupt Erfahrungen machen lassen: es ist mithin eine Bedingung aller Erfahrung, also transzendental oder a priori und muß demnach ein Produkt der reinen Einbildungskraft sein. Dieses Schema muß den Begriffen entsprechen, indem es, wie diese, a priori auf alle Erscheinungen geht; es muß den Erscheinungen entsprechen, indem es, wie diese, anschaulicher Natur ist. Nun gibt es eine Form, die a priori alle Erscheinungen in sich begreift und zugleich selbst Anschauung ist: diese einzige Form ist die Zeit. Die Zeitbestimmung ist darum das einzig mögliche transzendentale Schema.

[1] Kritik d. r. V. Tranſz. Anal. Buch II. Hauptst. I. Vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. (O. A. S. 180—181. A. A. Bd. 3. S. 136.)

Alle Erscheinungen sind in der Zeit. Jede hat eine gewisse Zeitdauer, d. h. sie bleibt, während eine gewisse Zeit vergeht: diese ihre Dauer ist eine Zeitreihe, die Vorstellung der Zeitreihe entsteht durch die sukzessive Addition der gleichen Zeitteile, deren jeder Eins ist; die Addition der Einheit zur Einheit gibt die Zahl. Jede Erscheinung, während sie dauert, erfüllt die Zeit und bildet in dieser Rücksicht einen bestimmten Zeitinhalt. Die Erscheinungen erfüllen die Zeit nicht auf gleiche Weise, sondern sie haben ein bestimmtes Zeitverhältnis: die eine bleibt, während die anderen gehen, oder sie folgen einander, oder sie sind zugleich vorhanden. Dieses Zeitverhältnis heiße die Zeitordnung. Endlich begreift die Zeit das Dasein der Erscheinungen auf eine bestimmte Weise in sich: die Erscheinung ist entweder irgendwann oder in einem bestimmten Zeitpunkt oder zu aller Zeit. Diese Zeitbestimmung heiße der Zeitinbegriff. Damit sind alle möglichen Zeitbestimmungen erschöpft: sie sind Zeitreihe (Zahl), Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitinbegriff. Jede Erscheinung hat eine gewisse Zeitgröße, bildet einen gewissen Zeitinhalt, steht zu anderen in einem gewissen Zeitverhältnis und hat ein gewisses Zeitdasein.

Vergleichen wir diese Zeitbestimmungen mit den reinen Begriffen, so entspricht die Zahl der Quantität, der Zeitinhalt der Qualität (den Empfindungen, welche die Zeit erfüllen), die Zeitordnung der Relation, der Zeitinbegriff endlich der Modalität. Die Zahl ist das Schema der Quantität, der Zeitinhalt ist als erfüllte Zeit das Schema der Realität, als leere das der Negation. Die Zeitordnung ist ein dreifaches Verhältnis: die eine Erscheinung bleibt, während die anderen vergehen (jene beharrt, diese wechseln), die Beharrlichkeit im Wechsel ist das Schema der Substanz und der Akzidenzen; die Sukzession der Erscheinungen, wenn sie nach einer Regel erfolgt, ist das Schema der Kausalität, und das regelmäßige Zugleichsein der Erscheinungen ist das Schema der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Das Dasein in einem beliebigen Zeitpunkt ist das Schema der Möglichkeit, das Dasein in einem bestimmten Zeitpunkt das der Wirklichkeit, das Dasein in aller Zeit (immer) das der Notwendigkeit.

Diese Schemata sind es, welche alle Erscheinungen bestimmen und zugleich den Kategorien entsprechen, also gleichsam nach beiden Seiten offen sind, nach der Gegend der sinnlichen Dinge und nach

der der reinen Begriffe. Sie machen die Erscheinungen und die Kategorien einander zugänglich. Der Verstand verknüpft die Erscheinungen vermöge der Kategorien; er subsumiert vermöge der Schemata jene unter diese, d. h. er urteilt durch die Schemata der reinen Einbildungskraft. Dieses Verfahren nennt Kant den „Schematismus des reinen Verstandes". Jetzt sind nicht bloß die Regeln, sondern ist auch die Richtschnur ihrer Anwendung gegeben. Erscheinungen, welche regelmäßig zugleich sind, werden wir nicht verknüpfen durch Ursache und Wirkung, Erscheinungen, welche in der Zeit vergehen, nicht vorstellen durch den Begriff der Substanz, und Erscheinungen, welche zu aller Zeit stattfinden, nicht beurteilen, als ob sie nur möglicherweise geschehen.[1]

II. Das Prinzip aller Grundsätze des reinen Verstandes.

1. Begriff der Grundsätze.

Der transzendentalen Urteilskraft steht also nichts mehr im Wege. Es ist bewiesen, daß durch die Kategorien und allein durch sie alle Erscheinungen verknüpft werden dürfen und müssen; es ist bewiesen, daß durch die Kategorien vermöge der Schemata alle Erscheinungen vorgestellt werden können: damit ist die Erkenntnis der Erscheinungen oder die Erfahrung von seiten sowohl ihrer objektiven als subjektiven Möglichkeit begründet. Jetzt ist das Problem der Analytik soweit gelöst, daß aus den reinen Verstandesbegriffen die Grundsätze geschöpft oder gebildet werden können. Nachdem dargetan ist, daß auf alle Erscheinungen die Kategorien anzuwenden und anwendbar sind, wird nunmehr die Anwendung geschehen müssen: sie besteht in Sätzen, welche alle Erscheinungen ohne Ausnahme durch die Kategorien bestimmen. Jeder dieser Sätze gilt im Sinne strenger und ausnahmsloser Allgemeinheit, jeder ist ein Grundsatz. Es wird demnach so viele Grundsätze geben müssen, als es Grundbegriffe gibt: von allen Erscheinungen gilt ohne Ausnahme die Bestimmung der Quantität, Qualität, Relation, Modalität.

Diese Grundsätze gelten unabhängig von aller Erfahrung als Aussprüche der transzendentalen Urteilskraft, die von ihrem Rechte

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. I. (O. A. S. 176—187; A. A. S. 133—139.)

Gebrauch macht: sie sind daher „Grundsätze des reinen Verstandes". Aber was sie aussagen, gilt nur von Erscheinungen, sie sind mithin Grundsätze nur der Erfahrungswissenschaft, und da diese gleich der Naturwissenschaft ist, so können sie auch „Grundsätze der reinen Naturwissenschaft" heißen. Der Tafel der Kategorien entspricht die „reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft".[1] Es sind die Grundsätze der reinen Physik, deren Möglichkeit die transzendentale Analytik untersucht und erklärt.

2. Der Grundsatz der Grundsätze.

Man wird die schwierige Lehre von den Grundsätzen mit vollkommener Deutlichkeit einsehen, wenn man sie unter dem einfachsten Gesichtspunkte begreift. Lassen wir daher die Topik der Kategorien beiseite, welche überall mehr der Systematik als der Kritik dient. Zwar sind sie für die Ordnung der Grundsätze der natürliche Rechtstitel, doch gibt es einen Weg, der nach der strengen Richtschnur der Kritik am sichersten in das Verständnis derselben einführt. Sie lassen sich alle von einem einzigen ableiten. Die ganze bisherige Untersuchung, die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, deren Deduktion und Schematismus, faßt sich zusammen in ein einziges Ergebnis, welches so lautet: die Möglichkeit der Erfahrung ist bewiesen, die Bedingungen sind ausgemacht, unter denen sie stattfindet.

Nun ist klar, daß ohne Erfahrung auch kein Gegenstand der Erfahrung (nichts Erfahrbares) möglich ist. Ohne Erfahrung gibt es keine Gegenstände der Erfahrung, wie ohne sinnliche Wahrnehmung keine wahrnehmbaren oder sinnlichen Dinge. Es leuchtet ein, daß alle Gegenstände der Erfahrung unter den Bedingungen der Erfahrung selbst stehen, daß die Bedingungen der Erfahrung zugleich gelten für alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Dieser Satz ist ein Grundsatz und zwar der oberste Grundsatz aller wirklichen Erkenntnis oder aller synthetischen Urteile, also selbst nicht logischer, sondern metaphysischer Art: es ist der Grundsatz, in welchem alle übrigen enthalten sind und woraus sie einfach folgen.[2]

Nun bestehen die Bedingungen einer möglichen Erfahrung darin, daß es Erscheinungen gibt als einzig mögliche Erfahrungsobjekte, und eine notwendige Verknüpfung derselben, als einzig mögliche Form der Erfahrung. Es muß daher grundsätzlich geurteilt werden, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung 1. Erscheinungen sind und 2. als solche in einer notwendigen Verknüpfung stehen. Nun sind alle Erscheinungen angeschaute Empfindungen: sie sind also 1. angeschaut, 2. empfunden; sie sind in der ersten Rücksicht quantitativ, in der zweiten qualitativ bestimmt. Alle Erscheinungen stehen in einem notwendigen Verhältnis: 1. untereinander, 2. zu unserem Bewußtsein oder zu unserer Erkenntnis; sie haben in der ersten Rücksicht eine notwendige Relation, in der zweiten eine notwendige Modalität. Es wird also unter jedem dieser vier Gesichtspunkte, die mit den Kategorien zusammenfallen, von allen Gegenständen möglicher Erfahrung ein Grundsatz gelten müssen.

[1] Prolegomena. T. II. § 21. (A. A. Bd. 4. S. 302.)

[2] Kritik d. r. V. Tranfz. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 193 bis 197; A. A. Bd. 3. S. 143—145.)

III. Die mathematischen Grundsätze.

1. Das Axiom der Anschauung.

Der erste Grundsatz lautet: alle Gegenstände möglicher Erfahrung sind angeschaut, sie sind also Gegenstände der Anschauung in Raum und Zeit, also Größen, wie alles in Raum und Zeit. Alle Raumgrößen sind zusammengesetzt aus lauter Raumteilen, alle Zeitgrößen aus lauter Zeitteilen: also sind diese Größen aus lauter gleichartigen Teilen zusammengesetzt und können nur vorgestellt werden, indem wir sie aus ihren Teilen zusammensetzen oder diese sukzessive einen zum anderen hinzufügen. Es ist also die Vorstellung der Teile, welche die Vorstellung des Ganzen, z. B. einer Linie, eines gewissen Zeitraums usf. möglich macht: eine solche durch Zusammensetzung der Teile gebildete Größe ist ausgedehnt oder extensiv. Daher lautet der erste Grundsatz: „Alle Anschauungen sind extensive Größen". Die Anschauung von Raum und Zeit ist a priori, und ebenso alles, was unmittelbar aus ihr folgt: deshalb nennt Kant diesen ersten Grundsatz „das Axiom der Anschauung". Alles Angeschaute ist extensiv, alles Extensive ist teilbar ins Unendliche, also ist nichts Unteilbares angeschaut und nichts Angeschautes unteilbar.[1]

[1] Kritik d. r. V. Tranfz. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 202 bis 207; A. A. Bd. 3. S. 148—151.) Prolegomena. T. II. § 24. (A. A. Bd. 4. S. 306—307.)

Gebrauch macht: sie sind daher „Grundsätze des reinen Verstandes". Aber was sie aussagen, gilt nur von Erscheinungen, sie sind mithin Grundsätze nur der Erfahrungswissenschaft, und da diese gleich der Naturwissenschaft ist, so können sie auch „Grundsätze der reinen Naturwissenschaft" heißen. Der Tafel der Kategorien entspricht die „reine physiologische Tafel allgemeiner Grundsätze der Naturwissenschaft".[1] Es sind die Grundsätze der reinen Physik, deren Möglichkeit die transzendentale Analytik untersucht und erklärt.

2. Der Grundsatz der Grundsätze.

Man wird die schwierige Lehre von den Grundsätzen mit vollkommener Deutlichkeit einsehen, wenn man sie unter dem einfachsten Gesichtspunkte begreift. Lassen wir daher die Topik der Kategorien beiseite, welche überall mehr der Systematik als der Kritik dient. Zwar sind sie für die Ordnung der Grundsätze der natürliche Rechtstitel, doch gibt es einen Weg, der nach der strengen Richtschnur der Kritik am sichersten in das Verständnis derselben einführt. Sie lassen sich alle von einem einzigen ableiten. Die ganze bisherige Untersuchung, die Entdeckung der reinen Verstandesbegriffe, deren Deduktion und Schematismus, faßt sich zusammen in ein einziges Ergebnis, welches so lautet: die Möglichkeit der Erfahrung ist bewiesen, die Bedingungen sind ausgemacht, unter denen sie stattfindet.

Nun ist klar, daß ohne Erfahrung auch kein Gegenstand der Erfahrung (nichts Erfahrbares) möglich ist. Ohne Erfahrung gibt es keine Gegenstände der Erfahrung, wie ohne sinnliche Wahrnehmung keine wahrnehmbaren oder sinnlichen Dinge. Es leuchtet ein, daß alle Gegenstände der Erfahrung unter den Bedingungen der Erfahrung selbst stehen, daß die Bedingungen der Erfahrung zugleich gelten für alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Dieser Satz ist ein Grundsatz und zwar der oberste Grundsatz aller wirklichen Erkenntnis oder aller synthetischen Urteile, also selbst nicht logischer, sondern metaphysischer Art: es ist der Grundsatz, in welchem alle übrigen enthalten sind und woraus sie einfach folgen.[2]

Nun bestehen die Bedingungen einer möglichen Erfahrung darin, daß es Erscheinungen gibt als einzig mögliche Erfahrungsobjekte, und eine notwendige Verknüpfung derselben, als einzig mögliche Form der Erfahrung. Es muß daher grundsätzlich geurteilt werden, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung 1. Erscheinungen sind und 2. als solche in einer notwendigen Verknüpfung stehen. Nun sind alle Erscheinungen angeschaute Empfindungen: sie sind also 1. angeschaut, 2. empfunden; sie sind in der ersten Rücksicht quantitativ, in der zweiten qualitativ bestimmt. Alle Erscheinungen stehen in einem notwendigen Verhältnis: 1. untereinander, 2. zu unserem Bewußtsein oder zu unserer Erkenntnis; sie haben in der ersten Rücksicht eine notwendige Relation, in der zweiten eine notwendige Modalität. Es wird also unter jedem dieser vier Gesichtspunkte, die mit den Kategorien zusammenfallen, von allen Gegenständen möglicher Erfahrung ein Grundsatz gelten müssen.

[1] Prolegomena. T. II. § 21. (A. A. Bd. 4. S. 302.)

[2] Kritik d. r. V. Transz. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 193 bis 197; A. A. Bd. 3. S. 143—145.)

III. Die mathematischen Grundsätze.

1. Das Axiom der Anschauung.

Der erste Grundsatz lautet: alle Gegenstände möglicher Erfahrung sind angeschaut, sie sind also Gegenstände der Anschauung in Raum und Zeit, also Größen, wie alles in Raum und Zeit. Alle Raumgrößen sind zusammengesetzt aus lauter Raumteilen, alle Zeitgrößen aus lauter Zeitteilen: also sind diese Größen aus lauter gleichartigen Teilen zusammengesetzt und können nur vorgestellt werden, indem wir sie aus ihren Teilen zusammensetzen oder diese sukzessive einen zum anderen hinzufügen. Es ist also die Vorstellung der Teile, welche die Vorstellung des Ganzen, z. B. einer Linie, eines gewissen Zeitraums usf. möglich macht: eine solche durch Zusammensetzung der Teile gebildete Größe ist ausgedehnt oder extensiv. Daher lautet der erste Grundsatz: „Alle Anschauungen sind extensive Größen". Die Anschauung von Raum und Zeit ist a priori, und ebenso alles, was unmittelbar aus ihr folgt: deshalb nennt Kant diesen ersten Grundsatz „das Axiom der Anschauung". Alles Angeschaute ist extensiv, alles Extensive ist teilbar ins Unendliche, also ist nichts Unteilbares angeschaut und nichts Angeschautes unteilbar.[1]

[1] Kritik d. r. V. Transz. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 202 bis 207; A. A. Bd. 3. S. 148—151.) Prolegomena. T. II. § 24. (A. A. Bd. 4. S. 306—307.)

2. Die Antizipation der Wahrnehmung.

Der zweite Grundsatz folgt aus dem Urteile, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung, weil sie Erscheinungen sein müssen, darum notwendig auch Empfindungen sind. Die Anschauung macht die Form, die Empfindung den Inhalt einer Erscheinung; die Form jeder Erscheinung ist a priori, der Inhalt dagegen oder das Reale in der Erscheinung ist als ein sinnliches Datum nicht durch die bloße Vernunft, sondern a posteriori gegeben. Wie ist es nun möglich, von solchen Wahrnehmungsobjekten etwas a priori zu behaupten? Was den Inhalt der Erscheinungen (die Empfindungen) betrifft, so läßt sich darüber nur dann grundsätzlich urteilen, wenn wir von allen unseren Empfindungen, gleichviel welcher Art sie sein mögen, etwas mit voller Gewißheit voraussagen können, wenn sich eine Bedingung antizipieren läßt, ohne welche auch das Reale in unserer Wahrnehmung niemals gegeben sein kann. Ein solcher Grundsatz wäre kein Axiom der Anschauung, sondern, wie Kant sich ausdrückt, „eine Antizipation der Wahrnehmung".

In keinem Falle läßt sich voraussagen, was wir empfinden, einfach deshalb nicht, weil wir den Inhalt unserer Empfindungen nicht machen, sondern empfangen. Wohl aber läßt sich bestimmen, wie wir unter allen Umständen empfinden müssen: nicht der Inhalt, aber die Form der Empfindung läßt sich antizipieren. Was auch das Reale in der Empfindung sei, in jedem Falle wird es in der Zeit empfunden; ihrer Form nach müssen alle Empfindungen die Zeit erfüllen oder einen Zeitinhalt ausmachen. Was in der Zeit existiert, ist notwendig Größe: darum sind, abgesehen von ihrer Beschaffenheit oder Qualität, alle Empfindungen ihrer Form nach Größen. Aber die Größe der Empfindung entsteht nicht, wie die der Anschauung, durch die sukzessive Zusammenfügung der gleichartigen Teile, sonst könnte eine Empfindung nur in einer Zeitreihe vorgestellt oder apprehendiert werden. Aber sie wird in jedem Augenblicke ganz vorgestellt. Oder welche Teile sollen zusammengesetzt werden, um etwa die Empfindung rot, süß, schwer, warm usf. zu haben? Offenbar ist jeder dieser Teile die ganze Empfindung. Alle Empfindungen sind Größen, weil sie die Zeit erfüllen, aber sie sind nicht solche Größen, deren ganze Vorstellung nur durch eine sukzessive Apprehension der Teile zustande kommt, d. h. sie

sind nicht extensive Größen. Vielmehr ist in jedem Augenblicke die ganze Empfindung da. Entweder sie ist ganz oder gar nicht; entweder ich empfinde rot, schwer, warm usf., oder ich habe diese Empfindungen nicht; in keinem Falle ist eine Zeitreihe und eine allmähliche Apprehension der Teile nötig, um jene Empfindungen zu erzeugen. Nennen wir das Vorhandensein bestimmter Empfindungen Realität und deren gänzlichen Mangel Negation: so ist klar, daß die Realität der Empfindung unmöglich eine extensive Größe sein kann, weil sie in jedem Augenblicke, den sie erfüllt, ganz und vollständig da ist. Aber sie ist nicht in jedem Augenblicke in derselben Stärke vorhanden, sie kann wachsen und abnehmen, ihr Größenzustand kann steigen und fallen, zuletzt mit der Empfindung selbst völlig verschwinden; daher ist jede Empfindung verschiedener Größenzustände fähig, aber in jedem dieser Größenzustände ist sie ganz und vollständig da, die Größenunterschiede sind nicht ihre Teile, sondern ihre Stufen oder Grade: die Empfindung selbst ist mithin eine intensive Größe oder ein Grad. „Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen als solche antizipiert, heißt so: in allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon), eine intensive Größe, das ist einen Grad."[1]

Ist die Empfindung in einem gewissen Größenzustande vorhanden, so ist dies ihre Realität; ist sie in gar keinem Größenzustande vorhanden, so ist dies ihre Negation: ihre Größenveränderung oder ihre Vielheit ist daher Annäherung zur Negation. Die Realität ist die Voraussetzung, unter welcher diese Unterschiede, diese Annäherung zur Negation, diese Vielheit in der Größe möglich ist. Bei der Anschauung waren es die vielen unterschiedenen Teile, deren Zusammenfügung die ganze Vorstellung bildet; bei der Empfindung ist es die ganze Vorstellung, welche erst die Vielheit der Unterschiede ermöglicht: darum sind alle Anschauungsgrößen extensiv, alle Empfindungsgrößen intensiv.

Setzen wir den Größenzustand einer Empfindung gleich Null,

[1] Kritik d. r. V. (1. Aufl.) (O. A. S. 166. A. A. Bd. 4. S. 115.) In der zweiten Auflage heißt es: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad". (O. A. S. 207; A. A. Bd. 3. S. 151.)

so ist die Empfindung in gar keinem Grade vorhanden, d. h. sie ist gar nicht vorhanden, es wird nichts empfunden, es ist eine vollkommen leere Empfindung, welche so gut ist als keine. Das Leere ist kein Gegenstand der Empfindung. Dieser Satz folgt notwendig aus der Antizipation der Wahrnehmung. Das Leere kann nicht empfunden, also auch nicht erfahren werden; mithin ist der leere Raum oder die leere Zeit niemals ein Gegenstand möglicher Erfahrung; es ist mithin unmöglich, den Begriff eines leeren Raumes oder einer leeren Zeit unter die Grundsätze der Naturwissenschaft aufzunehmen. Vielmehr müssen diese Grundsätze unter kritischem Gesichtspunkt jene Begriffe verneinen; denn sie vertragen sich nicht mit den Bedingungen einer möglichen Erfahrung. Unmöglich können sie auf Gegenstände der Erfahrung angewendet oder, was dasselbe heißt, zu physikalischen Erklärungsweisen gebraucht werden.

Gewisse Naturforscher haben gemeint, die Möglichkeit des leeren Raumes oder leerer Räume annehmen zu müssen, um mit der Hilfe dieses Begriffes die Naturerscheinungen zu erklären. Man muß ihnen einwenden, daß 1. die leeren Räume niemals Gegenstände einer möglichen Wahrnehmung sind, daß schon deshalb die Annahme der Porosität eine bloße, auf keinerlei Erfahrung gegründete Fiktion, also nichts ist als eine in die Luft gebaute Hypothese, daß 2. diese Hypothese die fraglichen Naturerscheinungen nicht erklärt, und 3. diese Erscheinungen sehr gut ohne jene Hypothese erklärt werden können. Die Tatsache ist, daß Materien, welche denselben Raum einnehmen, in Ansehung ihrer Quantität, Dichtigkeit, Schwere, Undurchdringlichkeit usf. sehr verschieden sind, daß bei derselben Raumgröße oder bei gleichem Volumen zwei Körper verschiedene Dichtigkeit haben. Nun wollen jene Naturforscher, daß Dichtigkeit soviel ist als Menge der Teile, daß daher in demselben Volumen dort mehr, hier weniger Teile befindlich sind: also müssen gewisse Raumteile gar nicht erfüllt, d. h. leer sein, es muß mithin zwischen den Teilen der Materie leere Räume oder Poren geben; die Körper erfüllen ihr Volumen nicht durchgängig, sondern mehr oder weniger, d. h. ihre Raumerfüllung oder ihre extensive Größe ist verschieden. So wird aller Unterschied der physikalischen Eigenschaften auf Unterschiede der extensiven Größe zurückgeführt und daraus erklärt; es wird vorausgesetzt, daß alle Unterschiede der Materien nur extensiv und das Reale im Raum,

die Materie selbst, überall einerlei sei. Nur unter dieser Voraussetzung sind sie gezwungen, jene Hypothese leerer Räume zu machen, die alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitet und im üblen Sinne metaphysisch ist. Man begreift, daß besonders die mathematischen und mechanischen Naturforscher es lieben, die physikalischen Unterschiede auf extensive Größen (mathematische Unterschiede) zurückzuführen, aber da sie aller Metaphysik so gern aus dem Wege gehen und sich dessen rühmen, so hätten sie doch sehen sollen, in welche Fiktion rein metaphysischer Art sie auf ihrem Wege geraten.

Indessen läßt sich sehr gut erklären, wie bei derselben extensiven Größe, d. h. bei derselben Raumerfüllung, die Materien verschieden sind, wenn man die intensive Größe zu Hilfe nimmt. Ein Zimmer ist mehr oder weniger erleuchtet, mehr oder weniger erwärmt. Man wird doch nicht behaupten wollen, daß in dem weniger erwärmten oder erleuchteten Zimmer gewisse Raumteile von gar keiner Wärme, gar keinem Lichte erfüllt seien, daß sich in diesem Zimmer weniger Wärme- oder Lichtteile befinden, als in dem anderen; vielmehr verbreiten sich in beiden Fällen Wärme und Licht durch das ganze Zimmer, nur in verschiedenen Graden. Das Beispiel will zeigen: wie aus dem Unterschiede der intensiven Größe sich erklären läßt, was aus bloßen Unterschieden der extensiven ohne eine leere und ungereimte Annahme nicht erklärt werden kann.

3. Die Kontinuität der Größen.

Alle Empfindungen haben einen Grad. Von ihrer Realität bis zu ihrer Negation sind unendlich viel Grade möglich, die nur in einer Zeitreihe durchlaufen werden können, aber auch notwendig durchlaufen werden müssen. Nun ist jede Veränderung, weil sie in der Zeit stattfindet, kontinuierlich: also sind Grade, weil sie sich in der Zeit verändern, kontinuierliche Größen; sie wären es nicht, wenn ihre Veränderung absetzen könnte oder eine absolute Grenze hätte, und sie würde diese Grenze haben, wenn es einen kleinsten Grad gäbe, der nicht mehr verringert werden könnte: dieser kleinste Grad müßte in einem Zeitpunkte stattfinden, der keine weitere Veränderung erlaubt, d. h. in einem einfachen Zeitteile, der keine Zeitreihe bildet. Einen solchen einfachen Zeitteil gibt es nicht. Jeder Zeitteil ist Zeit, es gibt keine kleinste Zeit, also auch keinen kleinsten Grad, also auch keine Grenze der Veränderung, welche

nicht, wie die Zeitgrenze selbst, fließend wäre. Dasselbe gilt auch vom Raum. Der Raum besteht nur aus Räumen, wie die Zeit aus Zeiten; es gibt keinen einfachen Raumteil, der zugleich die Raumgrenze wäre. Der Punkt ist bloß Grenze, aber nicht Raumteil: darum ist der Raum ins Unendliche teilbar, weil jeder seiner Teile wieder Raum ist; jeder Raum ist unendlich teilbar, d. h. kontinuierlich. Mithin sind alle extensive Größen kontinuierlich.

Also fassen sich beide Grundsätze in der Erklärung zusammen: alle Größen, sowohl die der Anschauung als auch die der Empfindung, sind kontinuierlich. Beide Grundsätze fließen aus dem Prinzip, daß alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung Erscheinungen, d. h. angeschaute Empfindungen sein müssen: sie sind angeschaut, also extensive Größen; sie sind empfunden, also intensive; sie sind als extensive wie als intensive Größen kontinuierlich. Beide Grundsätze betreffen die Größenbestimmung in Ansehung aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Da nun alle Größenbestimmung mathematisch ist, so erklären jene Grundsätze zugleich die Anwendbarkeit der Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf die Erfahrung, und sie geben dieser Anwendung ihre richtige Grenze. Darum befaßt Kant die Axiome der Anschauung und die Antizipationen der Wahrnehmung unter dem gemeinschaftlichen Namen der mathematischen Grundsätze: der erste schließt die Möglichkeit unteilbarer Größen, der zweite die Möglichkeit der Leere, beide das Gegenteil der Kontinuität aus.[1]

Siebentes Kapitel.

B. **Die dynamischen Grundsätze. Das Gesamtresultat der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes.**

I. Die Analogien der Erfahrung. Das Prinzip der Analogien.

Es gibt keine Erfahrung, wenn es nicht eine allgemeine und notwendige Verknüpfung der Erscheinungen gibt: so lautet das oberste Prinzip der Grundsätze in seiner zweiten Hälfte. Die Bedingungen möglicher Erfahrung sind zugleich die Bedingungen

[1] Kritik d. r. V. Transz. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 207 bis 218; A. A. Bd. 3. S. 151—158.)

aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung, die also nicht möglich sind, wenn es jene allgemeine und notwendige Verknüpfung der Erscheinungen nicht gibt. Nun sind alle Erscheinungen in der Zeit und werden in der Zeit von uns wahrgenommen. Jede Wahrnehmung, jede Vorstellung kann nur durch die sukzessive Apprehension der einzelnen Empfindungen zustande kommen, d. h. jede Wahrnehmung beschreibt eine Zeitfolge. In unserer Wahrnehmung sind alle Erscheinungen nacheinander; ihre Folge ist hier keine andere als die unserer zufälligen Apprehension. Wären die Erscheinungen nur diese zufällige Folge unserer Wahrnehmungen, so könnte von einer notwendigen und allgemeinen Verknüpfung die Rede nicht sein. Woher sollen wir wissen, daß die Erscheinungen, welche wir nacheinander wahrnehmen, nicht sukzessiv, sondern zugleich sind, wie die Teile eines Gebirges, eines Hauses und dergl., daß die Erscheinungen, die wir zufällig nacheinander wahrnehmen, nicht zufällig, sondern notwendig einander folgen? Wir haben kein Kennzeichen, um das Zugleichsein von der Zeitfolge zu unterscheiden, weil in unserer Wahrnehmung alles nacheinander folgt; keines, um zwischen dem zufälligen und notwendigen Zugleichsein, zwischen der zufälligen und notwendigen Zeitfolge zu unterscheiden, weil in unserer Wahrnehmung alles zufällig aufeinander folgt. Solange wir ein solches Kennzeichen nicht haben, ist objektive Erfahrung unmöglich: zur Möglichkeit der letzteren ist daher jenes Kriterium notwendig. Da nun unsere Wahrnehmung von sich aus die Erscheinungen nicht anders als zufällig und nacheinander aufzufassen vermag, so muß sie durch die Zeitordnung der Erscheinungen selbst genötigt sein, die zufällige und notwendige Simultaneität wie Sukzession derselben zu unterscheiden. Es muß daher objektive (notwendige) Zeitverhältnisse der Erscheinungen als Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung geben. Aber die Zeit als solche ist kein Objekt unserer Wahrnehmung oder Anschauung, sondern nur deren Form. Die objektiven und notwendigen Verhältnisse der Erscheinungen bestehen in der synthetischen Einheit der Apperzeption, sie werden gedacht durch die Funktionen des reinen Verstandes, und zwar durch die der Relation: diese sind es, welche die Zeitverhältnisse objektiv machen und regulieren, was nur durch den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe möglich ist.

Alle Erscheinungen sind in der Zeit: sie sind entweder in aller Zeit oder in verschiedenen Zeiten oder in derselben Zeit; im ersten Fall sind sie beharrlich, im zweiten sukzessiv, im dritten simultan. Beharrlichkeit, Zeitfolge und Zugleichsein sind die drei Zeitmodi. Sollen diese Zeitverhältnisse objektiv sein, so muß es eine Regel der Beharrlichkeit, der Zeitfolge und des Zugleichseins geben. Nun war die Beharrlichkeit das Schema der Substanz, die Zeitfolge das der Kausalität, die Simultaneität das der Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Die objektiven Zeitverhältnisse sind daher die Regel der Beharrlichkeit, bestimmt durch den Begriff der Substanz, die Regel der Zeitfolge, bestimmt durch den Begriff der Kausalität, die Regel des Zugleichseins, bestimmt durch den Begriff der Wechselwirkung (Gemeinschaft).

Diese Regeln enthalten die Bedingungen zur Möglichkeit der Erfahrung und sind daher Grundsätze des reinen Verstandes; aber sie sind weder Axiome noch Antizipationen, denn sie sagen nichts über den Charakter der Erscheinungen, sie erklären nicht, was diese sind, sondern wie sie sich zueinander verhalten, sie bestimmen nicht das Dasein der Erscheinungen, sondern nur deren Verhältnisse: daher sind sie nicht „konstitutive“, sondern „regulative Prinzipien“. Die Verhältnisse, welche durch sie bestimmt oder reguliert werden, sind nicht quantitative, aus deren Gleichheit eine unbekannte Größe erkannt wird, sondern qualitative, aus deren Gleichheit folgt, wie sich bekannte Erscheinungen zu unbekannten verhalten. Die Gleichheit qualitativer Verhältnisse heißt „Analogie“. Ein solches qualitatives Verhältnis ist z. B. das der Kausalität. Wenn die quantitativen Verhältnisse a : b und c : x gleich sind, so erhellt daraus die Größe von x: dieses Verhältnis ist konstitutiv. Wenn dagegen zwischen a und b und zwischen c und x die qualitativen Verhältnisse gleich sind, so sind diese beiden Verhältnisse einander analog: a verhält sich zu b, wie die Ursache zur Wirkung; ebenso verhält sich c zu x; damit ist x noch nicht erkannt, sondern als eine Wirkung der Ursache c zu erkennen: dieses Verhältnis ist regulativ. Die Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität ist die Regel oder der Leitfaden, wonach wir zu gegebenen Ursachen die Wirkungen, zu gegebenen Wirkungen die Ursachen suchen. Wenn Kant durch ein solches Beispiel seinen Ausdruck erklärt hätte, so würde sogleich einleuchten, warum er die Grundsätze der Relation

„Analogien der Erfahrung“ genannt und sie als regulative Prinzipien bezeichnet hat.

Der Grundsatz, aus dem sämtliche Analogien folgen, lautet in der ersten Ausgabe der Kritik: „Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmungen ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit“. Die Fassung der zweiten Ausgabe ist kürzer, aber weniger genau, da sie die Zeitbestimmung, auf die es hier wesentlich ankommt, wegläßt: „Erfahrung ist nur durch Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“.[1]

Wir wollen in der bündigsten und deutlichsten Form gleichsam das Programm der Analogien aussprechen. Zur Möglichkeit der Erfahrung gehört, daß wir in den Erscheinungen 1. Zugleichsein und Zeitfolge, 2. zufällige und notwendige Zeitfolge, 3. zufälliges und notwendiges Zugleichsein zu unterscheiden imstande sind.

1. Der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz.

Die erste Frage heißt: unter welcher Bedingung allein können wir simultane Erscheinungen von sukzessiven unterscheiden? In unserer Wahrnehmung, welche alles Teil für Teil auffaßt, sind die Erscheinungen in verschiedenen Zeiten: die Steine einer Felsenmasse so gut wie die Wellen des bewegten Stroms. Nur unter einer Bedingung wird die Wahrnehmung genötigt, verschiedene Erscheinungen als simultane zu nehmen: wenn es eine Erscheinung gibt, die jederzeit stattfindet. Wenn eine und dieselbe Erscheinung eine Zeitlang existiert, so heißt es: sie dauert; wenn sie in aller Zeit existiert, so heißt es: sie beharrt. Sollen wir zwischen Zugleichsein und Zeitfolge unterscheiden können, so muß es in den Erscheinungen selbst etwas Beharrliches geben, mit dem verglichen, alle übrigen Erscheinungen zugleich sind; von dem unterschieden, alle anderen Erscheinungen nicht beharrlich sind, sondern wechseln: sie sind in verschiedenen Zeiten oder folgen einander, während jene zu aller Zeit existiert. Also das Beharrliche in der Erscheinung ist das objektive Kriterium, um die Verhältnisse in der Zeit, das Zugleich und Nacheinander, zu unterscheiden: darum ist das Da-

[1] Kr. d. r. V. Tranjz. Anal. Buch II. Hauptst. 4. II. (1. Aufl. O. A. S. 176. A. A. Bd. 4. S. 121; 2. Aufl. O. A. S. 218; A. A. Bd. 3, S. 158.) Vgl. Prolegomena. § 26. (A. A. Bd. 4. S. 308—310.)

sein des Beharrlichen in der Erscheinung eine notwendige Bedingung zur Möglichkeit der Erfahrung.

Wenn alles beharrte, so gäbe es keinen Wechsel; wenn nichts beharrte, so gäbe es auch keinen. Erscheinungen wechseln, d. h. sie sind mit der beharrlichen Erscheinung nur eine gewisse Zeit verbunden, sie dauern nicht immer, sie gehen vorüber, die eine folgt auf die andere. Wenn es also nichts Beharrliches gäbe, so könnte von keinem Wechsel die Rede sein: mithin ist das Beharrliche die Bedingung des Wechsels, nicht umgekehrt. Nun sind die beharrliche Erscheinung und die wechselnden immer zugleich da, jene als das Bleibende, diese als das Vorübergehende, sie sind also notwendig miteinander verknüpft: jene ist das zugrunde liegende Wesen oder Substratum, diese sind die vorübergehenden Bestimmungen desselben, die verschiedenen Arten oder Modi seines Daseins. Daher ist das Beharrliche in der Erscheinung die Substanz und die wechselnden Erscheinungen deren Akzidenzen.

Es ist leicht zu urteilen, daß die Substanz beharrt: dieser Satz ist so alt, wie die Philosophie, und an sich betrachtet eine bloße Tautologie. Das Beharrliche in den Dingen nennt man Substanz, und die Substanz beharrlich. Aber woher weiß man, daß in den Dingen überhaupt etwas Beharrliches ist? Gibt es in den Dingen etwas Beharrliches, so läßt sich leicht der Begriff der Substanz darauf anwenden; dies hat nicht die mindeste Schwierigkeit, gewährt aber auch gar keine Einsicht, solange das Dasein des Beharrlichen selbst bloß vorausgesetzt wird. In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit, welche vor Kant kein Philosoph begriffen, viel weniger gelöst hatte. Ist das Dasein des Beharrlichen nicht erwiesen, so ist der Begriff der Substanz nicht anwendbar, sondern leer und in seiner Brauchbarkeit problematisch. Dieser Begriff ist zwar immer im Munde der Philosophen und auch des gemeinen Verstandes gewesen, aber seine erwiesene Bedeutung ist ihm erst durch Kant an dieser Stelle geworden. Man hat vor Kant nicht gewußt, daß es in den Erscheinungen etwas Beharrliches geben müsse. Behauptet hat man es wohl, aber nicht gewußt. Woher hätte man es auch wissen sollen? Aus der Erfahrung? Diese beweist nie ein Dasein, welches *jederzeit* ist. Aus dem bloßen Verstande? Dieser kann aus bloßen Begriffen durch logische Schlüsse niemals ein *Dasein*, eine wirkliche Existenz dartun.

Erst Kant hat bewiesen, daß in den Erscheinungen notwendig etwas ist, das beharrt. Wenn dem nicht so wäre, so würde jede objektive Zeitbestimmung und darum jede Erfahrung unmöglich sein. Er hat das beharrliche Dasein nicht aus der Erfahrung, sondern umgekehrt die Möglichkeit der letzteren aus der beharrlichen Erscheinung bewiesen. Diese Beweisführung ist nicht empirisch, sondern transszendental. An diesem wichtigen Beispiele läßt sich das Verfahren der transszendentalen Beweisführung, welche wir im Anfange dieses Buches im allgemeinen erklärt haben, auf das Deutlichste einsehen. Nichts wird hier durch die Erfahrung bewiesen, auch nichts ohne alle Beziehung auf die Erfahrung, sondern *alles nur, sofern es Bedingung ist zur Möglichkeit der Erfahrung.* Hebe diese Bedingung auf, und du hast die Möglichkeit jeder Erfahrung und damit alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung aufgehoben: dies ist der transszendentale Beweis in seiner negativen Form, welche die Unmöglichkeit des Gegenteils dartut. Eben diese Beweisführung ist die *kritische*, welche vor Kant keiner gekannt, viel weniger geübt hat. Angewendet auf die Substanz, lautet der transszendentale Beweis: hebe das beharrliche Dasein in den Erscheinungen auf, und die Möglichkeit aller Erfahrung ist damit aufgehoben. Oder positiv ausgedrückt: es muß in den Erscheinungen ein Beharrliches geben, weil sonst weder Erfahrung noch ein Gegenstand der Erfahrung möglich wäre, weil sonst gar nichts durch Erfahrung erkannt werden könnte. Der Schwerpunkt des Beweises liegt nicht darin, daß die Substanz beharrt, sondern darin, daß das Beharrliche *erscheint*, daß die Substanz eine notwendige Erscheinung ist oder *existiert*.

Die beharrliche Erscheinung ist zu *jeder Zeit*: sie wäre nicht beharrlich, wenn jemals eine Zeit sein könnte, wo sie nicht existiert; daher darf es weder einen Zeitpunkt gegeben haben, in dem sie noch nicht war, noch darf je ein Zeitpunkt kommen, wo sie nicht mehr sein wird. Also kann die Substanz weder entstehen noch vergehen. Und da alle veränderlichen oder wechselnden Erscheinungen nur ihre Bestimmungen oder Modi sind, so ist die Substanz immer dieselbe: daher kann ihre Größe oder die Summe ihrer Realität weder vermehrt noch vermindert werden, denn jede Vermehrung wäre ein Hinzukommen neuer Teile, d. h. ein Entstehen, und jede Verminderung wäre eine Vernichtung bestehender Teile, d. h. ein

Vergehen. Der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz lautet demnach: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert". Jetzt ist dieser Satz kritisch festgestellt, den schon die älteste Metaphysik aufgestellt, Kant in seiner Habilitationsschrift behauptet und in seinem Versuch über die negativen Größen wiederholt hatte: er ist jetzt dergestalt bewiesen, daß ihn verneinen soviel heißt als die Möglichkeit aller Erfahrung und aller Naturwissenschaft aufheben. Dieser Satz bildet daher ein naturwissenschaftliches Axiom.

Die Substanz ist unentstanden und unvergänglich. Da sie allen Erscheinungen zugrunde liegt, so müßte sie aus etwas entstanden sein, das keine Erscheinung, also kein Gegenstand möglicher Erfahrung wäre: ihre Entstehung wäre Schöpfung aus nichts, ihr Vergehen Rückkehr in nichts. So wenig die Vernichtung denkbar ist als Gegenstand möglicher Erfahrung, so wenig ist in diesem Sinne die Schöpfung denkbar. Aus nichts kann nie etwas werden, niemals kann etwas in nichts übergehen: «gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti». Diese beiden Sätze gehören zusammen und folgen unmittelbar aus der Beharrlichkeit der Substanz; kritisch verstanden gelten sie nur von Erscheinungen und verneinen daher in den Grundsätzen der Naturwissenschaft die Anwendung der Schöpfungs- und Vernichtungstheorie. Ob diese Theorie auf einem anderen Gebiete als dem der Naturwissenschaft und der Erfahrung irgendwelche Geltung finden darf, bleibt hier völlig dahingestellt.

Da der Stoff der Erscheinungen oder das Quantum ihrer Substanz beharrt, so kann alle Veränderung derselben nur Formwechsel oder Metamorphose sein: nicht das Dasein der Substanz ändert sich, sondern nur ihre Zustände oder die Arten ihres Daseins. Wenn das Holz verbrennt, so verwandelt es sich in Asche und Rauch. Die Erscheinungsformen wechseln, der Stoff bleibt. Gäbe es nichts Beharrliches in den Erscheinungen, so wäre ihr Wechsel unerkennbar. Jetzt wird gefragt: unter welchen Bedingungen die Veränderung erkannt wird oder einen Gegenstand der Erfahrung ausmacht?[1]

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 224—232; A. A. Bd. 3. S. 162—166.)

2. Die Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität.

Kant und Hume.

Wir sind an den Punkt gelangt, wo jenes Problem, das unseren Philosophen seit dem Versuch über die negativen Größen unaufhörlich beschäftigt, von der dogmatischen Metaphysik entfernt und eine Zeitlang mit Hume vereinigt hat, in den Vordergrund seiner Kritik rückt: der Begriff der Ursache oder des Realgrundes. Jede Veränderung ist eine Zeitfolge von Begebenheiten, welche verschiedene Zustände eines und desselben Subjekts ausmachen. Unter welchen Bedingungen ist diese Zeitfolge der Begebenheiten ein Gegenstand möglicher Erfahrung? Oder, was dasselbe heißt: unter welchen Bedingungen ist die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen objektiv? So lautet die Frage in ihrer kritischen Fassung. Die Zeitfolge unserer Wahrnehmungen ist stets subjektiv. Wie also können wir objektive Zeitfolge wahrnehmen? Oder, was dasselbe heißt: was macht die subjektive Zeitfolge unserer Wahrnehmungen objektiv? Wie läßt sich feststellen, daß die Erscheinungen nicht bloß in uns, sondern, unabhängig von unserer zufälligen Wahrnehmung, als solche sukzedieren? In der Auflösung dieser Frage liegt die Schwierigkeit.

Alle Erscheinungen werden von uns sukzessive vorgestellt: die Teile eines Hauses, wie die verschiedenen Orte in der Bewegung des stromabwärts gleitenden Schiffes.[1] Wie können wir wissen, daß die verschiedenen Teile des Hauses zugleich sind, dagegen die verschiedenen Bewegungszustände des Schiffes notwendig einander folgen? Wenn wir die Teile eines Hauses vorstellen, so zwingt uns nichts, erst diesen Teil, dann jenen usf. zu apprehendieren, wir können mit jedem beliebigen Teil anfangen und endigen. Ganz anders, wenn wir die stromabwärts gerichtete Bewegung des Schiffes verfolgen: hier müssen wir die Orte, welche es im oberen Strom beschreibt, notwendig früher vorstellen, als die unterhalb derselben gelegenen. Die Sukzession meiner Vorstellungen ist im ersten Falle regellos, im zweiten dagegen vollkommen bestimmt. Diese geregelte Sukzession besteht darin, daß wir in die verschiedenen Zeitpunkte unserer Wahrnehmung nicht beliebige Erscheinungen, wie es der Zufall mit sich bringt, sondern in den Zeitpunkt A nur die Er-

[1] S. oben S. 457.

scheinung A und in den Zeitpunkt B nur die Erscheinung B setzen können. Man könnte vielleicht sagen, wenn man die ganze transzendentale Ästhetik vergessen hat, daß uns das Zeitverhältnis oder die Zeitordnung der Dinge selbst dazu nötigt. Ja, wenn die Dinge an sich in der Zeit und diese eine den Dingen inhärente Eigenschaft wäre, so daß jedes seinen bestimmten Zeitpunkt wie eine Eigenschaft an sich trüge und unserer Wahrnehmung anzeigte! Dann wäre die Zeit etwas Objektives, Reales außer uns, und es könnte gar nicht in Frage kommen, wie die Zeit objektiv wird. Eben in dieser Frage liegt das ganze Problem.

Nun erwarte man nicht, daß wir die transzendentale Ästhetik von neuem vortragen, um diesem verkehrten Einwande zu begegnen. Die Zeit als solche ist völlig subjektiv, sie ist die Form unserer Anschauung, unsere Vorstellungsweise; in ihr verlaufen unsere Wahrnehmungen mit ihren Erscheinungen. Da ist zunächst kein Grund, warum diese Erscheinung nicht ebensogut jetzt als früher oder später stattfindet. Die Frage heißt: was verknüpft diese bestimmte Erscheinung mit diesem bestimmten Zeitpunkte? Der Zeitpunkt ist nicht reguliert, weder durch die Zeit, welche alle Erscheinungen in sich begreift, noch durch die Erscheinung, die in jedem beliebigen Zeitpunkte sein kann. Wenn es nicht möglich ist, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, so gibt es keine objektive Zeitbestimmung, also auch keine objektive Zeitfolge, also auch keine Veränderung als Gegenstand einer möglichen Erfahrung.

In der Zeit selbst ist jeder Zeitpunkt bestimmt durch alle früheren, auf die er notwendig folgt; aber die Zeit für sich ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern die Bedingung oder Form dieser Gegenstände. Nur die Erscheinungen in der Zeit werden wahrgenommen, nicht die Zeit selbst. Soll also eine Erscheinung B nur in einem bestimmten Zeitpunkte wahrgenommen werden, so ist dies nur unter der einen Bedingung möglich, daß in dem vorhergehenden Zeitpunkte eine andere Erscheinung A wahrgenommen wird, auf welche B jederzeit folgt. Jeder Zeitpunkt ist bestimmt durch den nächst früheren, auf den er folgt. Soll der Zeitpunkt einer Erscheinung bestimmt sein, so ist dies nur durch die Erscheinung in dem nächst früheren Zeitpunkte möglich. Wenn in dem Zeitpunkte A jede beliebige Wahrnehmung stattfinden kann,

so ist klar, daß auch die Erscheinung in dem folgenden Zeitpunkte B nur zufällig jetzt stattfindet und ebensogut ein anderes Mal stattfinden könnte. Daher ist der Zeitpunkt einer Erscheinung nur dann bestimmt, wenn ihr eine andere Erscheinung notwendig vorausgeht. Wenn A nicht notwendig B vorausgeht, und dieses nicht notwendig auf A folgt, so hat keine beider Erscheinungen einen bestimmten Zeitpunkt.

Wenn eine Begebenheit einer anderen notwendig vorhergeht und nicht sein kann, ohne daß diese ihr folgt, so ist sie deren Ursache, und die andere Begebenheit ist ihre Wirkung. Also ist der Begriff der Ursache und Wirkung die einzige Möglichkeit, um den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, die einzige Bedingung zu einer objektiven Zeitbestimmung, also auch zu einer objektiven Zeitfolge: mithin die einzige Bedingung, unter der eine Zeitfolge verschiedener Zustände, deren jeder seinen bestimmten Zeitpunkt hat, d. h. Veränderung, vorgestellt werden kann. Nur der Begriff der Kausalität bestimmt den Zeitpunkt einer Erscheinung. Die Kategorie der Ursache bestimmt eine Erscheinung als eine solche, welche notwendig einer anderen vorausgeht, darum notwendig vor dieser wahrgenommen werden muß. Also ist es der Begriff der Ursache und Wirkung, der allein unsere Wahrnehmung in Ansehung der Zeitfolge reguliert: dieser Begriff nimmt der Zeitfolge die Zufälligkeit unserer subjektiven Apprehension und macht dieselbe objektiv.

In dieser Einsicht ruht der kritische Schwerpunkt. Hier zeigt sich deutlich, wie die Kausalität nicht aus der Erfahrung hervorgeht, sondern aller Erfahrung als Bedingung zugrunde liegt; hier enthüllt sich die ganze Differenz zwischen Kant, dem kritischen Philosophen, und Hume, dem skeptischen. Hume hatte erklärt, die Kausalität sei nichts anderes als die gewohnte Sukzession zweier Wahrnehmungen, das «propter hoc» sei nur ein oft wiederholtes «post hoc». Nichts scheint einfacher und leichter zu begreifen, als diese Ableitung. Nur ist, alles andere beiseite gesetzt, ein Punkt von Hume gar nicht untersucht worden: er hat das post hoc selbst nicht erklärt. Was ist denn post hoc? Eine Wahrnehmung, welche auf eine andere folgt. Aber alle unsere Wahrnehmungen folgen einander, auch solche, deren Objekte in derselben Zeit sind. Soll also das post hoc eine objektive Zeitbestimmung sein, so kann diese

Geltung nicht aus unserer Wahrnehmung erklärt werden: die objektive Zeitfolge gilt unabhängig von unserer zufälligen Wahrnehmung und bezeichnet eine Erscheinung, welche später ist als eine andere. B ist später als A, nicht bloß in meiner Wahrnehmung, sondern in seinem Dasein, d. h. offenbar: B ist nicht mit A zugleich, es ist nicht früher als A, es ist nur später; entweder ist es gar nicht oder es ist nach A; es würde nicht sein, wenn A nicht vorausgegangen wäre, es ist also unter der Bedingung von A, oder A ist die Ursache von B.

Bei Licht besehen, ist jenes post hoc entweder gar keine Zeitbestimmung und sagt über die wirkliche Zeitfolge der Erscheinungen nichts aus, oder wenn es wirklich eine Zeitbestimmung ist, wenn es überhaupt einen Sinn hat, so hat es diesen nur durch den Begriff der Ursache. Eine Erscheinung, welche, abgesehen von meiner Wahrnehmung, später ist als eine andere und in dieser realen Bedeutung ein post hoc bildet, ist notwendig durch jene andere bedingt. Den Zeitpunkt von B bestimmen, heißt erklären: B kann nur in diesem Zeitpunkte stattfinden, dem A vorausgeht; es kann nur auf die Erscheinung A folgen, es ist die Wirkung von A; es kann nur C vorausgehen, es ist die Ursache von C. Unmöglich läßt sich der Zeitpunkt eines Daseins anders bestimmen als durch den Begriff der Kausalität. So ist es (gerade umgekehrt als Hume gemeint hat) vielmehr das propter hoc, wodurch in allen Fällen das post hoc bestimmt wird. Zwei Wahrnehmungen, die aufeinander folgen, bilden noch keine objektive Zeitfolge, noch kein post hoc: dies hatte Hume sich nicht klar gemacht. Zwei Erscheinungen, welche nicht bloß in unserer Wahrnehmung, sondern als solche aufeinander folgen, bilden keine zufällige, sondern eine notwendige Zeitfolge, d. h. eine durch Kausalität bestimmte.

Es war sehr leicht, aber auch ganz nichtssagend, wenn man aus der Wahrnehmung der außereinander befindlichen Dinge den Begriff des Raumes ableiten wollte: die Dinge außereinander sind die Dinge im Raum. Es ist ebenso leicht und ebenso nichtssagend, wenn man aus der objektiven Zeitfolge den Begriff der Kausalität ableiten will: die objektive Zeitfolge ist die von unserer zufälligen Wahrnehmung unabhängige (notwendige) Zeitfolge, welche in der Kausalität besteht. Dort ist es der Raum, der die Wahrnehmung ermöglicht, aus welcher man den Raum abstrahiert; hier ist es die Kausalität, welche diejenige Erfahrung macht, aus welcher man die Kausalität hervorholt. Es ist leicht aus einer Erscheinung zu nehmen, was man hineingelegt hat. Daß man so wenig den Dingen auf den Grund sah, die man doch so scharfsinnig untersuchte, zeigt, wie oberflächlich vor dem kritischen Philosophen die menschliche Vernunft erforscht und gekannt wurde. Es war der gröbste Zirkel, welcher sonst einen so scharfsinnigen Denker, wie Hume, gefangen hielt. Dieser Zirkel lag wie ein Bann auf der Philosophie der vorkritischen Zeit, und es bedurfte der Riesenstärke eines Kant, um ihn zu durchbrechen und aufzulösen.

Der Begriff der Ursache bestimmt den Zeitpunkt jeder Erscheinung und damit die objektive Zeitfolge der Dinge. In dieser ist alles vorhergehende Dasein die Ursache alles folgenden, und jedes folgende bedingt durch alles frühere: mithin bildet die objektive Zeitfolge aller Erscheinungen einen Kausalnexus, dessen spätere Glieder die notwendigen Folgen der früheren sind. Nennen wir den Inbegriff aller Erscheinungen Welt, so bilden diejenigen Erscheinungen, welche in einerlei Zeit stattfinden, den vorhandenen Weltzustand, und die verschiedenen Weltzustände die Weltveränderung. In dieser Weltveränderung hat jeder Zustand und jede dazu gehörige einzelne Erscheinung ihren bestimmten Zeitpunkt, d. h. jeder dieser Weltzustände ist die notwendige Wirkung aller vorangegangenen Weltveränderungen, die notwendige Ursache aller künftigen. Da nun zwischen zwei gegebenen Zeitpunkten immer Zeit ist, so kann auch die Weltveränderung, d. h. der Übergang von einem Zustande in einen davon verschiedenen nur in der Zeit stattfinden: daher kann dieser Übergang nicht plötzlich geschehen, sondern nur stetig. Der Zustand A ist die Ursache des nächstfolgenden B, der Übergang von A zu B besteht in dem Wirken der Ursache: mithin kann keine Ursache in der Welt plötzlich wirken, sondern jede nur kontinuierlich.

Weil die Kausalität die objektive Zeitfolge bestimmt, so gilt sie auch nur für diese. Die (objektiv) frühere Erscheinung ist die Ursache der andern, welche ihr folgt; die Ursache ist demnach allemal früher, als die Wirkung. Es kann sein, daß die Wirkung unmittelbar, d. h. ohne wahrnehmbaren Zeitverlauf, mit der Ursache verknüpft ist, dies beweist nichts gegen die zeitliche Priorität der letzteren. Wären sie wirklich zugleich, so müßte jede von beiden

das Prius der andern sein können. Dies ist in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung niemals der Fall. Eine Kugel von Blei macht in dem weichen Kissen ein Grübchen; Kugel und Grübchen sind zugleich da; wenn die Kugel da ist, so folgt das Grübchen, aber auf das Grübchen folgt nicht die bleierne Kugel: diese ist die Ursache des Druckes, jenes die Wirkung.

Jede Wirkung setzt der Zeit nach die wirkende Ursache voraus, diese Ursache aber ist selbst Wirkung einer ihr vorausgehenden Ursache: daher wird allen Wirkungen eine Ursache zugrunde liegen müssen, welche selbst nicht Wirkung einer anderen, also nicht in der Zeit entstanden ist, sondern das beharrliche Substrat aller Veränderung bildet. Dieses beharrliche Wesen ist die Substanz. Nur die Substanz ist wahrhaft ursächlich, sie ist die wirkende Kraft, das eigentliche Subjekt der Handlung: die Wirksamkeit ist das Kennzeichen der Substanz. Dasjenige in der Erscheinung, das nur als Ursache, nicht als Wirkung, nur als Subjekt der Handlung, nie als Prädikat vorgestellt werden kann, ist Substanz: hier weist die zweite Analogie der Erfahrung zurück auf die erste. Alle Veränderungen, in ihrem letzten Grunde betrachtet, sind Erzeugungen der Substanz, aus der sie hervorgehen. Kant nannte deshalb in der ersten Ausgabe der Kritik diese zweite Analogie den „Grundsatz der Erzeugung“: „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt“. Die Veränderung ist nur dann ein Gegenstand möglicher Erfahrung, d. h. eine objektive Zeitfolge verschiedener Zustände, wenn sie nach dem Gesetze der Kausalität geschieht; darum nannte Kant in der zweiten Ausgabe diese Analogie der Erfahrung den „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität“: „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung“. Da nun jede Erscheinung eine andere voraussetzt, auf die sie notwendig folgt, so kann im Felde der Erfahrung niemals die erste Ursache angetroffen, also die Substanz selbst immer nur in ihren Wirkungen erkannt werden.[1]

[1] Kritik d. r. V. Transzend. Analyt. Buch II. Hauptst. II. (1. Aufl. O. A. S. 189—211; A. A. Bd. 4. S. 128—141. 2. Aufl. O. A. S. 232 bis 256; A. A. Bd. 3. S. 166—180.) Prolegom. Teil II. § 27—29. (A. A. Bd. 4. S. 310—312.)

3. Das Zugleichsein nach dem Gesetze der Wechselwirkung.

Wenn es keine Substanz oder nichts Beharrliches in den Erscheinungen gäbe, so wäre es unmöglich, irgend ein Zeitverhältnis der Erscheinungen zu bestimmen, so könnte der Wechsel der Dinge niemals erfahren werden. Die Dinge wechseln, sie sind nicht immer da, sie kommen und gehen. Also muß es etwas geben, das immer ist, womit verglichen alles andere wechselt. Die Erscheinung kommt, d. h. sie ist mit der Substanz verbunden, sie ist mit dem beharrlichen Dasein zugleich; die Erscheinung geht, d. h. sie ist mit jener nicht mehr zugleich. Die Erscheinungen wechseln heißt daher, daß sie in verschiedenen Zeitpunkten mit der Substanz verbunden sind, daß sie also selbst in verschiedenen Zeiten stattfinden, oder daß sie einander folgen. Die Substanz war die Bedingung, um die Zeitunterschiede des Zugleich und Nacheinander objektiv zu bestimmen: dies besagte die erste Analogie der Erfahrung. Die Kausalität war die Bedingung, um das Nacheinander (post hoc), die Sukzession der Erscheinungen objektiv zu bestimmen: dies besagte die zweite Analogie. Welches ist nun die Bedingung, wodurch das Zugleichsein der Erscheinungen objektiv bestimmt wird? Diese Erklärung gibt die dritte Analogie.

Erscheinungen sind zugleich da, d. h. sie existieren in derselben Zeit. Unsere Wahrnehmungen folgen nacheinander, sie sind sukzessiv. Wie ist es möglich, bei dieser Zeitfolge unserer Wahrnehmungen das Zugleichsein der Erscheinungen zu erfahren? In diesem Punkte liegt das Problem. Wenn ich verschiedene Dinge wahrnehme und in jeden Zeitpunkt meiner Wahrnehmung das eine so gut wie das andere setzen kann, so leuchtet ein, daß diese Erscheinungen nicht nacheinander folgen, daß sie keine bestimmte Zeitfolge haben: jede kann in Rücksicht auf die andere ebensogut früher als später sein. Ich erkenne nicht, daß sie zugleich sind, noch weniger, daß sie notwendig zugleich sind. Daher ist das Zugleichsein der Erscheinungen nur dann objektiv, wenn nicht unsere Wahrnehmung, sondern die Erscheinungen selbst ihren Zeitpunkt bestimmen.

Die einzige Möglichkeit, den Zeitpunkt einer Erscheinung zu bestimmen, ist die Kausalität. Eine Erscheinung setzt die andere in der Zeit voraus, d. h. sie ist eine Wirkung jener Erscheinung, diese ist ihre Ursache. Wenn nun verschiedene Erscheinungen sich gegenseitig der Zeit nach voraussetzen, so kann von ihnen keine

weder früher noch später sein, als die andere, d. h. diese Erscheinungen sind notwendig in demselben Zeitpunkte oder zugleich. Also ist es die wechselseitige Kausalität, der Begriff der Wechselwirkung oder Gemeinschaft, welcher das Zugleichsein der Dinge bestimmt oder objektiv macht. Dieser Begriff reguliert unsere Wahrnehmung, die jetzt nicht mehr nach dem zufälligen Gange unserer Auffassung von a zu b oder von b zu a geführt wird, sondern notwendig von a fortgeht zu b und von b ebenso notwendig wieder zurückkehrt zu a. In diesem Falle werden die beiden Erscheinungen jede als Prius und Posterius der anderen wahrgenommen, d. h. sie fallen beide in *denselben* Zeitpunkt. Jede ist Ursache, weil sie der anderen notwendig vorausgeht; sie ist als Ursache Substanz; die Substanzen sind als Gegenstände der äußeren Wahrnehmung im Raum. Sollen diese Wahrnehmungen notwendig einander gegenseitig folgen, so können die Substanzen nicht völlig isoliert, nicht durch einen leeren Raum getrennt sein, sie müssen einen räumlichen Zusammenhang haben oder ein Ganzes ausmachen, dessen Teile sie bilden.

Ein Ganzes, dessen Teile zugleich sind, ist eine zusammengesetzte Erscheinung, ein «compositum reale» im allgemeinsten Verstande, und die Wahrnehmung desselben ist nur durch den Begriff der Wechselwirkung möglich. Also kann das Zeitverhältnis der Dinge, sofern sie zugleich sind, nur durch diesen Begriff erfahren werden. Darum lautet „der Grundsatz der Gemeinschaft": „*Alle Substanzen, sofern sie zugleich da sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (das ist Wechselwirkung) untereinander*".[1]

Dies sind die drei Analogien der Erfahrung. Es gibt keine Erfahrung, wenn nicht das Zeitverhältnis der Dinge ein Objekt der Erfahrung ist; es ist kein Objekt der Erfahrung, wenn es nicht objektiv bestimmt werden kann: diese Bestimmung gibt der Begriff der Substanz, der Kausalität, der Gemeinschaft. Die Substanz bestimmt das beharrliche Dasein und macht dadurch den *Wechsel* erkennbar; die Kausalität bestimmt die notwendige Zeitfolge und macht dadurch die *Veränderung* erkennbar; die Gemeinschaft be-

[1] Kr. d. r. V. (1. Aufl.) Transz. Analyt. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 211. A. A. Bd. 4. S. 141.) In der Fassung der zweiten Auflage: „Alle Substanzen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung" (O. A. S. 256; A. A. Bd. 3. S. 180.)

stimmt das reale Zugleichsein und macht dadurch ein zusammengesetztes Ganzes, den *Zusammenhang* der Erscheinungen im Raume erkennbar. Alles zusammengefaßt, so ist das Kausalverhältnis der Erscheinungen die Bedingung, wodurch das Zeitverhältnis der Erscheinungen bestimmt und für eine mögliche Erfahrung objektiv gemacht wird. Nun ist jenes Kausalverhältnis ein dreifaches: entweder sind die Erscheinungen Zustände (Bestimmungen) einer Substanz oder Folgen einer Ursache oder Teile (Glieder) eines Ganzen: im ersten Falle nennen wir ihr Verhältnis Inhärenz, im zweiten Konsequenz, im dritten Komposition.[1]

II. Die Postulate des empirischen Denkens.

Die Grundsätze, welche wir entwickelt haben, folgen sämtlich aus den Bedingungen einer möglichen Erfahrung; ihre Geltung liegt darin, daß ihre Verneinung die Möglichkeit aller Erfahrung aufhebt. Unter diesem Gesichtspunkte wird die Möglichkeit der Dinge überhaupt und damit auch deren Wirklichkeit und Notwendigkeit ganz anders beurteilt, als von der Philosophie der vorkritischen Zeit. Es ist klar, daß die Bedingungen einer möglichen Erfahrung zugleich die Bedingungen aller Gegenstände möglicher Erfahrung sind; aber welches sind die Bedingungen, daß überhaupt etwas möglich, wirklich oder notwendig ist? Wenn sich diese Bedingungen a priori feststellen lassen, so werden sie Grundsätze bilden, welche die Modalität unserer Erkenntnisurteile regulieren, also Grundsätze der Modalität, welche die Richtschnur geben, wonach wir die Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit der Dinge zu beurteilen haben, wonach also unsere Erkenntnisurteile problematisch, assertorisch oder apodiktisch ausfallen.

Kant hatte schon lange vor seiner Kritik erkannt, daß Existenzialsätze stets synthetische Urteile sind, weil die Existenz keines der logischen Merkmale ist, welche man in der Zergliederung eines Begriffes findet. Diese Einsicht vernichtet von Grund aus alle Ontologie, denn sie hebt die Möglichkeit auf, aus dem Begriff einer Sache auf deren Dasein zu schließen. Was von dem wirklichen Dasein gilt, wird auch von dem möglichen oder notwendigen gelten;

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 256—264; A. A. Bd. 3. S. 180—185.)

denn möglich ist, was wirklich sein kann, und notwendig, was wirklich sein muß. Die dogmatischen Metaphysiker meinten, die Möglichkeit der Sache in dem Begriff derselben entdecken und aus dem bloßen Begriff einsehen zu können, ob die Sache möglich sei oder nicht. Wäre die Möglichkeit ein solches Merkmal des Begriffes, so müßte man dieses, wie jedes andere, von dem Begriff der Sache abziehen können, und der letztere müßte ein anderer sein, wenn ihm das Merkmal des Daseins zukommt, ein anderer, wenn es ihm fehlt. Aber man sieht leicht, daß sich die Sache nicht so verhält. Ob die Pyramide existiert oder nicht existiert, ändert in ihrem Begriffe nicht das mindeste, die Merkmale dieses Begriffes bleiben völlig dieselben und werden durch die Vorstellung der Existenz weder vermehrt noch vermindert. Also ist das Dasein überhaupt kein Merkmal, dessen Hinzutreten den Begriff erweitert; in der Vorstellung der Sache ändert sich nichts, nur in der Art, wie uns diese Vorstellung gegeben ist. Sie kann uns als bloße Vorstellung oder als ein Gegenstand unserer Erfahrung gegeben sein: in dem letzteren Falle erscheint sie als wirklich. Daher wird durch die Kategorien der Modalität nichts anderes als das Verhältnis einer Vorstellung zu unserem Erkenntnisvermögen bestimmt.

Dasein kann nur durch die Erfahrung, nie durch den bloßen Verstand oder die bloße Einbildung gegeben sein. Dies wußte Kant schon, als er den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes aufstellte. Das Kriterium des Daseins ist nie logisch, sondern durchaus empirisch. Der Satz des Widerspruchs, dieses herkömmliche Kriterium der Möglichkeit, entscheidet gar nichts über das mögliche Dasein. Er sagt: möglich ist, was sich nicht widerspricht, ein Begriff, dessen Merkmale sich nicht gegenseitig aufheben, der nicht zugleich A und Nicht-A ist. Dieser Widerstreit ist nicht denkbar, wohl aber möglich, wie die negativen Größen der Mathematik, die Bewegungen und Veränderungen in der Natur zeigen. Und auf der anderen Seite kann eine Vorstellung der Art sein, daß ihre Merkmale sich nicht widersprechen, und die Vorstellung doch unmöglich ist. In dem Begriffe eines von zwei geraden Linien eingeschlossenen Raumes ist nichts, das sich logisch widerspricht: im Begriff einer geraden Linie liegt es nicht, daß sie eine andere gerade Linie nur in einem Punkte schneiden kann. Die Unmöglichkeit liegt in der Anschauung. Also

etwas kann undenkbar und gleichwohl möglich, es kann denkbar und gleichwohl unmöglich sein.

Ein anderes ist Denkbarkeit, ein anderes Möglichkeit. Über das Dasein entscheidet mithin nicht der Begriff der Sache, sondern lediglich die Erfahrung. Und da die Bedingungen der Erfahrung feststehen, so sind die Kriterien der Modalität gegeben. Möglich ist, was erfahren werden kann, d. h. was mit den Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt; wirklich ist, was erfahren wird, d. h. was als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, also das wahrgenommene Objekt oder die empirische Anschauung; notwendig ist, was erfahren werden muß. Nun muß jede Erscheinung als Wirkung einer anderen erfahren werden, weil sie sonst in keinem bestimmten Zeitpunkte, also überhaupt nicht erscheinen könnte. Notwendig ist daher die Kausalität der Dinge. Ich kann die Erscheinungen nicht anders als in einer Zeitfolge wahrnehmen, ich kann diese Zeitfolge nicht anders als durch Kausalität erfahren: also ist die Kausalität die einzige Form der notwendigen Erfahrung.

Wenn der Mathematiker sagt: ziehe die gerade Linie ab, so ist dies kein zu beweisender Satz, sondern es ist die Forderung, den gegebenen Begriff anzuschauen, d. h. ein Postulat der Anschauung. Ganz in demselben Sinne fordern die Grundsätze der Modalität, daß man das Dasein der Begriffe erfahre und unter dem Gesichtspunkte der Erfahrung beurteile: sie fordern als die Bedingung desselben die Probe der Erfahrung, nicht das bloße, sondern das erfahrungsmäßige oder empirische Denken. Darum nennt sie Kant „Postulate des empirischen Denkens“: „1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; 2. was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; 3. dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig“.

Das Gesetz der Notwendigkeit ist eines mit dem der Kausalität. Hier fallen die Postulate des empirischen Denkens mit den Analogien der Erfahrung zusammen. Der Grundsatz der Kausalität sagt: jede Erscheinung ist die Wirkung einer anderen, auf die sie notwendig folgt. Der Grundsatz der Notwendigkeit sagt: notwendig ist, was wir als Wirkung erfahren. Ist aber jedes Dasein die Wirkung

eines anderen, so gibt es nichts, das ohne Ursache geschieht, also kein bloßes Ungefähr, keinen Zufall. Muß jede Erscheinung als Wirkung einer anderen erfahren werden, so ist alle Notwendigkeit in der Welt eine bedingte oder hypothetische, so gibt es keine absolute, unbedingte, im Sinne der Erfahrung irrationale Notwendigkeit, sondern alle Notwendigkeit erklärt sich aus natürlichen Ursachen, die selbst als Wirkungen anderer Ursachen erklärt sein wollen: die hypothetische Notwendigkeit ist durchaus verständlich; es gibt keine unbegreifliche, in diesem Sinne blinde Notwendigkeit, kein Verhängnis in der Natur der Dinge. Das Gesetz der Kausalität schließt den Zufall, das der Notwendigkeit schließt das Fatum aus.[1]

III. Das Gesamtresultat.

1. Die Summe der Grundsätze.

Fassen wir die Lehre von den Grundsätzen in die kürzeste Formel. Die beiden ersten Grundsätze bestimmen die Dinge als Größen: sie sind deshalb „mathematisch"; die beiden letzten, die Analogien und Postulate der Erfahrung, bestimmen das Dasein der Dinge, jene nach dem Verhältnis und den Vermögen, welche die Erscheinungen untereinander verknüpfen, diese nach dem Verhältnis zu unserem Erkenntnisvermögen: beide sind deshalb „dynamisch". Die beiden mathematischen Grundsätze bilden zusammen das Gesetz der Kontinuität, die beiden dynamischen das der Kausalität oder Notwendigkeit. Also gehen in ihrer Summe alle Grundsätze auf die Formel zurück: alle Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind ihrer Form nach kontinuierliche Größen, ihrem Dasein nach notwendige Wirkungen.

Jeder Grundsatz erklärt sein Gegenteil für unmöglich. Dieser negative Ausdruck ist eine unmittelbare, von selbst verständliche Folgerung. Das Gesetz der Kontinuität, negativ ausgedrückt, sagt: „es gibt keine Sprünge in der Natur, non datur saltus"; das Gesetz der Kausalität und Notwendigkeit erklärt in seinem negativen Ausdruck: „es gibt in der Natur weder gar keine noch eine blinde Notwendigkeit, weder Zufall noch Verhängnis, non datur casus, non datur fatum". Aus der Kontinuität der Größen und Veränderungen folgt die Unmöglichkeit des Absprungs, der Lücke, der Kluft: «non datur hiatus».[2]

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 265—274 u. S. 279ff.; A. A. Bd. 3. S. 185—190 u. S. 193ff.)

2. Rationalismus und Empirismus.

In diesen Grundsätzen ist alles befaßt, was die transzendentale Urteilskraft von den Gegenständen möglicher Erfahrung (Erscheinungen) behaupten kann. Sie hätte gar nichts aussagen können, wenn es nicht möglich gewesen wäre, die Erscheinungen vermöge der Schemata unter die reinen Begriffe zu subsumieren. Nun waren die Schemata Zeitbestimmungen, und die Zeit selbst war die Form unserer Anschauung, gültig nur für das angeschaute Dasein: es sind also die Zeitbestimmungen, welche die Begriffe anwendbar, und es sind die Begriffe, welche die Zeitbestimmungen objektiv machen. Ohne Begriffe können die Zeitbestimmungen der Erscheinungen nie objektiv werden; ohne Zeitbestimmungen können die Begriffe nichts objektiv machen. Ohne Zeitbestimmung (ohne Anschauung) sind die Begriffe leer und gehen ins Leere.

Daraus erhellt, daß die Zeitbestimmung, indem sie allein den Gebrauch der Kategorien ermöglicht, diesen Gebrauch zugleich einschränkt oder, wie Kant sagt, restringiert. Die Begriffe können jetzt auf alle Erscheinungen angewendet werden, denn alle Erscheinungen sind in der Zeit; aber sie können auch nur auf Erscheinungen angewendet werden, denn außer den Erscheinungen ist nichts in der Zeit: sie verknüpfen Erscheinungen und nur diese; sie ermöglichen deren Erkenntnis, aber auch nur diese. Nennen wir die Erkenntnis der Erscheinungen im allgemeinsten Verstande Erfahrung, so besteht die Funktion der reinen Begriffe darin, Erfahrung zu machen. Sie haben keine andere Funktion. Nicht sie werden durch Erfahrung gemacht, sondern sie sind es, durch welche die Erfahrung zustande kommt, aber sie können auch keine andere Erkenntnis erzeugen als Erfahrung. In diesem Satze haben wir die Summe der transzendentalen Analytik und erkennen hier, was die Erkenntnislehre betrifft, mit einem einzigen Blick den Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie.

Nach dem Ergebnis der transzendentalen Analytik wird unsere Erkenntnis der Dinge auf die Erfahrung beschränkt und diese durch

[2] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 280—282; A. A. Bd. 3. S. 194—195.)

die Begriffe des reinen Verstandes begründet. Wenn man den Gang der kritischen Untersuchung und die Art ihrer Begründungen nicht zu würdigen versteht und bloß darauf sieht, was schließlich herauskommt, so kann es scheinen, als ob Kant in seiner Erkenntnislehre die entgegengesetzten Richtungen der dogmatischen Philosophie synkretistisch vereinigt habe, als ob er zur Hälfte Empirist, zur Hälfte Rationalist sei. Und wenn das Resultat noch gar so einseitig aufgefaßt wird, daß man nur die eine oder nur die andere Seite beachtet, so erscheint unser Philosoph den einen als Empirist, den andern als Rationalist alten Schlages.

Daß alle menschliche Erkenntnis in der Erfahrung bestehe, ist der Satz des Empirismus: das Thema der englischen Philosophie seit Bacon. Dasselbe lehre auch Kant, nur daß er den Weg zu diesem Ergebnis sich schwieriger und anderen dunkler gemacht habe, als Locke, dessen Versuch über den menschlichen Verstand einfacher zum Ziel komme und leichter zu lesen sei, als die Kritik der reinen Vernunft. Daß unsere Erkenntnis der Dinge auf gewissen Grundbegriffen und Grundsätzen des reinen Verstandes beruhe, haben die dogmatischen Metaphysiker seit Descartes behauptet, insbesondere habe Leibniz diese Grundsätze erleuchtet und dadurch die Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht.

Solche Urteile folgen aus einer so oberflächlichen und grundfalschen Auffassung. Kant ist kein Empirist der alten Schule, denn er hat die Erfahrung aus dem reinen Verstande begründet; er ist ebensowenig ein Rationalist der früheren Art, denn er hat die angeborenen Ideen verneint: er ist keines von beiden. Darum soll man auch nicht sagen, daß er jene beiden entgegengesetzten Richtungen in seiner Lehre vereinigt, sondern daß er sie vielmehr durch dieselbe *widerlegt* habe; denn sein Standpunkt ist nicht dogmatisch, sondern kritisch, da er die Erkennbarkeit der Dinge nicht voraussetzt, sondern untersucht und begründet.

3. Idealismus und Realismus. Spätere Zusätze.

Dem Abschnitte der Analytik, worin die Lehre von den Grundsätzen ausgeführt wird, hat der Philosoph in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik noch zwei Zusätze hinzugefügt, deren erster sich auf die Postulate des empirischen Denkens, insbesondere auf das der Wirklichkeit, der andere auf die Grundsätze überhaupt bezieht. Jener heißt „*Widerlegung des Idealismus*“[1], dieser „*Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze*“.[2] Er wollte damit den Mißverständnissen entgegentreten, welche seine Lehre von den Erscheinungen und den Erkenntnisobjekten erfahren hatte. Namentlich durch Garves Rezension sah er seine Kritik der Gefahr ausgesetzt, mit Berkeleys Idealismus verwechselt zu werden. Diese falsche Auffassung wollte er jetzt durch seine „Widerlegung des Idealismus“ verhüten.

Die Frage betrifft die *Realität* oder *Wirklichkeit der Dinge außer uns*, die von seiten des Idealismus entweder für zweifelhaft und unerweislich oder für falsch und unmöglich erklärt wird: das erste geschieht durch den „problematischen Idealismus des Cartesius“, das andere durch den „dogmatischen Idealismus Berkeleys“. Kant hatte in seinen Prolegomena jenen den „empirischen“, diesen den „mystischen oder schwärmenden Idealismus“ genannt und beiden in seiner eigenen Lehre den „kritischen Idealismus“ entgegengesetzt.[3]

Berkeleys Lehre gründete sich auf eine falsche Ansicht vom Raum, den sie nicht für eine Grundbedingung der Erscheinungen, sondern selbst für eine Erscheinung oder eine Eigenschaft der Dinge nahm; dann konnte freilich der Raum keine reale, sondern nur eine imaginäre Geltung haben, und die Dinge im Raum (die Dinge außer uns) mußten für bloße Einbildungen gelten. Dieser Ungrund des Berkeleyschen Idealismus ist bereits durch die transzendentale Ästhetik widerlegt worden.[4]

Dagegen hatte Descartes allen Grund, von seinem Standpunkt aus, der keine andere Gewißheit gelten ließ als die des eigenen Seins und Denkens, das Dasein der Dinge außer uns zunächst für zweifelhaft und unerweislich zu erklären. Dieser problematische Idealismus gründet sich auf die alleinige Gewißheit der inneren Erfahrung: daher nennt Kant diesen Idealismus „empirisch“. Läßt sich nun beweisen, daß ohne die Wirklichkeit der Dinge außer uns keine äußere Erfahrung und ohne diese die innere nicht sein

[1] Kritik d. r. V. (1787.) Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 274—279; A. A. Bd. 3. S. 190—193.)
[2] Ebendas. (O. A. S. 288—294; A. A. Bd. 3. S. 198—202.)
[3] Prolog. T. I. § 13. (A. A. Bd. 4. S. 292—294.)
[4] Vgl. oben 4. Kap. S. 410—412.

kann, so ist der Idealismus auch in dieser Form, also überhaupt widerlegt. Der zu beweisende Satz lautet: „Das bloße, aber empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir".

Alle innere Erfahrung steht unter der Bedingung der Zeit, in der bloßen Zeit gibt es nichts Beharrliches; ohne das Beharrliche ist der Wechsel der Erscheinungen, also das Objekt der inneren Erfahrung unerkennbar, mithin diese selbst unmöglich; nun ist das Beharrliche nur im Raum oder als Gegenstand der äußeren Erfahrung erkennbar: folglich ist alle innere Erfahrung bedingt durch die äußere. „Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir."[1]

Die äußere Erfahrung ist ebenso unmittelbar als die innere, sie ist selbst bedingt durch die Wirklichkeit äußerer Gegenstände, also durch die Körper und deren Veränderungen (Bewegungen), welche letztere kein Objekt der Erfahrung sein könnten, wenn es nicht etwas Beharrliches gebe; nun ist die Substanz nur als beharrliche Erscheinung einleuchtend, diese aber nur im Raum erkennbar, das raumerfüllende Dasein ist die Materie: daher ist die Materie die einzige erkennbare Substanz. So erscheint die Materie als die Bedingung, ohne welche keinerlei Wechsel oder Veränderung erkennbar, also die äußere wie die innere Erfahrung unmöglich ist.[2]

Durch diese Lehre, die erst von der Vernunftkritik begründet worden ist, soll nun der Idealismus sowohl in seiner cartesianischen als in seiner Berkeleyschen Fassung widerlegt sein. Nach Descartes sind die Körper oder die äußeren Gegenstände unabhängig von unserer Vorstellung, sie sind Dinge an sich und der Raum ihre Wesenseigentümlichkeit oder ihr Attribut: diese Lehre hat Kant widerlegt, denn nach ihm sind die Körper oder die äußeren Gegenstände unsere Vorstellungen, bedingt durch den Raum, der die Grundform unserer äußeren Anschauung ausmacht. Raum und Körper sind nicht Dinge an sich, welche außer uns sind, sondern notwendige

[1] Kritik d. r. V. (1787.) Tr. Anal. Buch II. Hauptst. II. (O. A. S. 275; A. A. Bd. 3. S. 191.)

[2] Ebendas. Widerlegung des Idealismus. Anmkg. 1—3. (O. A. S. 276 bis 279; A. A. S. 192—193.)

Vorstellungen in uns: nur deshalb ist die äußere Erfahrung ebenso unmittelbar als die innere. Was daher Kant in seiner obigen Beweisführung an der cartesianischen Lehre widerlegt hat, ist nicht ihr Idealismus, sondern ihr Realismus, welcher an der idealistischen Grundansicht der Kantischen Lehre scheitert. Wir werden Gelegenheit haben, bei der Vergleichung der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik auf diesen Punkt zurückzukommen.

Berkeley hatte verneint, daß die Materie ein Ding an sich oder etwas von aller Vorstellung Unabhängiges sei. Er wäre widerlegt, wenn Kant bewiesen hätte, daß die Materie ein solches Ding an sich ist; aber er hat nur bewiesen, daß sie ein Ding außer uns ist: nämlich der notwendige Gegenstand der äußeren Erfahrung. Die Dinge außer uns sind die Dinge im Raum, der Raum ist unsere Anschauung, das Ding ist unser Begriff: daher ist die Materie kein Ding an sich und die Lehre Berkeleys durch die obige Beweisführung in diesem Punkte nicht widerlegt, sondern bestätigt. Auch haben wir in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe schon aus der ersten Ausgabe der Kritik eine Stelle angeführt, worin der Philosoph seine idealistische Grundansicht in Ansehung der Materie unzweideutig ausspricht, und wir werden in der transzendentalen Dialektik einer sehr deutlichen und unumwundenen Bestätigung derselben wieder begegnen. Es kann nicht geleugnet werden, daß in der „Widerlegung des Idealismus", welche die zweite Ausgabe der Kritik enthält, ein Schein besteht, welcher die Leser irre führen kann, da sie die Dinge außer uns in einem Lichte erscheinen läßt, als ob sie Dinge an sich wären.

Die „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze", ebenfalls ein Zusatz der späteren Ausgabe, kann die vorhergehende „Widerlegung des Idealismus" weder fördern noch bestätigen, obwohl der Philosoph ihr gerade in dieser Rücksicht eine besondere Wichtigkeit zuschreibt. Aus bloßen Kategorien können wir weder die Möglichkeit der Dinge einsehen noch wirkliche Objekte vorstellen, wir bedürfen dazu der Anschauung und zwar der äußeren: dies gilt von allen Kategorien, insbesondere von denen der Relation. Ohne äußere Anschauung gibt es keine Erkenntnis der Materie, der beharrlichen Erscheinung, der Substanz, also auch keine der Gemeinschaft der Substanzen, keine der Bewegung oder der Veränderung im Raum, die wir als Beispiel brauchen, um die Ver-

änderung überhaupt, diese dem Begriffe der Kausalität korrespondierende Anschauung, darzustellen. „Wie 1. etwas nur als Subjekt, nicht als bloße Bestimmung anderer Dinge existieren, das ist *Substanz* sein könne, oder wie 2. darum, weil etwas ist, etwas anderes sein müsse, mithin wie etwas überhaupt *Ursache* sein könne, oder 3. wie, wenn mehrere Dinge da sind, daraus, daß eines derselben da ist, etwas auf die übrigen und so wechselseitig folge und auf diese Art eine Gemeinschaft von Substanzen statthaben könne, läßt sich gar nicht aus bloßen Begriffen einsehen."[1] In dieser Frage lag das Hauptproblem der vorkritischen Untersuchungen unseres Philosophen.

Dieses Problem löst die Vernunftkritik durch die Begründung der Erfahrung, d. h. durch die nachgewiesene objektive Geltung und Anwendbarkeit der Kategorien, welche letztere nur durch die Zeitbestimmung, also durch die Anschauung zustande kommt. Da nun in der Zeit alles in beständigem Wechsel begriffen, der Wechsel aber nur unter der Bedingung einer beharrlichen Erscheinung erkennbar ist, welche letztere Gegenstand bloß der äußeren Anschauung sein kann, so folgt: „daß wir, um die Möglichkeit der Dinge zufolge der Kategorien zu verstehen und also die *objektive Realität* der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer *äußerer Anschauungen* bedürfen".[2]

Diese Notwendigkeit der äußeren Anschauung streitet so wenig mit der idealistischen Grundansicht der Kantischen Lehre, daß sie vielmehr dieselbe ausmacht und aus ihr folgt. Darum können wir auch nicht in dem eben angeführten Satz nach dem Ausdruck des Philosophen eine besondere „Merkwürdigkeit" finden. Wir sehen nicht, wie dadurch der Idealismus widerlegt oder die Widerlegung desselben bestätigt werden soll, es müßte denn sein, daß als die Ursache der äußeren Anschauung oder auch nur als einer ihrer Faktoren das Ding an sich gilt. Gesagt hat dies der Philosoph nicht, und er würde damit den Grundlagen seiner Lehre widersprochen haben; aber in den Ausführungen dieser beiden späteren Zusätze liegt der Schein, als ob die Wirklichkeit äußerer Gegenstände unabhängig von dem Stoff und der Form unserer Vorstellungen gelten sollte, d. h. als ob die äußeren Gegenstände Dinge an sich wären. Nur in einem Punkt, welcher aber nichts wider den Idealismus ausrichtet, finden wir die Lehre Kants modifiziert. Er hatte früher erklärt: daß in der Zeit die Erscheinungen entweder zugleich oder nacheinander sind, entweder beharren oder wechseln; jetzt dagegen heißt es: in der Zeit beharrt nichts, sondern alles ist hier in beständigem Fluß. Das Zugleichsein kann nicht erkannt werden, ohne daß etwas beharrt; das Beharrliche ist nur als räumliches Dasein, d. h. als Gegenstand äußerer Anschauung erkennbar, daher bedürfen die Kategorien zu ihrer objektiven Realität „nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußerer Anschauungen".

[1] Kritik d. r. V. (1787.) Allg. Anmkg. zum System der Grundsätze. (O. A. S. 288ff. A. A. S. 198ff.)

[2] Ebendas. (O. A. S. 291. A. A. S. 200.)

Achtes Kapitel.

Die Grenze der Erkenntnis. Ding an sich und Erscheinung. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

I. Die Grenze der Erkenntnis.

1. Die Möglichkeit einer Erkenntnis des Übersinnlichen.

Die positive Aufgabe der Kritik ist gelöst: die Tatsache der Mathematik und Naturwissenschaft (Erfahrung) ist erklärt, die Bedingungen sind dargetan, unter denen Erkenntnis im Sinne der Kritik stattfindet, zugleich synthetisch und notwendige, d. h. metaphysische Erkenntnis. Aber die Bedingungen, welche diese Erkenntnis ermöglichen und erklären, beschränken dieselbe zugleich auf ein bestimmtes Gebiet: sie bestimmen als deren einzig mögliche Gegenstände die Erscheinungen, welche nichts anderes als unsere Vorstellungen sind. Es gibt von den Erscheinungen eine allgemeine und notwendige Erkenntnis, aber es gibt eine solche auch nur von den Erscheinungen. Nennen wir alle Erkenntnis, welche den Charakter der strengen Allgemeinheit und Notwendigkeit hat, metaphysisch, so lautet das positive Ergebnis der Kritik: *es gibt eine Metaphysik der Erscheinungen*. Nennen wir alle Erkenntnis, deren Objekte Erscheinungen oder sinnliche Dinge sind, empirisch, so lautet dasselbe Ergebnis: *es gibt nur Erfahrung*.

An dieses positive Resultat grenzt unmittelbar ein negatives, welches jetzt in den Vordergrund der Kritik rückt. Wenn Erkenntnis nur von Erscheinungen möglich ist, so folgt unmittelbar, daß Gegenstände, welche nicht erscheinen, unerkennbar sind. Die Quelle der Erscheinungen ist unsere Sinnlichkeit. Was nichtsinnlich ist, kann uns auch nie erscheinen, und umgekehrt. Hat die transzendentale Analytik die Möglichkeit einer Erkenntnis der sinnlichen Dinge bewiesen, so wird es jetzt die Aufgabe der Kritik sein, die Möglichkeit einer Erkenntnis nicht sinnlicher Dinge zu widerlegen. Die Lösung dieser Aufgabe gehört der transzendentalen Dialektik.

Im Grunde ist diese Widerlegung schon im Ergebnis der Analytik als dessen unmittelbare Folge enthalten, und es bedürfte kaum der weitläufigen und schwierigen Untersuchungen, die uns bevorstehen, wenn nichts anderes bewiesen werden sollte, als nur die Unmöglichkeit jener Erkenntnis. Es leuchtet schon jetzt vollkommen ein, daß die menschliche Vernunft kein Recht hat, das Gebiet ihrer Erkenntnisvermögen auf Objekte jenseits ihrer Sinnlichkeit auszudehnen. Aber gerade diese Einsicht, die weder neu noch schwer ist, nötigt die Kritik, sich eine Frage vorzulegen, die sie am wenigsten ungelöst lassen darf. Als sie die Tatsache der Erkenntnis festzustellen hatte, fand sich unter den faktischen Wissenschaften auch eine Metaphysik des Übersinnlichen, welche Zeugnis ablegte für das Vorhandensein synthetischer Urteile a priori. Also diese Wissenschaft existiert, obschon ihre Unmöglichkeit bereits einleuchtet.

Von Rechts wegen wird sie nicht existieren dürfen, aber ihre tatsächliche Existenz ist nicht zu bestreiten, am wenigsten von der Kritik, welche selbst dieses Faktum festgestellt hat. Also muß dasselbe erklärt werden, bevor seine Unrechtmäßigkeit bewiesen wird. Wir müssen die faktische Möglichkeit von der rechtlichen unterscheiden: Mathematik und Erfahrung hatten beide für sich, die Metaphysik des Übersinnlichen nur die erste. Es gehört wenig dazu, die Erkenntnis des Übersinnlichen zu verneinen; dazu brauchte die Welt keinen Kant, sie hatte schon vor ihm Leute genug gefunden, welche in dieser Verneinung das Äußerste getan hatten. Die Wissenschaft des Übersinnlichen war auf eine Weise verneint worden, daß nun kein Mensch auch nur den Irrweg aufspüren konnte, auf dem sie jemals zustande gekommen war. Und in der Tat ist es die bei weitem größere Schwierigkeit, diesen Irrweg zu entdecken. Dies ist die Aufgabe, bei welcher jetzt die Kritik steht. Wie ist die Erkenntnis nichtsinnlicher Dinge als bloße Tatsache möglich, da sie doch von Rechts wegen nicht möglich ist? Die rechtmäßige Tatsache setzt voraus, daß sie geschehen durfte; die bloße Tatsache setzt voraus, daß sie geschehen konnte. Wo findet sich nun in der menschlichen Vernunft dieses Können in Ansehung jener Metaphysik, welche so viele Systeme der Philosophie ausgeführt haben?

Wenn dazu schon kein rechtmäßiges oder wirkliches Erkenntnisvermögen sich vorfindet, so muß es der Mißbrauch eines unserer Vermögen gewesen sein, der eine solche Wissenschaft erzeugte. Welches Vermögen der menschlichen Vernunft hat diesen Mißbrauch erfahren, und worin hat derselbe bestanden? Da er unmöglich in der Absicht der menschlichen Vernunft gelegen haben kann, so muß hier eine Täuschung im Spiel gewesen sein, welche nicht bloß der Zufall verschuldet hat. Auf eine Täuschung ist die Wissenschaft nicht ausgegangen; wenn sie von Grund aus irrt, so muß sie aus einer Täuschung hervorgegangen sein. Hier ist eine Reihe von Fragen, welche beantwortet sein wollen, bevor die transzendentale Dialektik ihr eigentliches Geschäft ausführt.

2. Die Vorstellung nichtsinnlicher Dinge (Noumena).

Was also die Metaphysik als eine Erkenntnis nichtsinnlicher Dinge betrifft, so wird es in eben dem Grade schwer, ihre Möglichkeit zu erklären, als die Unmöglichkeit derselben in die Augen springt. In dieser kritischen Stellung befindet sich Kant nach allem, was die Untersuchungen seiner Analytik ausgemacht haben. Es steht fest, daß der menschlichen Vernunft zu einer Erkenntnis des Übersinnlichen jedes Objekt und jedes Vermögen fehlt. Wie konnte sich die menschliche Vernunft jemals zu einer solchen Wissenschaft verirren, wie war auch nur der Schatten und das Trugbild von Dingen möglich, welche schlechterdings gar nicht in dem Gesichtskreise unserer Vernunft liegen?

Offenbar muß in der Natur unserer Vernunft die Möglichkeit enthalten sein, nichtsinnliche Dinge auf irgend eine Weise vorzustellen, sonst wäre selbst der Schein einer darauf gerichteten Wissenschaft unmöglich. Wo eine Erkenntnis stattfindet, gleichviel von welchen Gegenständen und gleichviel mit welchem Rechte, da muß eine Vorstellung von ihren möglichen Objekten vorangehen.

Nun ist eine Vorstellung nichtsinnlicher Dinge durch unsere Anschauung unmöglich, denn diese ist nach Form und Inhalt sinnlicher Natur: ihr Stoff ist Empfindung, ihre Formen sind Raum und Zeit. Nichtsinnliche Dinge können daher von der menschlichen Vernunft nie angeschaut, sondern nur gedacht werden; ihre Vorstellung, gleichviel ob sie bejaht oder verneint werden muß, ist nur durch den reinen Verstand möglich. Wäre die menschliche Vernunft durchaus sinnlich, so könnte ihr die Vorstellung nichtsinnlicher Gegenstände niemals kommen, und eine Wissenschaft solcher Dinge wäre nicht bloß von Rechts wegen, sondern überhaupt unmöglich.

Nun aber haben wir in dem reinen Verstande ein Erkenntnisvermögen ganz unabhängig von der Sinnlichkeit, ein Vermögen reiner Begriffe, von welchen die Kritik selbst erklärt hat, daß sie keineswegs aus der Anschauung entspringen. Jeder Begriff fordert einen Gegenstand, dem er entspricht oder den er vorstellt. Keiner der reinen Begriffe stellt ein sinnliches Ding vor. Wenn er doch etwas Bestimmtes vorstellen oder ein Objekt haben soll, so kann dieses nur ein *nichtsinnliches* Ding sein. Und damit ist die Vorstellung gefunden, welche als die erste Bedingung zu einer Wissenschaft des Übersinnlichen gesucht wird. Auch das Vermögen ist klar, welches allein imstande ist, eine solche Vorstellung zu bilden. Nichtsinnliche Dinge sind von seiten der menschlichen Vernunft nicht anschaulich, sondern nur denkbar oder intelligibel: sie sind nicht Sinnenobjekte, sondern bloße Gedankendinge.

Das Gebiet unserer Vorstellungen unterscheidet sich daher in Erscheinungen (Gegenstände der Anschauung) und intelligible Objekte, oder in „Phänomena" und „Noumena", wie die Alten gesagt haben. Die Dinge, wie sie an sich sind, können nicht sinnlich vorgestellt, sondern nur gedacht werden. Der Unterschied der Phänomena und Noumena ist daher gleichbedeutend mit dem Unterschiede der Erscheinungen und Dinge an sich. Soll überhaupt eine Erkenntnis des Übersinnlichen möglich sein, so muß es Vorstellungen geben, welche Noumena oder Dinge an sich sind. Diese Vorstellungen kann es nur durch den reinen Verstand geben, dessen Untersuchung und Auseinandersetzung das Geschäft der Analytik war. Es ist deren letzte Aufgabe, den Begriff eines Dinges an sich zu bestimmen, d. h. zu entscheiden, was dieser Begriff bedeutet und wie er entsteht.

3. Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung.[1]

Wenn Erscheinungen und Dinge an sich *dasselbe* Objekt sein sollen, so wird dieses als Phänomenon durch unsere Sinne, als Noumenon durch unsern Verstand vorgestellt; die Sinnlichkeit nimmt den Gegenstand, wie er (uns) erscheint, der Verstand dagegen, wie er an sich ist: in diesem Sinne haben die dogmatischen Metaphysiker Erscheinungen und Dinge an sich unterschieden. Das Objekt der sinnlichen und der bloß gedachten Vorstellung ist eines und dasselbe, die Arten seiner Vorstellung sind nur dem Grade nach verschieden: in der Sinnlichkeit wird es undeutlich, im Verstande deutlich vorgestellt; die unklare und verworrene Vorstellung hat das Phänomenon, die deutliche und klare das Noumenon zum Objekt. Daher das Dogma: der Verstand erkennt die Dinge, wie sie an sich sind. So hat Leibniz die Erscheinungen und die Dinge an sich unterschieden.

Die Welt, sinnlich vorgestellt, erscheint in den Körpern: die Welt klar und deutlich gedacht, erscheint in der Ordnung vorstellender Monaden: beide Welten sind der Inbegriff derselben Objekte. Dies war nicht die Meinung der Alten, wenn sie die Sinnenwelt von der Verstandeswelt unterschieden; die Erscheinung galt ihnen nicht als das undeutlich vorgestellte Ding an sich, als eine Vorstellung, welche das Denken nur aufzuklären braucht, um die Wahrheit herzustellen, sondern sie galt ihnen als Einbildung, als Wahn, den das echte Denken vernichtet. Erscheinungen und Dinge an sich waren hier nicht dem Grade, sondern der Gattung nach verschieden.[2]

Die Art, wie Leibniz unterschieden hatte, konnte unmöglich von Kant bejaht werden. So wenig die Sinnlichkeit zufolge der kritischen Philosophie nur dem Grade nach vom Verstande verschieden ist, so wenig ist die Erscheinung graduell verschieden von dem Dinge an sich. Wären beide nur dem Grade nach verschieden, wie undeutliche und deutliche Vorstellung, so würde in beiden dasselbe Ding vorgestellt, so wäre das Ding an sich nichts anderes als die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung. Aber

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. III: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena. (O. A. S. 294—315; A. A. Bd. 3. S. 202—214.)

[2] Proleg T. II. § 32. (A. A. Bd. 4. S. 314ff.)

die Erscheinung nach Abzug der sinnlichen Vorstellung ist zufolge der kritischen Philosophie nichts, gar nichts. Die Erscheinung ist bloß sinnliche Vorstellung. Wenn ich meine Begriffe davon abziehe, so hört sie auf Objekt zu sein und wird empirische Anschauung; wenn ich meine Anschauung davon abziehe, so hört sie auf Erscheinung zu sein und ist nur noch Eindruck; wenn ich den Eindruck davon abziehe, so ist der letzte Rest verschwunden, und was übrig bleibt, ist das leere Nichts, aber kein Ding an sich.

Wenn man die Erscheinung für etwas außer unserer Vorstellung hält, dann darf man freilich meinen, daß auch nach Abzug der Vorstellung etwas in ihr zurückbleibe, und daß dieses Etwas das Ding an sich sei. Die Kantische Philosophie ist meistens so verstanden worden und konnte nicht unrichtiger aufgefaßt werden. Wenn Raum und Zeit unsere Vorstellungen sind, so ist jede Erscheinung, weil sie in Raum und Zeit ist, eben deshalb nichts als unsere Vorstellung, so ist das Ding an sich, weil es nicht anschaulich, also nicht in Raum und Zeit ist, eben deshalb von der Erscheinung nicht dem Grade, sondern der Gattung nach verschieden, also die Vorstellung eines ganz anderen Objekts als die Erscheinung. In einem gewissen Sinne haben auch bei Kant Sinnlichkeit und Verstand dasselbe Objekt. Aber ihr gemeinschaftlicher Gegenstand ist nur die Erscheinung, in deren Vorstellung Sinnlichkeit und Verstand ganz verschiedene Funktionen haben. Die Empfindung gibt zur Erscheinung das Material, die Anschauung macht aus diesem Material eine Erscheinung, der Verstand macht aus der Erscheinung ein Objekt. Was die Sinne zufällig vorstellen, das wird durch den Verstand nach einer Regel vorgestellt und eben dadurch objektiv, d. h. zu einer Erscheinung gemacht, die nicht anders als so vorgestellt werden kann. Wenn vorgestellt werden müssen gleichbedeutend ist mit sein, so können wir mit Kant sagen, daß der Verstand die Gegenstände vorstellt, wie sie sind, während sie die Sinnlichkeit vorstellt, wie sie erscheinen; aber der Gegenstand des Verstandes ist darum nicht weniger Erscheinung, er ist die notwendige Vorstellung, während die Wahrnehmung die zufällige ist.[1]

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. III. (O. A. S. 294ff.; A. A. Bd. 3. S. 202ff.)

II. Der Begriff des Dinges an sich.

1. Transzendentale und problematische Bedeutung.

Das Ding an sich ist bei Kant der Gattung nach von den Erscheinungen verschieden, es bezeichnet einen Gegenstand, welcher nie Erscheinung werden, den also auch der Verstand nur andeuten, aber nicht weiter bestimmen oder ausführen kann, da er nur empirische Objekte bildet. Im Unterschiede von den Erscheinungen als empirischen Gegenständen heiße das Ding an sich „der transzendentale Gegenstand". Die Begriffe des Verstandes sind nur auf Erscheinungen als Gegenstände einer möglichen Erfahrung anwendbar und erlauben nur einen empirischen Gebrauch. Wären sie auf Dinge an sich anwendbar, so dürfte man von ihnen einen transzendentalen Gebrauch machen: sie haben einen solchen Gebrauch nicht, wohl aber, wie Kant sagt, „eine transzendentale Bedeutung".[1]

Jeder Begriff bedeutet einen Gegenstand, auf welchen er sich bezieht. Die empirischen Begriffe haben ihre Gegenstände in der Anschauung, von der sie abstrahiert sind; die reinen Begriffe sind nicht aus der Anschauung abstrahiert und nur in ihrer Anwendung, aber nicht in ihrem Ursprunge empirisch. Wenn diese reinen Begriffe, unabhängig von aller Erfahrung, wie sie sind, auch einen Gegenstand vorstellen, der unabhängig ist von aller Erfahrung, einen Gegenstand, welcher, wie sie selbst, keineswegs empirisch ist, so ist derselbe ein Ding an sich, ein bloßes Noumenon, dessen Größe unabhängig von unserer Anschauung, dessen Qualität unabhängig von unserer Empfindung, dessen Substanz und Kausalität ohne jede Zeitbestimmung, dessen Notwendigkeit unabhängig von dem Modus unserer Erkenntnis besteht. Wenn also unsere reinen Begriffe ein Objekt unmittelbar ohne Dazwischenkunft der Schemata vorstellen, so ist dieser Gegenstand, wie die Begriffe selbst, unabhängig von aller Erfahrung, unabhängig von Raum und Zeit: er ist Ding an sich. Nun aber können unsere reinen Begriffe überhaupt keinen Gegenstand vorstellen, sondern nur Vorstellungen verknüpfen. Was sie verknüpfen sollen, muß ihnen durch die Anschauung gegeben sein, daher können sie nur sinnliche Vorstellungen

---

[1] Kritik d. r. V. Transzendent. Analytik. Buch II. Hauptst. III. (O. A. S. 305. A. A. Bd. 3. S. 208.)

oder Erscheinungen verknüpfen, also auch das Ding an sich nicht vorstellen, sondern nur bedeuten: sie haben einen empirischen Gebrauch und zugleich eine transzendentale Bedeutung.

Die unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes ist niemals Begriff, sondern immer Anschauung. Sollte das Ding an sich vorstellbar sein, so könnte dies nur durch den Verstand geschehen, so müßte dieser das Vermögen einer unmittelbaren Vorstellungskraft (der Anschauung) haben: es müßte also, um das Ding an sich vorstellen zu können, einen anschauenden (intuitiven) Verstand oder eine intellektuelle Anschauung geben. Ob ein solcher Verstand überhaupt möglich ist, können wir weder bejahen noch verneinen, denn der bloße Begriff desselben führt keinen Widerspruch mit sich. Wir können nur soviel sagen, daß ein solcher intuitiver Verstand der menschliche nicht ist, denn dieser ist nur diskursiv, nicht intuitiv; die menschliche Vernunft enthält diejenigen Bedingungen nicht, unter welchen allein das Ding an sich Vorstellung sein könnte.

Das Ding an sich kann nie Gegenstand einer sinnlichen Anschauung sein: dies ist seine negative Bedeutung. Es kann nur Gegenstand einer nichtsinnlichen (intellektuellen) Anschauung sein: dies ist seine positive Bedeutung. Nun bleibt es dahingestellt, ob es überhaupt eine intellektuelle Anschauung gibt; also bleibt dahingestellt, ob das Ding an sich Vorstellung sein kann oder nicht: es ist mithin nach seiner positiven Bedeutung für unseren Verstand problematisch. Da aber die menschliche Anschauung keine andere als die sinnliche ist, so kann das Ding an sich niemals Gegenstand unserer Vorstellung sein: also hat es für unseren Verstand außer jener problematischen Bedeutung nur diese negative, die von größtem Gewicht ist. Denn wir können jetzt urteilen: alle möglichen Gegenstände sind entweder Erscheinungen oder Dinge an sich; die Dinge an sich sind für uns nie Gegenstände einer möglichen Vorstellung; mithin sind alle Gegenstände unserer möglichen Vorstellung, also auch unserer möglichen Erkenntnis, nur Erscheinungen, oder alle unsere Erkenntnis ist (was ihre Objekte betrifft) nur Erfahrung.[1]

[1] Kritik d. r. V. Transz. Anal. Buch II. Hauptst. III. (O. A. S. 306 bis 309; A. A. Bd. 3. S. 209—210.)

2. Das Ding an sich als Grenzbegriff.

Die Analytik hatte gezeigt, daß durch die reinen Begriffe und nur durch sie Erfahrung möglich ist. Wenn noch gezweifelt wird, ob vermöge derselben nicht auch eine Erkenntnis jenseits der Erfahrung zu bewirken sei, so lehrt der Begriff des Dinges an sich, daß die reinen Begriffe keine andere Erkenntnis ermöglichen, als Erfahrung. In diesem Sinne bildet das Ding an sich den „Grenzbegriff des Verstandes". Nachdem so das Gebiet der möglichen Verstandeserkenntnis in seinem ganzen Umfange ausgemessen ist, darf die transzendentale Analytik ihre Untersuchung beschließen.[2]

3. Immanente und transzendente Geltung der reinen Begriffe.

Von den Dingen an sich kann demnach unser Verstand nichts weiter wissen, als daß sie von allen möglichen Erscheinungen sich von Grund aus unterscheiden und auf ganz andere Gegenstände gehen, als die denkbaren Objekte der Verstandeserkenntnis, daß sie als Objekte für den Verstand völlig problematisch und nur als seine Grenzbestimmung gewiß sind. Zunächst ist von den Dingen an sich, aus dem Gesichtspunkte des Verstandes betrachtet, nichts weiter einleuchtend als diese Grenze. Diesseits derselben ist das weite Reich der Erfahrung oder der Natur, jenseits eine von aller Erfahrung unabhängige, durchaus von ihr verschiedene Welt, deren Dasein zunächst völlig unbestimmt ist, von der wir vermöge der reinen Verstandesbegriffe uns keinerlei Vorstellung machen können. Nur diesseits jener Grenze gelten die Verstandesbegriffe im Reiche der Erfahrung; die Grenze der möglichen Erfahrung selbst können sie nicht übersteigen. Weil sie in aller Erfahrung gelten, darum sagt Kant, daß der Gebrauch dieser Begriffe und die Geltung ihrer Grundsätze „immanent" sei. Weil sie die Grenze der Erfahrung niemals übersteigen oder transzendieren dürfen, darum haben sie keinen „transzendenten" Gebrauch und ihre Grundsätze keine transzendente Geltung.

Man muß in dem Kantischen Sprachgebrauch „transzendent" nicht mit „transzendental" verwechseln. Transzendental ist, was der Erfahrung als deren notwendige Bedingung vorausgeht, transzendent dagegen, was die Grenze der Erfahrung übersteigt. Die

[2] Kritik d. r. V. Transzendent. Analytik. Buch II. Hauptst. III. (O. A. S. 310—315. A. A. Bd 3. S. 211—214.)

reinen Begriffe sind transzendental, sofern sie nicht aus der Erfahrung, sondern im reinen Verstande entspringen; sie sind ihrem Gebrauche nach immanent, sofern sie in aller Erfahrung gelten; sie werden transzendent, wenn sie jenseits der Erfahrungsgrenze Dinge vorstellen oder erkennen wollen. Alle Erkenntnis der Dinge an sich gründet sich daher, um kantisch zu reden, auf einen transzendenten Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, auf eine transzendente Geltung ihrer Grundsätze. Die reinen Verstandesbegriffe deuten auf einen Gegenstand jenseits der Erfahrung, welchen sie nicht vorzustellen, geschweige zu erkennen vermögen. Ihre Bedeutung ist transzendental, aber die versuchte Erkenntnis ist transzendent: vermöge ihrer transzendentalen Bedeutung bezeichnen sie nur die Grenze ihrer möglichen Erkenntnis oder begrenzen sich selbst; vermöge ihres transzendentalen Gebrauchs übersteigen sie diese Grenze. Daher sagt Kant, daß außer jenem empirischen Gebrauch des Verstandes ein transzendentaler nicht möglich sei.[1]

Hier ist die deutliche Grenzscheide der rechtmäßigen und unrechtmäßigen Geltung der Verstandesbegriffe: mit der letzteren beginnt die Untersuchung der transzendentalen Dialektik.

III. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe.[2]

1. Die Vergleichungsbegriffe.

Das Ding an sich oder das Noumenon ist nicht unsere Vorstellung und kann dieselbe einfach deshalb nicht sein, weil es das Ding selbst ist im Unterschiede von unserer Vorstellung. Dieser sehr einleuchtende Satz enthält in der kürzesten Formel die Summe der bisherigen kritischen Philosophie und bestimmt zugleich deren Gegensatz zu der früheren (namentlich Leibnizischen) Metaphysik. Diese behauptet, das Ding an sich sei das Ding als Verstandesobjekt, als Gegenstand unserer klaren und deutlichen Vorstellung. In diesem Punkte stehen die dogmatische Metaphysik und die kritische Philosophie, Leibniz und Kant, einander kontradiktorisch entgegen.

[1] Kritik d. r. V. Transzend. Anal. Buch II. Hauptst. III. (O. A. S. 313; A. A. Bd. 3. S. 214.)

[2] Kritik d. r. V. Tr. Anal. Buch II. Hauptst. III. Anhang: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen. (O. A. S. 316ff. A. A. Bd. 3. S. 214.)

Und hier findet Kant die Stelle, wo die Lehre seines Vorgängers am sichersten aus ihren Angeln zu heben ist. Denn ihr Angelpunkt liegt darin, daß die Dinge an sich (Noumena) für Verstandesobjekte gelten. Es ist eine natürliche Folge dieser Voraussetzung, daß die Begriffe, durch welche der Verstand alle seine Vorstellungen vergleicht, für Dinge an sich gelten müssen, daß mit anderen Worten diese Vergleichungsbegriffe das wahre Verhältnis der Dinge ausdrücken. Verglichene Vorstellungen sind entweder einerlei oder verschieden, sie stimmen entweder überein oder widerstreiten einander, sie verhalten sich zueinander entweder als Inneres und Äußeres, oder als Bestimmbares und Bestimmung (Materie und Form). Die vier Vergleichungsbegriffe sind demnach: Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, Inneres und Äußeres, Materie und Form.

Nun muß die Leibnizische Philosophie vermöge ihrer Grundannahme die Verstandesvergleichung für die einzig richtige und objektive halten und danach das Verhältnis der Dinge selbst bestimmen. Sie wird also einem doppelten Irrtum unterliegen, denn erstens sind uns die Vorstellungen nicht bloß im Verstande, sondern auch in der Sinnlichkeit gegeben, und dann ist die Sinnlichkeit nicht verworrener Verstand, sondern selbst Erkenntnisvermögen: die Vorstellungen werden mithin unter zwei Gesichtspunkten verglichen werden müssen, sowohl unter dem der Sinnlichkeit als auch unter dem des Verstandes; die Verstandesvergleichung ist erstens nicht die einzige, und zweitens gilt alle Vergleichung, welche wir anstellen mögen, nur für Erscheinungen und keineswegs für Dinge an sich.

Daher ist vor allem zu überlegen, unter welchem Gesichtspunkte die Vorstellungen verglichen werden: diese Überlegung nennt Kant „transzendentale Reflexion". Wenn nun die Sinnlichkeit anders vergleichen sollte, als der Verstand, so werden die verglichenen Vorstellungen unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit anders erscheinen, als unter dem des Verstandes, und jene Vergleichungsbegriffe demgemäß zwei verschiedene Bedeutungen haben: was Kant „die Amphibolie der Reflexionsbegriffe" nennt. Diese Amphibolie mußte der Leibnizischen Philosophie verborgen bleiben, weil sie Sinnlichkeit und Verstand falsch unterschieden, darum die Erscheinungen bloß durch den Verstand verglichen und

ihr Verhältnis so bestimmt hatte, als ob sie nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich wären. Kants Kritik der Leibnizischen Metaphysik zielt auf diesen Punkt. In seiner Art, Vorstellungen zu vergleichen, mußte Leibniz geflissentlich von allen sinnlichen Bedingungen absehen, darum konnte seine Vergleichung nicht von Erscheinungen, sondern bloß von Begriffen und Dingen an sich gelten. Da nun die letzteren nie vergleichbare Gegenstände sind, so fällt damit das ganze Lehrgebäude der Monadologie in sich zusammen. Der Beweis gegen Leibniz ist geführt, sobald gezeigt worden, daß Objekte unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit anders verglichen werden müssen, als unter dem des Verstandes, denn hieraus erhellt, daß die Verstandesvergleichung nicht von Erscheinungen gilt, also überhaupt keinen objektiven Erkenntniswert hat.

2. Kritik der Leibnizischen Philosophie.

Der Verstand muß urteilen, daß Begriffe, welche vollkommen dieselben Merkmale haben, einen und denselben Begriff ausmachen. Sind die Merkmale zweier Objekte völlig dieselben, so muß erklärt werden, daß diese Objekte nicht zu unterscheiden sind: daher der Leibnizische Satz des Nichtzuunterscheidenden. Wenn nun alle Dinge doch unterschieden werden sollen, so müssen ihre Merkmale durchgängig verschieden sein, und es darf nicht zwei vollkommen gleiche Dinge geben: daher der Satz der Verschiedenheit, auf welchem die Monadologie beruht. Anders erscheint die Vergleichung unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit. Zwei Begriffe können ihren Merkmalen nach vollkommen einerlei sein: in Raum und Zeit sind sie immer verschieden. Zwei Kubikfuß Raum sind den Merkmalen nach ganz gleich, aber darum nicht ein Kubikfuß, sondern zwei, weil sie verschiedene Räume einnehmen. Wenn also Begriffe einerlei sind, so sind sie als Dinge an sich zu unterscheiden; als Erscheinungen sind sie stets unterschieden. Der Leibnizische Satz gilt also nur von Dingen an sich: d. h. er gilt nicht.[1]

Der Verstand muß urteilen, daß die Setzung eines Begriffes dessen Bejahung oder Realität, das Gegenteil davon seine Verneinung oder Negation ist, daß Realität und Negation sich immer wie A und Nicht=A verhalten, daß in diesem Verhältnis der einzig mögliche Widerspruch besteht. Unter A verstehen wir jede mögliche

[1] S. oben Buch I. 12. Kap. S. 204—205.

Realität, unter Nicht=A jede mögliche Negation. Ist kein anderer Widerstreit möglich, als der zwischen A und Nicht=A, so gibt es keinen Widerstreit zwischen Realitäten, so ist die Negation niemals eine Realität, sondern nur deren Aufhebung, Abwesenheit, Schranke, so wird das Negative überhaupt nur als Schranke oder Mangel der Realität, nicht selbst als Realität begriffen werden können. Daraus folgt der Leibnizische Begriff vom Übel, vom Bösen usf. Es folgt weiter, daß zwischen Realitäten kein Widerstreit möglich, also ein Inbegriff aller Realitäten, der möglichen und wirklichen, denkbar ist, woraus der Begriff Gottes als „des allerrealsten Wesens" hervorgeht. Anders stellt sich die Sache unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit. Hier ist ein Widerstreit der Realitäten sehr wohl möglich, wie derselbe in den negativen Größen, in den entgegengesetzten Richtungen und Kräften usf. zutage tritt. Also der Satz, daß Realitäten einander nicht widerstreiten, und die Negation keine Realität sei, gilt nicht von Erscheinungen, sondern nur von Dingen an sich: d. h. er gilt nicht.

Der Begriff des Innern, bloß durch den Verstand aufgefaßt, muß von allem Äußeren unterschieden werden: er muß daher ein selbständiges, von allen äußeren Einflüssen unabhängiges Wesen, d. h. Substanz sein; diese Substanz darf nicht einen äußeren Gegenstand ausmachen, also nicht im Raume existieren, vielmehr alle Bestimmungen des Ortes, der Größe, Berührung, Bewegung usf. von sich ausschließen; so bleibt zu ihrer näheren Bestimmung nur die Vorstellung und deren Zustände übrig; daher kann der Verstand das Innere nur als eine vorstellende Substanz (Monade) auffassen, er kann die Monaden nicht äußerlich aufeinander einwirken lassen, weil dadurch der Begriff der inneren Realität aufgehoben würde, also muß er das Verhältnis oder den Zusammenhang derselben in der Form einer vorherbestimmten Harmonie denken. Dagegen unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit sind alle von uns unterschiedenen Wesen im Raume und alle Erscheinungen in Raum und Zeit nur aus ihren Verhältnissen oder Relationen erkennbar. Die ganze Leibnizische Monadologie gilt daher nicht von Erscheinungen, sondern bloß von Dingen an sich: d. h. sie gilt nicht.

Die Vergleichung von Materie und Form, im Verstande gedacht, ist das Verhältnis des Bestimmbaren und der Bestimmung; der Begriff der Materie ist der des bestimmbaren, zu gestaltenden

Stoffes; der Begriff der Form gibt die Bestimmungen und Verhältnisse, welche den Stoff gestalten und ordnen. Also setzt hier die Form die Materie voraus, wie die Bestimmung das Bestimmbare, wie die Wirklichkeit die Möglichkeit. Darum bilden bei Leibniz die möglichen Welten die Bedingung, woraus die wirkliche Welt (durch Wahl) hervorgeht, und in der wirklichen Welt sind die Monaden das Material, woraus die Welt besteht: dies ist die erste Bestimmung, die zweite ist ihre Form oder Ordnung. Das Verhältnis derselben ist ihre Gemeinschaft oder Koexistenz, deren äußere Form der Raum ist; die Wirksamkeit jeder einzelnen besteht in den inneren Veränderungen, in der Aufeinanderfolge ihrer verschiedenen Vorstellungszustände, deren äußere Form die Zeit ist: daher der Leibnizische Lehrbegriff, wonach Raum und Zeit die Formen oder Verhältnisse sind, welche das Dasein der Dinge voraussetzen. Unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit angesehen, sind Raum und Zeit nicht Verhältnisse der Dinge, sondern Formen der Erscheinungen, d. h. der Anschauung, ohne welche nichts erscheinen kann. Hier also geht die Form der Materie voraus. Die bloß gedachte Materie ist formlos, die angeschaute und sinnlich empfundene ist immer in Raum und Zeit, hat also immer die Form der Anschauung. Mit anderen Worten: die Materie als Erscheinung setzt Raum und Zeit voraus, die Materie als Ding an sich bildet die Voraussetzung beider. Der Leibnizische Lehrbegriff von Raum und Zeit gilt daher nicht von Erscheinungen, sondern von Dingen an sich als Verstandesobjekten: d. h. er gilt nicht.

3. Leibniz und Locke.

So wird die ganze Leibnizische Philosophie in allen Punkten auf den Grundfehler zurückgeführt, daß sie die Sinnlichkeit für einen verworrenen Verstand und deren Objekte für die Dinge selbst ansieht, welche der denkende Verstand erkennt; daß mit einem Worte Leibniz die Erscheinungen als Dinge an sich beurteilt und darum bloß durch den Verstand vergleicht, während sie unter dem Gesichtspunkte der Sinnlichkeit verglichen sein wollen. Man kann den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht begreifen, wenn man den zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht richtig gefaßt hat. Wird der Unterschied dieser beiden Erkenntnisvermögen graduell genommen, so bildet eines von beiden das Grundvermögen, das andere eine Stufe desselben; so muß entweder die Sinnlichkeit auf den Verstand oder dieser auf die Sinnlichkeit zurückgeführt werden: das erste wollten die Intellektualisten, das andere die Sensualisten; aber in beiden Fällen gelten die Objekte der sinnlichen Vorstellung als die Dinge selbst, welche bei den einen durch den bloßen Verstand, bei den anderen durch die sinnliche Wahrnehmung erkannt werden. Der Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich wird in keinem von beiden Fällen eingesehen. Leibniz verwandelte alle Erscheinungen in reine Verstandesobjekte, während Locke die Verstandesbegriffe sämtlich auf sinnliche Wahrnehmungen und Eindrücke zurückführen wollte. Oder wie Kant sich ausdrückt, um den Grundfehler der beiden entgegengesetzten Richtungen kurz und schlagend zu treffen: „Leibniz intellektuierte die Erscheinungen, so wie Locke die Verstandesbegriffe insgesamt sensifiziert hatte".

Neuntes Kapitel.

Die Lehre von den Vernunftbegriffen oder Ideen. Der transzendentale Schein und die dialektischen Vernunftschlüsse.

I. Der Ursprung aller Metaphysik des Übersinnlichen.

1. Das Ding an sich als Objekt.

Der letzte Begriff der Analytik war der Grenzbegriff des reinen Verstandes und der Erfahrung: das Ding an sich, dessen positive Bedeutung unter dem Gesichtspunkte der Verstandeserkenntnis völlig problematisch blieb, dessen negative Bedeutung darin bestand, daß der Horizont unserer Erkenntnis dadurch begrenzt wurde. Soweit ist mit dem Dinge an sich nicht der mindeste Irrtum verbunden; dieser entsteht erst, wenn es zum Gegenstande der Erkenntnis gemacht und damit jene Grenze überschritten wird, die der Verstand seiner eigenen Tragweite setzt. Wenn die Dinge an sich einleuchtende Gegenstände wären, so würde die Erkenntnis derselben unabhängig von aller Erfahrung durch die bloße Vernunft stattfinden, also metaphysisch sein: sie darf daher eine Metaphysik des übersinnlichen genannt werden. Die Existenz der nichtsinnlichen Objekte, da sie in keiner Erfahrung gegeben ist, läßt sich nur durch den bloßen

Verstand einsehen; ihr Dasein muß durch ihren Begriff gegeben sein und aus ihm erhellen: in dieser Rücksicht ist alle Metaphysik des übersinnlichen Ontologie. Wenn die Dinge an sich auch Objekte sein könnten, so dürfte man alle Gegenstände einteilen in Erscheinungen und Dinge an sich. Wenn es von allen Gegenständen metaphysische Erkenntnis gibt, so gibt es Metaphysik überhaupt. Daß von den Erscheinungen metaphysische Erkenntnis möglich ist, hat die Kritik bewiesen. Wäre auch eine Metaphysik des Übersinnlichen oder Ontologie möglich, so gäbe es Metaphysik überhaupt: darum hat Kant die letzte Frage seiner Kritik in den Prolegomena so gefaßt: „Wie ist Metaphysik überhaupt möglich?" Die Frage ist gleichbedeutend mit der anderen: wie ist Metaphysik des Übersinnlichen oder Ontologie möglich? Aber man darf die Gegenstände nicht in Erscheinungen und Dinge an sich einteilen, denn die letzteren sind keine Gegenstände.[1]

Es wird also jetzt die Aufgabe der Kritik sein, in einem gewissen Sinne die Möglichkeit einer Ontologie zu erklären und in einem gewissen anderen Sinne deren Unmöglichkeit zu beweisen. Die Gegenstände der Ontologie sind die Dinge an sich. Von Rechts wegen können diese nie Objekte oder Vorstellungen bilden; darum wird von Rechts wegen auch keine Erkenntnis derselben möglich sein, und wenn doch tatsächlich eine solche Wissenschaft existiert, so wird sie nicht das Wesen, sondern bloß den trügerischen Schein der Erkenntnis haben. Wenn aber die Dinge an sich, welche in Wahrheit keine Objekte sind, nicht einmal den Schein, Objekte zu sein, annehmen könnten, so wäre die Metaphysik des Übersinnlichen selbst als Scheinwissenschaft, also in jedem Sinne unmöglich, und die Tatsache, welche uns in so vielen Systemen vorliegt, bliebe unerklärlich. Es muß gezeigt werden, daß die Dinge an sich Scheinobjekte sind und sein müssen: dann ist offenbar die Erkenntnis derselben als Scheinwissenschaft möglich, als wahre Einsicht unmöglich.

In der Erfahrung gibt es nur sinnliche Objekte. Im Felde der Erfahrung und unter den Bedingungen der letzteren kann das Übersinnliche auch nicht den Schein eines gegenständlichen Daseins annehmen: daher kann es die Erfahrung nicht sein, die jenen

[1] S. oben S. 487 ff.

Schein erzeugt. Dieser muß vielmehr unabhängig von aller Erfahrung seinen Grund in der Vernunft selbst haben: d. h. der Schein, auf dem alle Metaphysik des Übersinnlichen beruht, ist nicht empirisch, sondern transzendental. Dieser „transzendentale Schein" ist in seinem Ursprunge zu enthüllen, aus seinem letzten Grunde zu erklären und in allen Fällen aufzudecken, wo er die Grundlage einer sogenannten Metaphysik bildet. Die Lösung dieser Aufgabe heißt „transzendentale Dialektik".[1]

Es ist jener zunächst nur angedeutete Schein, welcher den Dingen an sich das Ansehen gibt, als ob sie Gegenstände, also Erscheinungen oder erkennbare Dinge wären und dadurch die menschliche Vernunft verführt, ihre Erkenntnis auf diese Scheinobjekte zu richten. Bevor wir nun diesem Scheine selbst genauer auf den Grund gehen, müssen wir das Ding an sich näher bestimmen. Aus dem Gesichtspunkte des Verstandes läßt sich von demselben nichts entdecken als die negative Bestimmung der Grenze. Was das Ding an sich eigentlich ist und positiv bedeutet, ist bis jetzt noch rätselhaft. Doch zeigt sich in der Ferne eine Aussicht, die uns jenem dunkeln Punkte näher zu bringen verspricht. Als die Grenze des Verstandes und seines Gesichtskreises scheint das Ding an sich gleichsam die «ultima Thule» der Sinnenwelt und der Erfahrung, das äußerste Ende derselben zu sein, dem wir uns im Wege der Erfahrung nähern können; es scheint, als ob dieser Weg, genau und beharrlich verfolgt, uns der Erfahrungsgrenze zuführen müsse.

2. Der Weg der Erfahrung. Der regressive Schluß.

Das Gesetz aller Erfahrung war die Kausalverknüpfung der Erscheinungen: jede Erscheinung als Objekt einer möglichen Erfahrung ist bedingt durch eine andere, welche ihr notwendig vorausgeht, auf die sie folgt; jede ist bedingt durch alle die anderen, welche der objektiven Zeitfolge nach früher sind als sie; sie ist selbst Bedingung aller anderen, die in der objektiven Zeitreihe ihr folgen. Dieser Kausalzusammenhang verknüpft alle Erscheinungen zu einer Kette, welche nirgends abreißt, also die Kontinuität der Erfahrung ausmacht und so den einzig möglichen Weg bezeichnet, um das Reich der Erfahrung von einem Ende zum anderen zu durchlaufen.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Logik. Abt. II. (O. A. S. 349—732; A. A. Bd. 3. S. 234—461.) Proleg. T. III. § 40—60. (A. A. Bd. 4. S. 327—365.)

Damit ist der Weg, den wir suchen, entdeckt: er führt ohne Unterbrechung von der ersten Bedingung durch die Reihe aller bedingten Erscheinungen hinab bis zu dem letzten Gliede der Kette und von diesem letzten Gliede durch die Reihe aller bedingenden Erscheinungen hinauf bis zu dem ersten. Hier allein können wir uns der Grenze der Erfahrung nähern und, wie es scheint, dieselbe erreichen.

Der Weg selbst hat eine doppelte Richtung: die eine geht abwärts von der Bedingung zum Bedingten, die andere aufwärts von dem Bedingten zur Bedingung. Die Ursachen sind vor den Wirkungen. Daher wird von den Wirkungen zu den Ursachen rückwärts, von diesen zu jenen dagegen vorwärts geschritten: der zweite Weg ist progressiv, der erste regressiv. Finden läßt sich nur, was gegeben ist. Mit der Wirkung sind alle Ursachen gegeben, denn sie müssen der Zeit nach vorangegangen sein, nicht umgekehrt mit der Ursache auch alle Wirkungen. Mit der Gegenwart ist alle Vergangenheit gegeben, nicht die Zukunft. Daher liegt die Erfahrungsgrenze nicht in der Zukunft, deren letzten Zeitpunkt sie bilden müßte, sondern nur in der Vergangenheit, deren Anfangspunkt (oberstes Glied) oder deren ganze Reihe sie ausmacht: sie kann nicht im Reiche des Bedingten, sondern nur in dem der Bedingungen gesucht werden. Der einzig mögliche Weg, der uns die Grenze der Erfahrung in Aussicht stellt, ist die Kontinuität der Kausalverknüpfung in regressiver Richtung: der Weg von dem Bedingten zur Bedingung.

Jede Kausalverknüpfung der Erscheinungen ist ein Erfahrungsurteil. Die Bedingung begreift das Bedingte unter sich und verhält sich zu diesem, wie das Allgemeine zum Besonderen, wie im Urteile das Prädikat zum Subjekt. Soll also von dem Bedingten aufgestiegen werden zu den Bedingungen, so heißt das soviel, als von dem Besonderen zum Allgemeinen fortschreiten oder das Urteil durch seine Regel bedingen. Es sei z. B. das Urteil: „alle Körper sind veränderlich"; die Bedingung heißt: „alle Körper sind zusammengesetzt", die Regel: „alles Zusammengesetzte ist veränderlich". Diese Regel begründet die Veränderlichkeit der Körper durch ihre Zusammensetzung. Also verhalten sich die Urteile zu ihren Regeln, wie der Schlußsatz zum Obersatz; die Bedingung, unter welcher die Regel in dem bestimmten Falle gilt, ist der Untersatz. Ein Urteil, welches es auch sei, bedingen, heißt daher dieses Urteil aus einer

Regel unter einer bestimmten Voraussetzung ableiten: die Regel bildet den Obersatz, die Anwendbarkeit der Regel gibt den Untersatz, die Anwendung selbst macht den Schlußsatz. Die Ableitung der Urteile aus Regeln oder das Bedingen (Begründen) der Urteile geschieht demnach stets in der Form der Schlüsse. Die Logik hat das Urteilen durch Regeln oder das Verknüpfen zweier Urteile zu einem dritten, welches notwendig daraus hervorgeht, den Vernunftschluß genannt im Unterschiede vom Verstandesschluß, welcher ein Urteil aus einem anderen unmittelbar (d. h. ohne Dazwischenkunft eines dritten Urteils) ableitet. Es ist hier nicht der Ort, über diese Ausdrucksweise mit der Logik zu rechten. Man darf einwenden, daß Schlüsse nichts anderes sind als Urteile, daß also das Vermögen zu schließen kein anderes sein kann als das Vermögen zu urteilen, daß man nicht einsieht, wie sich die Vernunft als Schlußvermögen von dem Verstande als Urteilsvermögen unterscheiden soll. Dies beiseite gesetzt, so leuchtet ein, daß jener Weg, welcher uns der Erfahrungsgrenze zuführt, von seiten der menschlichen Vernunft in der Form des Schlusses beschrieben wird. Auch die Schlußform kann einen doppelten Weg nehmen: entweder geht sie von den allgemeinsten Sätzen durch die absteigende Reihe der Mittelglieder zu dem bedingten Urteile, oder sie geht von diesem durch die aufsteigende Reihe der Mittelglieder zu den obersten und allgemeinsten Prämissen: im ersten Fall steigt sie von der Regel durch die Untersätze abwärts zu den Schlußsätzen, in dem anderen von diesen aufwärts zu den Regeln. Der erste Weg ist der progressive oder episyllogistische, der andere der regressive oder prosyllogistische. Von diesen beiden Formen ist es die letzte, welche den Weg zu der einzig möglichen Erfahrungsgrenze bezeichnet.[1]

3. Das Ding an sich als Vernunftbegriff.

Nun ist die Regel, welche ein Urteil begründet, ein allgemeiner Satz; sie ist, mit dem bedingten Urteile verglichen, dessen Grundsatz oder Prinzip: daher suchen die Vernunftschlüsse zu den gegebenen Urteilen die Prinzipien. Indessen ist jede gefundene Regel selbst wieder ein bedingtes Urteil, das zu seiner Erklärung eine Regel oder ein Prinzip voraussetzt. Wie jedes Objekt einer

[1] Kritik d. r. V. Transzendentale Dialektik. Einleitung. (O. A. S. 355 bis 367; A. A. Bd. 3. S. 237—245.)

möglichen Erfahrung eine Erscheinung und darum bedingter Natur ist, so ist auch jedes mögliche Erfahrungsurteil selbst ein bedingtes Urteil, das als solches niemals die oberste Regel sein kann. Diese muß ein Urteil sein, welches alle übrigen bedingt und selbst durch keines bedingt wird, also ein Prinzip nicht im relativen, sondern im absoluten Sinn. Das relative gilt bedingterweise, das absolute dagegen unbedingt: alles hängt von ihm ab, während es selbst von nichts abhängt. Der Vernunftschluß, der von dem Besonderen zum Allgemeinen, von den Urteilen zu den Regeln, von dem Bedingten zur Bedingung emporsteigt, beschreibt demnach einen Weg, dessen letztes Ziel kein anderes sein kann, als das Unbedingte selbst. Jedes Objekt einer Erfahrung ist Erscheinung, jede Erscheinung ist ihrer Natur nach bedingt, denn sie ist nur möglich (erkennbar) als die Folge einer anderen: also ist keine Erscheinung unbedingt und das Unbedingte niemals Erscheinung, nie Gegenstand einer möglichen Erfahrung: es ist die Grenze aller Erfahrung und fällt zusammen mit dem Dinge an sich.

Wir sehen demnach, daß die Vernunft das Unbedingte oder das Ding an sich einerseits als das Ziel, dem sie zustrebt, vorstellen muß, andererseits als ein Objekt möglicher Erfahrung niemals vorstellen kann; daß der Begriff eines Unbedingten in der ersten Rücksicht notwendig, in der zweiten unmöglich ist. Unmöglich ist derselbe als Objekt der Erfahrung, und da der Verstand nur Erfahrungen machen kann, so ist das Unbedingte kein Verstandesbegriff und kein Verstandesobjekt; notwendig dagegen ist dieser Begriff als Ziel der Vernunft: er ist kein Verstandesbegriff, sondern ein Vernunftbegriff. Hier entdeckt sich der Kantische Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Beide sind Vermögen der Begriffe, aber die Begriffe beider sind der Art nach verschieden: die Verstandesbegriffe gehen nur auf Erscheinungen, die ihrer Natur nach stets bedingt sind, die Vernunftbegriffe nur auf das Unbedingte, das seiner Natur nach niemals Erscheinung sein kann; der Verstand ist durch seine Begriffe ein Vermögen der Regeln, die stets eine relative, durch die Erfahrung bedingte Geltung haben, die Vernunft dagegen ein Vermögen der Prinzipien, die absolut gelten.

Der Unterschied zwischen Prinzip und Regel macht den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand. Keine Verstandesregel gilt

unbedingt, denn sie gilt nur für Erscheinungen: in diesem Sinne sind auch die Grundsätze des reinen Verstandes nicht Prinzipien, sondern nur Regeln. Es ist nicht die Form des Schlusses, welche den Unterschied macht zwischen Verstand und Vernunft. Der Schluß sucht seine oberste Regel, er sucht das Prinzip oder das Unbedingte, aber er würde es nicht suchen, wenn er bloß am Leitfaden der Erfahrung fortginge; er kann es nur suchen, wenn ihm unabhängig von aller Erfahrung dieses Ziel durch die Vernunft selbst gesetzt wird. Die Vorstellung des Zieles muß dem Suchen vorausgehen. Wie soll man suchen, was man nicht auf irgend eine Weise vorstellt? Ohne den Begriff des Unbedingten ist der darauf gerichtete Vernunftschluß unmöglich. Diese Vorstellung kann der Verstand nicht bilden, weil seine Begriffe, so viele er hat, nur Erscheinungen verknüpfen und sich ihrer Natur nach nur auf Erscheinungen beziehen; wohl aber kann er dieselbe *bedeuten*, weil alle seine Begriffe, abgelöst von den sinnlichen Bedingungen, etwas Unbedingtes ausdrücken. Den Begriff des Unbedingten zu fassen, ist ein dem Verstande überlegenes Vermögen erforderlich: eben dieses Vermögen ist die Vernunft.[1]

4. Der Vernunftbegriff als Idee.

Wir haben das Unbedingte einen Vernunftbegriff genannt. Der Name ist deshalb nicht glücklich, weil es scheinen könnte, als ob das Unbedingte unter die Gattung der Begriffe gehöre, als ob es, wie diese, ein Objekt voraussetze, aus dem es entweder abstrahiert ist, wie die empirischen Gattungsbegriffe, oder das es erkennbar macht, wie die reinen Verstandesbegriffe die Objekte der Erfahrung. Das Unbedingte gehört nicht zum Geschlecht der Begriffe. Ihm fehlt der Charakter, den alle Begriffe haben: die Beziehung auf ein gegebenes Dasein. Was der sogenannte Begriff des Unbedingten ausdrückt, ist nicht gegeben, sondern soll erreicht oder gegeben werden: es ist nicht, sondern *soll* sein, es ist kein Objekt, welches die Erfahrung bestimmt, sondern ein Ziel oder Zweck, den die Vernunft setzt, dem unter allen möglichen Objekten der Erfahrung keines entspricht.

Diesen Begriff eines Vernunftzweckes nennt Kant *Idee*, indem

[1] Kritik d. r. V. Transz. Dialekt. Buch I: Von den Begriffen der reinen Vernunft. (O. A. S. 367—368; A. A. Bd. 3. S. 244—245.)

er sich auf die alten Philosophen, namentlich Plato, beruft. Die platonischen Ideen sind die ewigen Muster oder Urbilder der Dinge, welche in keinem Objekte der Erfahrung erreicht oder auch nur deutlich abgebildet werden; sie sind zugleich die Vorbilder alles sittlichen Handelns. In diesem zweiten Sinne moralischer Zwecke nimmt Kant den platonischen Ausdruck, er bezeichnet am besten die Idee im Unterschiede von aller Erfahrung: das Ding an sich, welches nicht nicht, sondern sein soll. Auf diesen Unterschied kommt hier alles an. Es würde im Sinne Kants die ganze Naturwissenschaft verwirren und geradezu aufheben, wenn man die Naturerscheinungen nach Zwecken erklären wollte; es würde die ganze Sittenlehre aufheben, wenn man das menschliche Handeln nicht aus Zwecken und Motiven herleiten wollte; aber es würde ihr völlig zuwiderlaufen, wenn ihre Gesetze nach Beweggründen der erfahrungsmäßigen und gewöhnlichen Handlungen der Menschen beurteilt würden. Jede widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Naturgesetz; keine widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen das aufgestellte Sittengesetz. Von keiner Naturerscheinung darf man sagen: sie soll nicht sein. Man darf und muß es sagen von jeder menschlichen Handlung, die dem Sittengesetze widerstreitet. In diesem Sinne erklärt Kant von den Ideen mit einem Hinblick auf die platonische Staatslehre: „Nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden und an deren Statt nicht rohe Begriffe, eben darum, weil sie aus der Erfahrung geschöpft werden, alle gute Absicht vereitelt hätten".

Das Ding an sich war für den Verstand bloß der Grenzbegriff der Erfahrung. Seiner positiven Bedeutung nach ist das Ding an sich das Unbedingte: das absolute Prinzip nicht dessen, was ist, sondern dessen, was sein soll, das Prinzip nicht des natürlichen, sondern des moralischen Geschehens, kein Begriff, der ein Objekt der Erfahrung bestimmt oder dadurch bestimmt wird, sondern eine Idee. In diesem Sinne muß der Kantische Ausdruck von dem Platonischen unterschieden und darf in keinem Fall in der zweiten Ausdehnung gefaßt werden, in welcher die neueren Philosophen dieses Wort brauchten, die jede Vorstellung, selbst die der roten

Farbe, eine Idee nannten. Die Idee im Sinne Kants ist weder ein Gegenstand der Anschauung noch macht sie einen solchen Gegenstand; sie ist weder ein Objekt der Erfahrung noch macht sie ein solches Objekt: darum ist sie weder Anschauung noch Begriff, und ihr Vermögen weder Sinnlichkeit noch Verstand; sie stimmt mit den Formen der Sinnlichkeit und mit den reinen Verstandesbegriffen nur darin überein, daß sie, wie diese, unabhängig von aller Erfahrung, d. h. ursprünglich oder transzendental ist.[1]

Das Ding an sich ist eine „transzendentale Idee". Verglichen mit der Erfahrung, bedeutet sie die Grenze oder das Ziel, dem die Erfahrung zustreben soll, das sie aber als solche niemals erreichen kann und darf. Die Erfahrung soll diesem Ziele zustreben: d. h. sie soll sich erweitern, und zwar unausgesetzt; sie kann und darf dieses Ziel nie erreichen: d. h. sie darf sich nie vollenden, denn es kann in ihrem Fortgange niemals der Punkt kommen, wo sie sich abschließt und aufhört. Wenn nun die Erfahrung auf diese Weise sich unausgesetzt erweitern soll, ohne sich jemals vollenden zu können, so ist das Reich und die Kontinuität derselben grenzenlos, wie Raum und Zeit. Wenn es ein unbedingtes oder letztes Prinzip der Erfahrung gäbe, so würden in diesem Prinzipe alle Erfahrungsurteile ihren gemeinschaftlichen Grundsatz haben, so wären hier alle Erfahrungswissenschaften nur eine Wissenschaft, und das System aller menschlichen Erkenntnis wäre hier in einer Einheit zusammengeschlossen. Die Erfahrung soll nach diesem unerreichbaren Ziele streben, sie soll bei aller Erweiterung zugleich die Einheit ihrer Erkenntnisse im Auge behalten und fortwährend bestrebt sein, alle ihre Teile zu einem Ganzen der Wissenschaft zu vereinigen.

Diese Idee des Ganzen oder der Vernunfteinheit bildet das der Erfahrungswissenschaft vorgestellte, von ihr zu erstrebende, aber nie zu erreichende Ziel. Die Idee ist in Rücksicht auf die Erfahrung nie deren Objekt, sondern nur deren Ziel; dieses Ziel fordert die stetige Erweiterung unserer empirischen Erkenntnis und zugleich deren ebenso stetige Vereinigung zu einem wohlgeordneten Ganzen. Die Erweiterung geht auf die materiale Vollendung der Wissen-

[1] Kritik d. r. V. Transz. Dialekt. Buch I. Abschn. I: Von den Ideen überhaupt. (O. A. S. 368—377; A. A. S. 245—250.)

schaft, die Vereinigung und systematische Verknüpfung der Teile geht auf ihre formale Vollendung. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, verhält sich die Vernunft zum Verstande, wie dieser sich zur Sinnlichkeit verhält: der Verstand verknüpft die Erscheinungen zu Erfahrungsurteilen, die Vernunft verknüpft die Urteile zu einem wissenschaftlichen Ganzen, vielmehr fordert sie diese Verknüpfung. Der Verstand bringt in die Erscheinungen Verstandeseinheit und macht dadurch die Erscheinungen zur Erfahrung; die Vernunft bringt in die Urteile Vernunfteinheit und macht dadurch die Erfahrung zu einem Ganzen, d. h. sie fordert eine solche Vollendung.[1]

5. Die Idee als Scheinobjekt. Der transzendentale Schein.

Die Erfahrung kann ihre Grenze deshalb nicht erreichen, weil sie selbst grenzenlos ist. Ihre unerreichbare Grenze ist die Idee der Einheit, welcher die Erkenntnis zustrebt, indem sie sich fortwährend erweitert und ordnet. Wenn die Erkenntnis jene Grenze für erreichbar und gegeben ansieht, wenn sie die Idee der Einheit als einen Gegenstand nimmt, welchen sie erfassen kann, so hört in diesem Augenblick die Erfahrung auf, sich zu erweitern: sie geht über sich selbst hinaus, sie übersteigt ihre Grenze und wird transzendent; sie hört auf, Erfahrung zu sein und wird Metaphysik des Übersinnlichen oder Ontologie. Also hier ist der Punkt, wo wir deutlich sehen, wie jene Metaphysik entsteht: sie entsteht, indem sie für ein Objekt ansieht, was nicht Objekt, sondern Idee ist. Diese Täuschung wäre unmöglich, wenn nicht die Idee den Schein annehmen könnte, ein Objekt möglicher Erkenntnis zu sein; diese Täuschung wäre nur zufällig und könnte nicht der menschlichen Vernunft als solcher zur Last fallen, wenn nicht die Idee den Schein eines Objekts in gewissem Verstande haben müßte: ein Schein, welcher sich unabsichtlich und unwillkürlich unserer Erkenntnis aufdrängt, und dem wir folgen, bis das Licht der Kritik jenes Irrlicht überstrahlt.

Und woher kommt dieser unvermeidliche, transzendentale Schein, womit die Vernunft selbst dem Dinge an sich das Ansehen eines (erkennbaren) Objekts leiht? Die Sache begreift sich leicht nach dem, was wir erklärt haben. Unsere Erfahrung ist

[1] Kritik d. r. V. Transz. Dial. Buch II. Abschn. II: Von den transz. Ideen. (O. A. S. 378 ff. S. 383; A. A. S. 250 ff. S. 253.)

ihrer Natur nach notwendig grenzenlos, wie Raum und Zeit; jedes ihrer Objekte ist eine Erscheinung, jede Erscheinung setzt eine andere als ihre Ursache voraus und geht selbst einer anderen als Ursache vorher; hier gibt es kein erstes und kein letztes Glied, so wenig als es einen ersten oder letzten Zeitpunkt gibt. Und doch gibt es etwas von aller Erfahrung Unabhängiges, das weder deren Bedingung ist, wie Raum, Zeit, Kausalität, noch jemals deren Objekt sein kann, wie die Erscheinungen. Dieses Etwas ist das Ding an sich, die Idee. Also es gibt eine Grenze der Erfahrung, die doch selbst grenzenlos ist. Und jetzt entsteht der Schein, als ob die Erfahrung und mit ihr die Erscheinungswelt nicht grenzenlos, sondern in Raum und Zeit begrenzt wäre, als ob die Erfahrungsgrenze selbst im Gebiete der Erfahrung liegen und an den Erscheinungen teilnehmen könnte; es entsteht der Schein, als ob das Ding an sich das oberste Glied in der Kette der Erscheinungen wäre und als solches selbst eine Erscheinung oder ein Objekt ausmachte. Dieser Schein war es, der unsern Leibniz täuschte, der die Metaphysiker von jeher getäuscht und verleitet hat, die Grenze der Erfahrung zu übersteigen. Sie sind, ohne es zu merken, über diese Grenze hinausgegangen; sie bildeten sich ein, noch im sichern Gebiete der Erkenntnis zu sein, und sahen nicht den bodenlosen Abgrund zwischen Erscheinungen und Dingen an sich.

Als Erkenntnisgrenze scheint das Ding an sich noch Erkenntnisobjekt zu sein, denn der Grenzbegriff führt unwillkürlich den Schein des Grenzobjekts mit sich. Wir können uns die Grenze nicht anders vorstellen als in Raum und Zeit; das Ding an sich, als Grenze vorgestellt, erscheint als die Raum- und Zeitgrenze der Welt, als deren oberste Ursache, als deren notwendiges Wesen usf. Dieser Schein ist unvermeidlich, so trügerisch er ist. Die Kritik der Vernunft kann ihn erklären, aber die menschliche Vernunft kann ihn nicht los werden; sie kann sich durch Kritik belehren lassen, diesem Scheine nicht zu folgen, das Scheinobjekt nicht für ein wirkliches zu nehmen, die Erfahrung nicht zu übersteigen; aber sie kann mit aller Kritik nicht machen, daß der Schein selbst aufhört. Darum nennt ihn Kant „eine unvermeidliche Illusion". So belehrt uns die mathematische Geographie, daß, wo der Himmel die Erde zu berühren scheint, an der äußersten Grenze unseres Horizontes, die Berührung nicht wirklich stattfindet, daß der Himmel

dort ebensoweit als in unserem Zenit von der Erde absteht; aber alle geographische Erklärung kann den sinnlichen Augenschein nicht zerstören, sie kann nur verhindern, daß wir diesen Augenschein als Objekt auffassen und beurteilen: sie berichtigt unser Urteil, nicht unsern Sinn. So lehrt uns die Astronomie, daß der Mond im Aufgange, dicht über unserem Horizonte, ebensogroß ist, als hoch am Himmel, wo er uns kleiner zu sein scheint; die Optik erklärt uns aus der Natur der Linear- und Luftperspektive, warum wir den aufgehenden Mond notwendig größer sehen. Wir werden nach diesem Scheine nicht die Größe des Mondes beurteilen, aber niemals aufhören, diesen Schein zu haben. In diesen Fällen erklärt sich der Schein aus der natürlichen Beschaffenheit unserer Erfahrung: es ist ein empirischer Schein. Ähnlich verhält es sich mit dem transzendentalen, nur daß dieser nicht aus der Sinneswahrnehmung, sondern aus der bloßen Vernunft folgt.

Es ist ganz richtig, daß es eine Grenze der Erfahrung gibt, daß diesen Grenzpunkt der Begriff des Dinges an sich oder die Idee bildet; aber es ist ganz falsch und rein illusorisch, zu wähnen, diese Grenze sei im Felde der Erfahrung zu erreichen und liege mit diesem gleichsam in derselben Ebene. Wo das Ding an sich die Erfahrung zu berühren scheint, berührt es dieselbe nicht in Wahrheit, ebensowenig, wie der Himmel an der äußersten Grenze unseres Gesichtskreises wirklich die Erde berührt. Der unbelehrte, sinnliche Verstand könnte sich einbilden, daß er den Himmel greifen werde, wenn er die Grenze seines Horizontes erreicht hat; er weiß nicht, daß er auf jener Grenze nur im Mittelpunkte eines neuen Horizontes stehen wird. So bildet sich die unkritische Vernunft ein, an der Grenze ihrer Erfahrung das Ding an sich zu erreichen, während sich an der erreichten Stelle nur ein neues Gebiet der nirgends begrenzten Erscheinungswelt für unsere Erkenntnis aufschließt.

Unsere Erfahrung ist begrenzt, das heißt, richtig verstanden: es gibt in uns etwas, das weder jemals (wie ein Objekt) erfahren werden noch jemals Erfahrung machen kann und eben darum die absolute Erfahrungsgrenze bildet. Wird dieses Etwas vorgestellt als Gegenstand, so kann es nicht anders als in Raum und Zeit vorgestellt werden, d. h. als eine Erscheinung, die stets nur die relative Grenze unserer Erfahrung, nie die absolute Grenze aller Erfahrung

bildet. Dadurch wird das Ding an sich in eine Erscheinung, also die Erscheinungen in Dinge an sich verwandelt. Denn sobald das Ding an sich in Raum und Zeit vorgestellt wird, müssen Raum und Zeit als die objektiven Bestimmungen der Dinge selbst gelten, also die Erscheinungen in Raum und Zeit nicht mehr für bloße Vorstellungen, sondern für die Dinge selbst, unabhängig von unserer Vorstellung und außer unserer Vorstellungskraft, angesehen werden. Und eben hierin liegt der Grundirrtum aller vermeintlichen Erkenntnis der Dinge an sich. Die Metaphysiker ließen sich von dem transzendentalen Scheine täuschen, von dem sich der kritische Philosoph nicht täuschen läßt: sie meinten das Ding an sich greifen zu können, wie die Kinder den Himmel![1]

II. Das Prinzip aller Metaphysik des Übersinnlichen.

1. Der richtige Schluß.

Alle Metaphysik gründet sich auf einen Schluß von dem bedingten Dasein auf das unbedingte. Sie schließt: wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so müssen auch alle Bedingungen desselben gegeben sein. Diese Bedingungen wären nicht alle, wenn nicht ihre Reihe vollendet oder ihr oberstes Glied noch weiter bedingt wäre. Sowohl die vollendete Reihe als auch das oberste (nicht weiter bedingte) Glied ist unbedingt. Daher lautet der Schluß, der aller Erkenntnis der Dinge an sich zugrunde liegt: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte selbst gegeben; nun ist uns das bedingte Dasein gegeben, folglich auch das Unbedingte.

Der Schluß von dem bedingten Dasein auf dessen Bedingung ist richtig und unter allen Umständen notwendig. Von der Bedingung wird rein logisch geurteilt werden müssen, daß sie entweder bedingt oder nicht bedingt ist: im ersten Falle wiederholt sich der Schluß, bis er die Reihe aller Bedingungen erschöpft hat, im anderen Fall ist das Unbedingte sofort gegeben. Also gegen den Schluß ist, rein logisch genommen, nichts einzuwenden. Der Begriff des Bedingten weist auf das Unbedingte hin als seine Vollendung. Aber ein anderes ist der Begriff, ein anderes seine Beziehung auf den

[1] Kritik d. r. V. Transz. Dialektik. Einleitung I. Vom transz. Scheine. (D. A. S. 349—355; A. A. Bd. 3. S. 234—237.)

Gegenstand. Oder in der Kantischen Sprache zu reden: ein anderes ist der Begriff im logischen, ein anderes im transzendentalen Verstande. Es kommt darauf an, auf welchen Gegenstand der Begriff sich bezieht. Was von den Begriffen gilt, gilt darum noch nicht von den Objekten. Die Begriffe nehmen im logischen Verstande die Rücksicht nicht, welche sie im transzendentalen nehmen müssen. Darum kann logisch richtig sein, was unter dem transzendentalen Gesichtspunkte falsch ist. So bezieht sich der Begriff eines bedingten Daseins nur auf Erscheinungen, der Begriff des Unbedingten nur auf Dinge an sich oder Ideen. Diese grundverschiedene Beziehung kümmert den logischen Verstand nicht, aber sie ist die erste Rücksicht des kritischen.

Im transzendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so ist das Unbedingte als Idee gegeben, die nie Erscheinung oder Objekt ist. Auf diesen Schluß läßt sich keine Metaphysik gründen. Im transzendentalen Verstande darf man schließen: wenn das bedingte Dasein als Erscheinung gegeben ist, so sind auch seine Bedingungen als Erscheinungen gegeben, aber weil diese Bedingungen Erscheinungen oder Gegenstände möglicher Erfahrung sind, so ist ihre Reihe niemals als vollendet gegeben, denn es gibt keine vollendete Erfahrung. Dieser Schluß verneint die Möglichkeit der Metaphysik.

2. Der falsche Schluß.

Die dogmatische Metaphysik nimmt das bedingte Dasein als bloßen Begriff, ohne Erscheinung und Ding an sich zu unterscheiden; sie nimmt den Begriff des Bedingten unabhängig von unserer Vorstellung, bezieht denselben nicht bloß auf Erscheinungen, sondern auf Dinge überhaupt, und jetzt lautet ihr Schluß: „Wenn das Bedingte (als Ding an sich) gegeben ist, so ist auch das Unbedingte gegeben. Nun ist das Bedingte (bloß als Erscheinung) gegeben; also ist das Unbedingte gegeben".

Hier liegt der Trugschluß, auf dem alle Metaphysik beruht, offen vor jedermanns Augen. Der Begriff des Bedingten bildet den Mittelbegriff des Schlusses und gilt in zwei grundverschiedenen Bedeutungen: im Obersatz bedeutet er das Ding überhaupt, im Untersatze kann er nur die Erscheinung bedeuten, und jetzt ist gar kein Schluß mehr denkbar, da der Schlußsatz nur möglich ist, wenn

der Mittelbegriff in beiden Prämissen genau dasselbe bedeutet. So ist der Schluß, welcher aller Metaphysik des Übersinnlichen zugrunde liegt, kein Schluß, denn sein Mittelbegriff ist nicht ein Begriff, sondern zwei, die nicht verschiedener sein können: er ist, was die alten Logiker eine «quaternio terminorum» nannten. Wenn man im Mittelbegriff zwei verschiedene Bedeutungen geflissentlich unter einem Worte versteckt, so macht man eine absichtliche Täuschung, einen sophistischen Trugschluß, der meistens auf ein elendes Wortspiel hinausläuft.

Ein solcher absichtlicher Trugschluß ist der obige nicht. Die verschiedenen Bedeutungen des Mittelbegriffs sind in diesem Falle Dinge an sich und Erscheinung (Noumenon und Phänomenon). Diesen Unterschied wahrhaft und gründlich zu begreifen: dazu gehört die Einsicht, daß die Erscheinungen lediglich unsere Vorstellungen sind; dazu gehört die Einsicht, daß Raum und Zeit reine Anschauungen oder ursprüngliche Vorstellungsformen unserer Sinnlichkeit sind: dazu gehört mit einem Worte nicht weniger, als die kritische Philosophie. Solange diese Einsicht nicht gewonnen ist, liegt es der menschlichen Vernunft nahe, daß sie Erscheinungen und Dinge an sich vermengt, daß sie die Erscheinungen als Dinge an sich, diese als Erscheinungen nimmt und nun unwillkürlich jenen Trugschluß vollzieht, auf den alle Ontologie ihre Lehrgebäude gründet. Es ist jener transzendentale Schein, der uns das Ding an sich als Erscheinung oder als ein objektives Dasein vorspiegelt. Die darauf gegründeten Trugschlüsse sind, wie sich Kant ausdrückt, „Sophistikationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals loswerden kann".[1]

Der Vernunftschluß von einem bedingten Dasein auf ein Unbedingtes überhaupt hat seinen guten Grund, dagegen der Schluß von dem bedingten Dasein auf das Unbedingte als Dasein oder als Objekt hat nur einen Scheingrund: dieser Schluß ist die Sophistikation der Vernunft, ein „vernünftelnder oder dialektischer

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II: Von den dialekt. Schlüssen d. r. V. (O. A. S. 397; A. A. Bd. 3. S. 261.)

Schluß". Die sogenannte dialektische Kunst der Rhetoren und Sophisten erzeugt willkürlich und absichtlich Scheingründe, um andere zu überreden und zu blenden; hier dagegen haben wir eine unabsichtliche und unwillkürliche Dialektik der reinen Vernunft selbst, die auf einen Scheingrund den Trugschluß zu einer transzendenten Wissenschaft bildet. Die Entdeckung dieser Dialektik ist die letzte Aufgabe der Kritik, deren Auflösung Kant eben deshalb „transzendentale Dialektik" genannt hat.

3. Auflösung des Trugschlusses.

Alle Metaphysik des Übersinnlichen gründet sich auf dialektische Vernunftschlüsse, deren Grundform wir erklärt haben; wir können sogleich auch die Grundform der Auflösung hinzufügen. Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so darf man auf ein Unbedingtes, nicht als Ding oder Erscheinung, sondern als Idee schließen. Nun ist uns das bedingte Dasein als Erscheinung oder Objekt der Erfahrung gegeben, also ist die Reihe aller Bedingungen oder das Unbedingte nicht in der Erscheinung, sondern als Idee gegeben, d. h. mit anderen Worten: die Reihe aller Bedingungen ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben: sie bildet eine notwendige Aufgabe der Vernunft, welche die Erfahrung nur soweit lösen kann, als sie ununterbrochen ihre Einsichten erweitert und zu einem Ganzen der Wissenschaft verknüpft. Eine vollständige Lösung jener Aufgabe ist in der Erfahrung nicht möglich, oder, was dasselbe heißt, die Erfahrung kann nie die Idee verwirklichen: weder kann sie dieselbe zum Objekt haben noch zum Objekt machen.

Der dialektische Vernunftschluß und seine Auflösung sind beide ihrer Gattung nach erkannt. Es handelt sich jetzt darum, diese Gattung in ihren verschiedenen Arten zu bestimmen. So viele Ideen oder Bestimmungen des Unbedingten möglich sind: ebensoviele dialektische Vernunftschlüsse werden daraus entstehen; in ebensoviele Arten wird sich die Erkenntnis der Dinge an sich oder die Metaphysik des Übersinnlichen verzweigen.

III. Die Aufgabe der transzendentalen Dialektik.

1. Die psychologische, kosmologische, theologische Idee.

Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so darf man auf das Unbedingte als das nie zu erreichende, aber zu erstrebende Ziel, d. h. auf das Unbedingte als Idee schließen. Nun ist das bedingte Dasein in dreifacher Weise gegeben: als innere Erscheinung (Dasein in uns), als äußere Erscheinung (Dasein außer uns), und als mögliches Dasein oder Gegenstand überhaupt. Es wird also geschlossen werden dürfen auf die Idee eines Unbedingten in uns, eines Unbedingten außer uns, eines Unbedingten in Ansehung alles möglichen Daseins. Das Unbedingte in uns ist das subjektiv Unbedingte, das unbedingte Subjekt, welches allen inneren Erscheinungen zugrunde liegt: die Seele. Das Unbedingte außer uns ist das objektiv Unbedingte, das unbedingte oder vollendete Objekt, der vollendete Inbegriff aller äußeren Erscheinungen: die Natur als Ganzes oder die Welt. Endlich das Unbedingte in Ansehung alles möglichen Daseins ist das absolut Unbedingte, das unbedingte Wesen überhaupt, das absolut vollkommene Wesen als der Inbegriff aller möglichen Realitäten: Gott. Es wird daher erlaubt sein, von dem bedingten Dasein auf die Idee der Seele, der Welt, Gottes, oder auf die psychologische, kosmologische, theologische Idee zu schließen.[1]

2. Die Ideen und die Vernunftschlüsse.

Die Verknüpfung oder Relation der Erscheinungen wurde bestimmt durch das kategorische, hypothetische, disjunktive Urteil, und zwar wurde durch das kategorische Urteil das Subjekt der Erscheinung, durch das hypothetische deren Bedingung, durch das disjunktive der Inbegriff seiner möglichen Prädikate bestimmt. Ebenso unterscheidet die Logik die Vernunftschlüsse in die Arten des kategorischen, hypothetischen, disjunktiven Vernunftschlusses: der erste sucht das unbedingte Subjekt, der zweite die vollendete Reihe aller Bedingungen (das Ganze), der dritte ein absolut unbedingtes Wesen als Inbegriff aller möglichen Realitäten. Der kategorische Vernunftschluß vollendet sich demnach in der psychologischen, der hypothetische in der kosmologischen, der disjunktive in der theologischen Idee. So entsprechen die Ideen den drei Arten der Vernunftschlüsse.

Kant hat es angemessen gefunden, die allgemeine Logik zum Leitfaden seiner transzendentalen Untersuchungen zu brauchen. Wie

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch I. Abschn. III. (O. A. S. 390ff.; A. A. Bd. 3. S. 257ff.)

er die Lehre von den Urteilen als Leitfaden zu den Kategorien genommen hat, so braucht er die Lehre von den Vernunftschlüssen als Leitfaden zu den Ideen. Bei der transzendentalen Ästhetik konnte ihm die Schullogik nichts nützen, aber der transzendentalen Logik bietet sie hilfreich die Hand und führt diese ganze Strecken weit auf ihrem eigenen, breitgetretenen Wege. Die Analytik läßt sich von der Lehre der Urteilsformen zu den reinen Verstandesbegriffen, die Dialektik läßt sich von der Lehre der Vernunftschlüsse zu den Ideen führen.[1]

3. Die rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie.

Die Vernunftschlüsse werden vernünftelnd oder dialektisch, wenn sie auf das Unbedingte schließen, nicht als Idee, sondern als Gegenstand möglicher Erkenntnis. Wenn der kategorische Vernunftschluß dialektisch wird, so schließt er nicht auf die Idee, sondern auf das Dasein der Seele als eines erkennbaren Objekts, ebenso der hypothetische Vernunftschluß auf das Dasein der Welt als eines gegebenen und erkennbaren Ganzen, ebenso der disjunktive Vernunftschluß auf das Dasein Gottes als eines erkennbaren Wesens: dadurch entsteht im ersten Falle die rationale Psychologie, im zweiten die rationale Kosmologie, im dritten die rationale Theologie. Die psychologische Idee hat ihren guten Grund, die rationale Psychologie dagegen nur einen Scheingrund. Dasselbe gilt von der kosmologischen Idee in Ansehung der rationalen Kosmologie, von der theologischen in Ansehung der rationalen Theologie. Hier ist auf das genaueste der Punkt bestimmt, wo die Wahrheit aufhört und der Irrtum beginnt.

Die Aufgabe der transzendentalen Dialektik, in ihre Hauptteile zerlegt, ist daher die Widerlegung der rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie. Diese vermeintlichen Wissenschaften widerlegen, heißt den dialektischen Vernunftschluß enthüllen, auf dem jede derselben beruht. Wenn sie sämtlich widerlegt sind, so ist bewiesen, daß eine Metaphysik des Übersinnlichen wohl als Scheinwissenschaft möglich, dagegen als wirkliche Wissenschaft durchaus unmöglich ist.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II: Von den dialekt. Schlüssen d. r. V. (O. A. S. 379—380 u. 397—398; A. A. Bd. 3. S. 251—252, 261—262.)

Zehntes Kapitel.

Die rationale Psychologie und deren Widerlegung. Die Paralogismen der reinen Vernunft.

I. Das System der rationalen Psychologie.

1. Die psychologischen Ideen.

Die Erkenntnis der Erscheinungen oder sinnlichen Objekte ist Erfahrung, und diese unterscheidet sich in das Gebiet der äußeren und der inneren Erfahrungswissenschaft, je nachdem ihre Gegenstände dem äußeren oder bloß dem inneren Sinn angehören. Die Erfahrungswissenschaft ist im weitesten Umfange Naturwissenschaft (Physiologie): die Physiologie des äußeren Sinnes ist Körperlehre oder Physik, die des inneren ist Seelenlehre oder Psychologie. Diese gründet sich auf innere Erfahrung, auf die Beobachtung unserer inneren Vorgänge: sie ist als solche durchaus empirisch. Ihre Objekte sind die verschiedenen Zustände des inneren Daseins, und da wir nur das eigene Dasein, nie ein fremdes innerlich wahrnehmen können, so sind die Sätze der Psychologie nur in dieser Einschränkung gültig und können zu einer komparativen Allgemeinheit erst durch Schlüsse der Analogie erweitert werden. Als Erfahrungswissenschaft sucht die Psychologie den Zusammenhang und die Einheit ihrer Erscheinungen. Innere Erscheinungen können nicht durch den Begriff der Wechselwirkung verknüpft werden, denn sie sind nicht im Raume, sondern nur in der Zeit: sie sind verschiedene Zustände, die aufeinander folgen, also Veränderungen, die nach dem Gesetze der Kausalität geschehen. Als Veränderungen setzen sie ein Subjekt voraus, welches ihnen zugrundeliegt und sich zu den verschiedenen Zuständen als zu seinen Prädikaten verhält. Dieses Subjekt kann nie Prädikat, sondern nur Subjekt oder Substanz sein.

Wenn nun die Psychologie den letzten Grund ihrer Erscheinungen erkennen will, so geht sie in der Form des kategorischen Vernunftschlusses auf die Idee eines unbedingten Subjekts oder einer Substanz, deren verschiedene Zustände jene inneren Erscheinungen oder Veränderungen als Objekte der inneren Wahrnehmung sind. Alle Veränderungen in mir erscheinen als *meine* Veränderungen, als *meine* verschiedenen Vorstellungen. Die Einheit aller inneren Er-

scheinungen bin Ich, das vorstellende oder denkende Subjekt. Nennen wir eine denkende Substanz *Seele*, so ist es die Idee der Seele, welche der kategorische Vernunftschluß sucht: es ist die psychologische Idee, auf welche alle innere Erfahrungswissenschaft zielt.

Um die Arten dieser Idee (die psychologischen Ideen) zu finden, analysieren wir den Begriff der Seele oder des unbedingten Subjektes aller inneren Veränderungen. Als Subjekt, welches der Veränderung zugrundeliegt (dem die verschiedenen Zustände der letzteren inwohnen), ist die Seele *Substanz*. Als die Substanz *innerer* Veränderungen, deren Zustände in Vorstellungen und Gedanken bestehen, ist sie keine zusammengesetzte, sondern eine *einfache* Substanz. Als diese einfache Substanz ist sie in allen verschiedenen Zuständen ihrer Veränderung ein und dasselbe Wesen, d. h. numerisch *identisch*, sie ist sich ihrer Identität in aller Veränderung bewußt und darum ein selbstbewußtes Wesen oder *Person*. Weil sie sich selbst Gegenstand ist, so ist ihr das eigene Dasein *allein gewiß*, dagegen das Dasein aller Gegenstände außer ihr weniger gewiß oder zweifelhaft. Die psychologischen Ideen sind demnach die Wesenheit, Einfachheit, Persönlichkeit und Selbstgewißheit oder, um die Kantischen Ausdrücke zu brauchen, die „Substantialität, Simplizität, Personalität und Idealität" der Seele. Mit der Seelensubstanz ist zugleich das unkörperliche Dasein (Immaterialität), mit der Einfachheit auch die Unsterblichkeit (Inkorruptibilität) gegeben.

Sobald nun die Idee der Seele den Schein eines Gegenstandes annimmt, als ob sie ein objektives, erkennbares Ding wäre, so wird, wie sich Kant ausdrückt, der kategorische Vernunftschluß „dialektisch", und es entsteht die vernünftelnde Seelenlehre, die rationale Psychologie, welche durch ihre Vernunftschlüsse zu beweisen sucht, daß die Seele substantiell, einfach, persönlich und nur ihres Daseins allein gewiß sei. Wenn eine denkende Substanz existiert, so wird sich leicht dartun lassen, daß sie im Unterschiede von den zusammengesetzten Dingen einfach, vermöge ihres Selbstbewußtseins persönlich ist und vermöge ihrer unmittelbaren Selbsterkenntnis ihr Dasein mit zweifelloser und unvergleichbarer Gewißheit einsieht. Ob andere Wesen existieren, ist zweifelhaft; daß sie existiert, ist absolut sicher. Daher kommt zur Begründung der rationalen Psychologie alles darauf an, die *Substantialität* der Seele zu beweisen. Als Substanz ist sie ein existierendes Ding, als Seele oder als das Subjekt innerer Ver-

änderungen ist sie denkend, denn die Vorgänge in uns sind Vorstellungszustände.

Daß jene vier psychologischen Ideen *sämtliche* sind, welche gedacht werden können, zeigt uns der Philosoph, indem er ihre Korrespondenz mit den vier Hauptbegriffen seiner Kategorientafel nachweist. Sie bilden „die Topik der rationalen Seelenlehre". In Ansehung der Relation ist die Seele *Substanz*, ihrer Qualität nach ist sie *einfach*, ihrer Quantität, d. h. den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, ist sie *Einheit*, in Ansehung der Modalität steht sie im Verhältnisse zu *möglichen* Gegenständen im Raum. Die Substanz als Gegenstand des inneren Sinnes gibt den Begriff der *Immaterialität*, die Einfachheit derselben gibt den der *Inkorruptibilität*, die Identität oder Einheit der intellektuellen Substanz den Begriff der *Personalität*. Diese drei zusammen machen den Begriff der *Spiritualität* aus: die Seele ist als immaterielle, unzerstörbare, persönliche Substanz ein spirituelles Wesen oder Geist. Die Gegenstände im Raum sind die Körper; das Verhältnis der Seele zu den Körpern bildet die Gemeinschaft beider, welche den Grund der *Animalität* oder des beseelten Lebens ausmacht, und dieses, eingeschränkt durch die Spiritualität, gibt den Begriff der Unsterblichkeit oder *Immortalität*.

Die Widerlegung der rationalen Psychologie hat Kant dreimal dargestellt: am ausführlichsten in der ersten Ausgabe der Kritik, am kürzesten in den Prolegomena, zuletzt in einer neuen Bearbeitung, welche dem Umfange nach die Hälfte der ersten beträgt, in der zweiten Ausgabe der Kritik. Doch ist es in der Behandlung dieses Themas nicht bloß die ungleich größere Ausführlichkeit, wodurch der Text des Hauptwerkes vom Jahre 1781 sich bezeichnet, sondern namentlich die intensive Schärfe und Klarheit, womit hier die idealistische Grundansicht, insbesondere die neue Lehre von Raum und Zeit, in der Untersuchung der psychologischen Fragen zur Anwendung gebracht wird. Wir werden deshalb in der folgenden Darstellung uns nach der ersten Ausgabe richten, ohne die zweite außer acht zu lassen, aber auf die kritische Vergleichung beider erst am Ende dieses Buches näher eingehen.[1]

[1] Kr. d. r. V. Transzend. Dial. Buch II. Hauptst. I. (2. Aufl. O. A. S. 399—428; A. A. Bd. 3. S. 263—278. 1. Aufl. O. A. S. 341—405; A. A. Bd. 4. S. 215—252.) Proleg. § 46—49 (A. A. Bd. 4. S. 256—261.)

2. Das Scheinobjekt der rationalen Psychologie.

Es ist schon in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe gezeigt worden, daß eine objektive Einheit und Verknüpfung unserer Vorstellungen nicht möglich ist ohne jenes reine Bewußtsein, welches stets dasselbe bleibt und von Kant die transzendentale Apperzeption genannt wurde, ohnes jenes „Ich denke", von dem der Philosoph gesagt hatte, daß es alle unsere Vorstellungen begleite.[1] Dieses Ich erkennt in der gegenwärtigen Vorstellung die frühere, es vergleicht und unterscheidet die Vorstellungen, d. h. es urteilt: es ist das vergleichende, unterscheidende Subjekt der Vorstellungen, daher in allen Urteilen das Subjekt des Urteils. Ebenso leuchtet ein, daß mein Ich niemals Prädikat eines andern, sondern nur Subjekt sein kann. Also dürfen wir behaupten: das Ich ist das Subjekt zu allen möglichen Urteilen, es ist in keinem Urteile das Prädikat eines andern Subjekts. Ohne Ich gibt es keine Verknüpfung der Vorstellungen, d. h. kein Urteil.

Die Verknüpfung der Vorstellungen ist die Urteilsform: das Ich macht die Form des Urteils. Die Form des Urteils ist der logische Bestandteil desselben, das rein logische Urteil ohne empirischen oder materialen Inhalt. Das Ich ist demnach, genau ausgedrückt, das Subjekt aller Urteilsformen, das logische Subjekt des Urteils, das urteilende Subjekt und darum der Grund auch aller urteilenden Begriffe oder Kategorien. Es ist in Rücksicht auf das Urteil und die Erkenntnis überhaupt deren oberste logische oder formale Bedingung. Nun setzt jedes Objekt einer möglichen Erkenntnis die Bedingungen der Erkenntnis, jedes Objekt einer möglichen Erfahrung die Bedingungen der Erfahrung voraus: also setzt jedes erkennbare Objekt das Ich voraus als die formale Bedingung aller Erkenntnis, als das logische Subjekt aller Urteile. Mithin kann das Ich selbst nie Objekt einer möglichen Erkenntnis sein, da es deren Bedingung ist, oder es müßte sich selbst voraussetzen, was sich widerspricht. Schon hier zeigt sich die Unmöglichkeit, aus dem „Ich denke" ein erkennbares Objekt zu machen.

Jedes erkennbare Objekt setzt die Anschauung voraus, durch welche allein Objekte gegeben werden. Soll ein Objekt als Substanz erkannt werden, so muß es als eine beharrliche Erscheinung angeschaut sein; ohne das Schema der Beharrlichkeit ist der Begriff der Substanz leer und stellt gar nichts vor. Aber die beharrliche Erscheinung setzt voraus, daß verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit sind, von denen die eine bleibt, während die andern gehen. Verschiedene Erscheinungen zu gleicher Zeit können nur im Raume sein: daher setzt die beharrliche Erscheinung, um angeschaut zu werden, den Raum voraus. In der bloßen Zeit, die als solche nicht beharrt, läßt sich das Beharrliche nicht anschauen: darum können innere Erscheinungen, da sie bloß in der Zeit sind, niemals als beharrliche angeschaut, also auch nie als Substanzen erkannt werden.

[1] S. oben Buch II. Kap. V. S. 429 ff.

Es ist also klar, daß jenes Ich, das denkende Subjekt, niemals Gegenstand möglicher Erkenntnis sein kann, weil es lediglich die formale Bedingung zu einer möglichen Erkenntnis ausmacht; daß es kein Gegenstand der Anschauung ist, weil es selbst keine Erscheinung, sondern nur die letzte formale Bedingung zur Erscheinung bildet; daß es am wenigsten der beharrliche Gegenstand einer Anschauung sein kann, weil das denkende Wesen nie im Raume, sondern nur in der Zeit angeschaut werden könnte, wenn es überhaupt anschaulich wäre. Also fehlen alle Bedingungen, um zu urteilen: das Subjekt des Denkens ist eine denkende Substanz, oder die Seele ist Substanz. Es fehlen alle Bedingungen zu dem obersten Grundsatz der rationalen Psychologie. Ihr ganzer Text ist in dem Satze „Ich denke" beschlossen. Sie übersetzt dieses „Ich denke" in ein „Ich bin denkend = Ich bin ein denkendes Wesen", und damit ist sie, wo sie zu sein wünscht. Sie hypostasiert das „Ich denke", sie macht aus dem „Ich denke" eine denkende Substanz, sie macht aus dem Ich eine Substanz: sie hypostasiert das Ich, als ob es ein für sich bestehendes selbständiges Ding, ein Ding an sich wäre.[1]

II. Die Paralogismen der reinen Vernunft.

1. Der Paralogismus der Substantialität.

Nun zeige uns diese vermeintliche Wissenschaft den Schluß, auf den sie sich gründet, von dem alle ihre übrigen Schlüsse abhängen,

[1] Kritik d. r. V. (1781). Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. (O. A. S. 396—405; A. A. Bd. 4. S. 247—252.) „Nichts ist natürlicher und verführerischer als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten. Man könnte ihn die Subreption des hypostasierten Bewußtseins (apperceptionis substantiatae) nennen." (O. A. S. 402; A. A. S. 251.)

und mit dessen Widerlegung sie daher alle widerlegt sind. Sie will beweisen, daß unser denkendes Ich unter den Begriff einer Substanz fällt. Also handelt es sich darum, den Mittelbegriff zu bestimmen, welcher das Ich mit dem Begriff der Substanz zusammenschließt. Der Schluß heißt: „Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines anderen Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich als ein denkend Wesen bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikate irgend eines anderen Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz."

Der Mittelbegriff in diesem Schluß ist „das absolute Subjekt unserer Urteile". Offenbar wird dieser Begriff in beiden Prämissen genau derselbe sein müssen und nicht etwa unter demselben Worte zwei verschiedene Bedeutungen haben dürfen, sonst hätten wir gar keinen Mittelbegriff, sondern eine quaternio terminorum, welche nicht schließt. Nun kann „Subjekt unserer Urteile" zweierlei heißen: das Subjekt im Urteile, das ist das beurteilte Subjekt, als Gegenstand des Urteils, und das Subjekt, welches das Urteil macht, das urteilende Subjekt als logische Bedingung: im ersten Sinne ist es das reale, im zweiten das logische Subjekt. Substanz kann nur das reale Subjekt sein als der mögliche Gegenstand eines Urteils, als der beharrliche Gegenstand der Anschauung; das bloß logische Subjekt ist nie Gegenstand des Urteils, nie Objekt der Anschauung, es ist also nie Subjekt im Urteile, nie reales Subjekt, darum auch nie Substanz. Jetzt liegt der Fehlschluß deutlich vor Augen. Der Obersatz sagt: „Was nur als Subjekt des Urteils und nie als Prädikat gedacht werden kann, ist Substanz, wenn es nämlich reales Subjekt ist". Der Untersatz sagt: „Das denkende Ich kann nur als das Subjekt aller Urteile gedacht werden, nämlich als logisches Subjekt". Offenbar ist hier kein Schlußsatz mehr möglich. Der Obersatz erklärt, Substanz sei, was nur als Subjekt beurteilt werden könne; der Untersatz erklärt, daß unser Ich in allen Fällen das urteilende Subjekt bilde: dies sind zwei Sätze, welche gar nichts gemein haben als ein Wort. Es gibt in dem obigen Vernunftschluß keinen Begriff, der zweimal in derselben Bedeutung vorkommt. „Substanz" bedeutet im Obersatz etwas anderes als im Schlußsatz; das Wort „Denken" braucht jede Prämisse in einem

andern Sinn. Die quaternio terminorum läßt sich mithin in dem obigen Schluß in allen Begriffen nachweisen, welche zweimal vorkommen.

Wenn zwei Begriffe durch einen dritten verknüpft werden, so bilden sie einen Syllogismus; wenn aber, wie in unserem Falle, der dritte Begriff die beiden andern nicht wirklich, sondern nur scheinbar zusammenschließt, so wird notwendig fehlgeschlossen, und es entsteht der Paralogismus. Wenn der Schein oder die syllogistische Täuschung darin liegt, daß zwei verschiedene Begriffe in demselben Worte versteckt sind, so ist ein solcher Paralogismus nach dem Ausdrucke der alten Logik ein «sophisma figurae dictionis». So verhält es sich mit dem Vernunftschluß der rationalen Psychologie. Der Schein ist nicht empirisch, auch nicht absichtlich, sondern transzendental. Es scheint unwillkürlich, als ob das denkende Ich auch gedachter Gegenstand sein könne, als ob die Seele ein erkennbares Objekt, eine denkende Substanz sei: darum nennt Kant die Schlüsse der rationalen Psychologie sämtlich „Paralogismen der reinen Vernunft". Es gibt so viele Paralogismen, als es psychologische Ideen gibt. Im Grunde sind mit dem Paralogismus der Substantialität auch die anderen der Einfachheit, Persönlichkeit und Idealität schon widerlegt. Ist die Seele überhaupt nicht Substanz, wenigstens nicht als solche zu beweisen, so ist sie auch keine einfache, persönliche, ihres eigenen Daseins allein gewisse Substanz. Doch verlangt die gründliche Widerlegung der rationalen Psychologie, daß wir sie in allen Begriffen auflösen, womit sie Staat macht.[1]

2. Der Paralogismus der Einfachheit.

Mit keinem ihrer Begriffe hat die rationale Psychologie größeren Staat gemacht, als mit der Einfachheit der Seele: diesen Beweis nennt Kant den Achilles unter den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie. Wäre die Seele nicht einfach, so müßte sie aus verschiedenen denkenden Subjekten zusammengesetzt sein, so müßten diese zusammenwirken, um einen Gedanken entstehen zu lassen, wie etwa in der Natur eine zusammengesetzte Bewegung aus der Zusammenwirkung verschiedener Kräfte hervorgeht. Aber verschiedene Vor-

[1] Kritik d. r. V. (1781). Erster Paralogismus der Substantialität. (O. A. S. 348—351; A. A. Bd. 4. S. 220—221.) Vgl. Ausgabe (1787). Von den Paralogismen d. r. V. (O. A. S. 410 ff., S. 420—421; A. A. S. 269, S. 275.)

stellungen in verschiedenen Subjekten geben so wenig einen Gedanken, als viele einzelne Wörter als solche einen Vers. Die Einheit des Gedankens beweist die subjektive Einheit oder Einfachheit des denkenden Wesens (Seele). Der Beweisgrund ist nicht zutreffend. Weil der Gedanke nicht zusammengesetzt ist, soll auch das denkende Wesen nicht zusammengesetzt sein. Indessen gibt es zusammengesetzte Gedanken, z. B. die Kollektivbegriffe, die viele Vorstellungen in sich fassen. Nicht der Gedanke als solcher, sondern das „Ich denke" ist die einfache Vorstellung, die sich in keine andere zerlegen oder auflösen läßt. Das Ich ist die einfache Vorstellung, welche die rationale Psychologie zur einfachen Substanz macht. Aber das Ich, wie wir ausführlich gezeigt haben, stellt keinen Gegenstand vor, also die absolute Einheit desselben auch keinen einfachen Gegenstand, also auch keine einfache Substanz.[1]

a. Die Unkörperlichkeit der Seele.

Die rationale Psychologie legt deshalb ein so großes Gewicht auf die bewiesene Einfachheit der Seele, weil sie auf diese Eigentümlichkeit den Standesunterschied der Seele, das große Privilegium ihrer Unkörperlichkeit gründet. Denn alles Einfache ist unteilbar, alles Körperliche ist teilbar, darum kann nichts Einfaches körperlich, also muß die Seele unkörperlich oder immateriell sein. Die rationale Psychologie hat die Einfachheit der Seele nicht bewiesen und kann dieselbe nicht beweisen. Aber gesetzt den Fall, sie wäre bewiesen oder beweisbar, so würde daraus in Wahrheit über den Unterschied zwischen Seele und Körper nichts folgen. Was sind denn Körper? „Wir haben in der transzendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, und nicht Dinge an sich selbst sind."[2] Körper können wir nur äußerlich anschauen, die Seele, wenn wir sie anschauen könnten, nur innerlich. Insofern unterscheidet sich die Seele von dem körperlichen Dasein, sie ist keine körperliche Vorstellung, sie kann niemals im Raum angeschaut werden, nie Erscheinung im Raum oder Gegenstand des äußeren Sinnes sein. Oder mit anderen Worten: unter den Gegenständen der äußeren Anschauung sind uns nie denkende

[1] Kritik d. r. V. (1781). Zweiter Paralogismus der Simplizität. (O. A. S. 351—361; A. A. Bd. 4. S. 222—227.)

[2] Ebendas. (1781). Kritik des zweiten Paralogismus. (O. A. S. 357; A. A. Bd. 4. S. 225.)

Objekte gegeben, nie Gefühle, Begierden, Bewußtsein, Vorstellungen, Gedanken usf., sondern nur Materie, Gestalt, Undurchdringlichkeit, Bewegung usf.

Dieser Unterschied zwischen Seele und Körper betrifft nicht ihre Wesenseigentümlichkeit, sondern nur die Art unserer Vorstellung. Wenn die Körper, ihre Ausdehnung und Teilbarkeit bloß Erscheinungen unseres äußeren Sinnes, also unsere Vorstellungen sind, und die Seele doch der Grund aller Vorstellungen sein soll, so ist nicht einzusehen, wie sich die Seele von dem Wesen, welches den Körpern zugrunde liegt, unterscheiden will. „Dieses unbekannte Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usf. bekommt, dieses Etwas könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen usf., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen." „Demnach ist selbst durch die eingeräumte Einfachheit der Natur die menschliche Seele von der Materie, wenn man sie (wie man soll) bloß als Erscheinung betrachtet, in Ansehung des Substrati derselben gar nicht hinreichend unterschieden."[1]

b. Die Unsterblichkeit der Seele.

Weder also ist die Einfachheit der Seele zu beweisen, noch ist dieselbe, wenn sie bewiesen wäre, ein Unterscheidungsgrund zwischen Seele und Körper, da der Körper mit seiner Teilbarkeit nichts anderes ist als unsere Erscheinung oder Vorstellung. In der Einfachheit der Seele glaubte die rationale Psychologie auch einen Beweisgrund für deren Unzerstörbarkeit und Beharrlichkeit zu finden, welche selbst die Bedingung der Unsterblichkeit ausmacht. Überhaupt hat diese vermeintliche Wissenschaft, wo sie auch steht, eine Aussicht auf die Unsterblichkeit oder glaubt, eine solche Aussicht zu haben, und dies war kein geringer Grund ihres gerühmten Ansehens bei aller Welt. Das Einfache ist unteilbar, also kann es nie durch Zerteilung aufhören. Damit ist noch keineswegs bewiesen,

[1] Kritik d. r. V. Kritik d. zw. Paralog. (O. A. S. 358 ff.; A. A. Bd. 4. S. 225 ff.)

daß es überhaupt nicht aufhören könne, denn es wäre möglich, daß es durch Verschwinden aufhörte.

Mendelssohn entdeckte diese Lücke in dem Unsterblichkeitsbeweise und suchte dieselbe in seinem „Phädon" zu ergänzen. Das Einfache solle auch nicht verschwinden können, denn es erlaube, da es gar keine Vielheit in sich habe, auch keinerlei Verminderung, also keine stetige Abnahme. Entweder es ist oder es ist nicht. Ein Übergang von dem Zustande des Seins in den des Nichtseins sei nicht möglich; daher könne es nicht allmählich, sondern nur plötzlich verschwinden; es dürfe zwischen dem Zeitpunkte seines Daseins und seines Nichtdaseins keine Zeit geben. Da aber zwischen zwei Zeitpunkten immer Zeit sei, so könne das Einfache nur allmählich oder gar nicht verschwinden; nun schließe die Natur desselben die Möglichkeit der Abnahme oder des allmählichen Verschwindens aus: folglich sei das Einfache, da es weder durch Zerteilung noch durch Verschwinden aufhören könne, schlechterdings beharrlich.

Indessen hat Mendelssohn, wie man leicht sieht, die Beharrlichkeit der Seele als einer einfachen Substanz keineswegs bewiesen, sondern vorausgesetzt: er hat angenommen, daß das Einfache jede Vielheit und damit alle Unterschiede von sich ausschließe. Das Einfache schließt mit der Teilbarkeit die Menge der Bestandteile von sich aus; es ist unteilbar, d. h. es hat keine Bestandteile, es ist nicht zusammengesetzt, es ist keine extensive Größe. Es kann sehr wohl eine *intensive* Größe sein; ja es muß eine solche sein, wenn es eine innere Erscheinung ist. Und jede intensive Größe, wie die Grundsätze des reinen Verstandes gelehrt haben, muß sich kontinuierlich verändern im Stufengange von der Realität zur Negation. Das Bewußtsein selbst ist eine solche intensive Größe, „denn es gibt unendlich viele Grade des Bewußtseins bis zum Verschwinden".[1]

3. Der Paralogismus der Persönlichkeit.

Weder läßt sich von der Seele beweisen, daß sie Substanz, noch von dieser Substanz beweisen, daß sie einfach ist. Auch würde aus der bewiesenen Einfachheit nichts über den Wesensunterschied zwischen Seele und Körper, nichts über die Beharrlichkeit oder Unsterblichkeit der Seele folgen. Indessen scheint es, als müsse sich eine Eigenschaft der Seele unfehlbar beweisen lassen: die *Persönlichkeit*. Diese setzt ein Wissen von sich selbst voraus, ein Bewußtsein seiner verschiedenen Zustände. Dieses Bewußtsein macht noch nicht die Person. Wenn das Bewußtsein selbst so verschieden ist, als seine Zustände, so ist es nicht persönlich: es ist erst dann persönlich, wenn es in allen seinen Zuständen, so verschieden sie sind, stets dasselbe *eine* Subjekt bleibt, wenn es sich dieser seiner Einheit oder numerischen Identität bewußt ist. Beides gehört zur Persönlichkeit: die *Einheit* des Subjekts in allen Zuständen seiner Veränderung und das *Wissen* von dieser Einheit. Beides scheint von der menschlichen Seele zu gelten. Sie ist das Subjekt, welches als eines und dasselbe allen inneren Veränderungen zugrunde liegt, sie weiß sich als dieses eine Subjekt. Daher bildet die rationale Psychologie folgenden Vernunftschluß, welchen Kant als den „Paralogismus der Personalität" aufführt: „Was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person. Nun hat die Seele dieses Bewußtsein. Also ist sie eine Person."

Daß ein Subjekt in den verschiedenen Zuständen seiner Veränderung identisch bleibt, ist nur dann erkennbar, wenn wir sehen, daß es im Wechsel seiner Zustände beharrt. Diese Beharrlichkeit ist nur ein Gegenstand äußerer Erfahrung. Innere Veränderungen sind nie Gegenstände äußerer Erfahrung, also ist auch die Beharrlichkeit oder Identität ihres Subjekts in keiner Weise erkennbar. So fehlt die erste Bedingung, um einzusehen, daß die Seele Person ist. Wir können ihre Identität nicht aus ihrer Beharrlichkeit schließen. Woraus also schließen wir diese Identität? Bloß aus dem Bewußtsein derselben. Aus dem bloßen Bewußtsein: „*Ich denke*" (aus dem bloßen Ich) soll erhellen, daß die Seele eine selbstbewußte oder persönliche Substanz sei. Da stoßen wir auf denselben Punkt, der überall in den Vernunftschlüssen der rationalen Psychologie den Paralogismus ausmacht. Das Ich ist kein Objekt, sondern *scheint* nur eines zu sein; es ist zu allen Objekten bloß die formale logische Bedingung. Auf diesem Scheine beruht die ganze rationale Psychologie. „Ich denke" heißt nicht: „eine Substanz denkt". Ich bin mir in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner Einheit bewußt, bedeutet nicht: daß eine Substanz sich ihrer Einheit bewußt sei, daß es eine persönliche Substanz gebe.

Aus dem bloßen Ich, man mag es drehen und wenden, wie

[1] **Kritik d. r. V. (2. Aufl.) Widerlegung des Mendelsohnschen Beweises.** (O. A. S. 415 Anmerkung. A. A. Bd. 3. S. 271—273 Anmerkung.)

man will, löst man nie einen Existenzialsatz. Aus der bloßen Einheit unseres Selbstbewußtseins folgt keine Erkenntnis von irgendeinem Gegenstande. Daß ich mir in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner subjektiven Einheit bewußt bin, ist in der Tat ein ganz leeres und analytisches Urteil, welches über den Satz „Ich denke" nicht hinauskommt. Verschiedene Zustände in einem anderen sind nie Gegenstand meines Bewußtseins, verschiedene Zustände in mir nie Gegenstand eines fremden Bewußtseins. Was also macht überhaupt verschiedene Zustände zu meinen Zuständen? Nur mein Bewußtsein. Ohne Bewußtsein können sie überhaupt nicht vorgestellt werden. In einem fremden Bewußtsein werden sie nicht als meine vorgestellt, nämlich die Zustände der inneren Veränderung. Also ist die Vorstellung verschiedener Zustände als der meinigen genau soviel als mein Bewußtsein. „Meine verschiedenen Zustände", d. h. „verschiedene Zustände, die ich auf mich beziehe, die ich als zu mir gehörig vorstelle, in welchen ich der Einheit meines Selbstes mir bewußt bin." Was also sagt der Satz, daß ich mir in allen meinen verschiedenen Zuständen meiner subjektiven Einheit bewußt bin? Er sagt: „in allen verschiedenen Zuständen, deren ich mir als der meinigen bewußt bin, bin ich mir meiner bewußt". Er sagt: „in allen Zuständen, die ich als zu meinem Subjekte gehörig vorstelle, stelle ich mein Subjekt vor als zu allen jenen Zuständen gehörig". Die Zeitfolge dieser Zustände ist in mir, oder ich als dasselbe Subjekt bin in dieser Zeitfolge. Das sind analytische, also erkenntnisleere Urteile, welche die Vorstellung Ich um gar nichts erweitern.[1]

4. Der Paralogismus der Idealität.

Die rationale Psychologie ist aus allen ihren Stellungen vertrieben: die Ungültigkeit ihrer Vernunftschlüsse ist dargetan in Ansehung der Existenz (Substantialität), der Einfachheit, der Persönlichkeit der Seele. Überall ist sie verführt durch das Scheindasein des Ich, dieser Schein ist in allen Punkten als eine Täuschung erwiesen. Dabei ist diese sogenannte Wissenschaft weit entfernt, auch nur an die Möglichkeit einer solchen Täuschung zu denken; vielmehr hält sie unter allen Wissenschaften sich selbst für die sicherste. Wenigstens das Dasein ihres Objekts, so meint sie, sei unter allen

[1] Kritik d. r. V. (1781). Dritter Paralogismus der Personalität. (O. A. S. 361 ff.; A. A. Bd. 4. S. 227 ff.)

Objekten einer möglichen Erkenntnis nicht bloß am meisten gewiß, sondern allein gewiß und, mit ihm verglichen, das Dasein aller anderen Dinge zweifelhaft. Daß es sich so verhalte, glaubt sie durch einen Vernunftschluß beweisen zu können.

Offenbar ist uns das Dasein eines Objekts um so gewisser, je unmittelbarer unsere Erkenntnis oder Wahrnehmung desselben ist. Je vermittelter dagegen die Erkenntnis, je größer die Reihe der Mittelbegriffe und Mittelvorstellungen zur Erkenntnis eines Objekts ist, um so zweifelhafter ist dessen Dasein. Die unmittelbare Erkenntnis hat gar keine Mittelvorstellung, die zu jeder Erkenntnis durch Schlüsse nötig ist; das Dasein, welches wir unmittelbar erkennen, ist allein gewiß, dagegen das Dasein, welches wir nur durch Schlüsse erkennen, zweifelhaft. Nun ist das einzige Dasein, welches wir unmittelbar erkennen, unser eigenes Denken; dagegen werden die Dinge außer uns erst erkannt als Ursachen unserer Wahrnehmungen; auf das Dasein dieser Dinge wird erst geschlossen: darum ist unser denkendes Wesen das allein Gewisse, das Dasein aller anderen Dinge dagegen zweifelhaft. Bekanntlich war es Descartes, der seine Philosophie auf den Satz «cogito ergo sum» gründete; der Satz erklärt: mein Denken ist das einzige Dasein, dessen ich vollkommen gewiß bin; er folgte unmittelbar aus dem Satze: «de omnibus dubito», wodurch erklärt wurde: alles Dasein außer meinem Denken und Vorstellen ist zweifelhaft.

Auf diesen Satz gründet sich die rationale Psychologie, um das Dasein der Seele als das allein gewisse darzutun. Ihr Vernunftschluß lautet: „Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz. Nun sind alle äußeren Erscheinungen von der Art, daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie als die Ursache gegebener Wahrnehmungen allein geschlossen werden kann. Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft." Der Realismus hält das Dasein der äußeren Erscheinungen für gewiß, der Idealismus hält dieses Dasein für zweifelhaft. Diese Ansicht nennt Kant die Idealität äußerer Erscheinungen und darum den obigen Vernunftschluß den „Paralogismus der Idealität" oder auch den „des äußeren Verhältnisses".[1]

[1] Kritik d. r. V. (1781). Der vierte Paralogismus der Idealität. (O. A. S. 367 ff.; A. A. Bd. 4. S. 230 ff.)

a. Empirischer Idealismus und transzendentaler Realismus.

Äußere Erscheinungen sind in allen Fällen Gegenstände der Erfahrung oder empirisch. Was ihr Dasein betrifft, so kann dasselbe entweder für gewiß oder für zweifelhaft erklärt werden: das erste tut der Realismus, das andere der Idealismus, beide aber beziehen sich in ihrer Erklärung auf das Dasein empirischer Gegenstände: darum möge der eine „empirischer Realismus", der andere „empirischer Idealismus" heißen. Auf dem Standpunkte des letzteren steht mit ihrem obigen Vernunftschlusse die rationale Psychologie; die Widerlegung des empirischen Idealismus ist daher zugleich die Widerlegung der letzteren. Nun ist bis zu diesem Augenblicke die ganze kritische Philosophie nichts anderes gewesen, als die Widerlegung jenes empirischen Idealismus durch den transzendentalen. Darum ist hier der Punkt, wo zur Widerlegung der rationalen Psychologie der transzendentale Idealismus, der eigentliche kritische Standpunkt, das Wort nimmt und zwar weit nachdrücklicher und unverhohlener in der ersten Ausgabe der Kritik als in den folgenden.

Der empirische Idealismus und mit ihm die rationale Psychologie leugnet nicht, daß es Dinge außer uns gibt; nur für uns und unsere Vorstellung sei das Dasein solcher Dinge ungewiß, weil wir sie nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern erst durch Schlüsse erkennen. Es gibt Dinge außer uns, heißt also hier: es gibt Dinge außer unserer Vorstellung und unabhängig von derselben, Dinge an sich, die außer uns sind. Was außer uns ist, ist im Raum. Wenn es Dinge an sich gibt, die außer uns sind, so gibt es Dinge an sich im Raum, so ist der Raum eine Bestimmung, welche den Dingen an sich zukommt.

Was nun das Dasein der Dinge an sich im Raum (außer uns befindlicher Dinge an sich) betrifft, so gibt es auch hier zwei Standpunkte, die sich kontradiktorisch widerstreiten. Entweder man bejaht oder verneint, daß es außer uns (d. h. im Raum) Dinge an sich gibt: jene Bejahung nennt unser Philosoph den „transzendentalen Realismus", diese Verneinung den „transzendentalen Idealismus". Gibt es außer uns Dinge an sich, welche wir vorstellen, so ist klar, daß wir sie nicht unmittelbar vorstellen, daß etwas anderes das Ding, etwas anderes unsere Vorstellung des Dinges ist: daher ist diese Vorstellung immer zweifelhaft. Dies erklärt der empirische Idealismus, der also mit dem transzendentalen Realismus nicht bloß verbunden

sein kann, sondern folgerichtigerweise notwendig verbunden ist. „Dieser transzendentale Realist", sagt Kant, „ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, daß, wenn sie äußere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiß zu machen."[1]

b. Empirischer Realismus und transzendentaler Idealismus. Dualismus.

Zu beiden Standpunkten bildet der transzendentale Idealismus das Gegenteil: er hat den Beweis geführt, daß Raum und Zeit nichts außer uns, sondern Anschauungen der reinen Vernunft, ursprüngliche Vorstellungsformen unserer Sinnlichkeit sind, daß mithin alle Gegenstände in Raum und Zeit, d. h. alle Erscheinungen insgesamt, als bloße Vorstellungen, keineswegs als Dinge an sich angesehen werden müssen. Äußere Erscheinungen oder Dinge außer uns sind die Dinge im Raum, die nichts anderes als unsere Vorstellungen sein können, da der Raum selbst nichts anderes ist. Da die Substanz im Raum die Materie ist, so gilt dem transzendentalen Idealismus „*diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung, die von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts ist*, sie ist bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außereinander, er selbst der Raum aber in uns ist".[2]

Wenn aber das Dasein der Materie und die äußeren Erscheinungen überhaupt nichts als unsere Vorstellungen, nichts außer denselben, nicht also Dinge an sich sind, so werden sie, wie jede andere Vorstellung, unmittelbar erkannt und sie sind ebenso gewiß als unser eigenes Dasein. Sie sind Vorstellungen in uns, bloß solche, also von unserem eigenen Dasein unabtrennbar: die Wahrnehmung des letztern ist auch ihre Wahrnehmung. „Nun sind äußere Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes als eine Art meiner Vorstellungen, *deren Gegenstände nur durch*

[1] Kritik d. r. V. (1781). Der vierte Paralogismus der Idealität. (O. A. S. 367 ff.; A. A. Bd. 4. S. 230 ff.)

[2] Kritik d. r. V. (1781). Der vierte Paralogismus usf. (O. A. S. 370. A. A. Bd. 4. S. 232.)

diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existieren ebensowohl äußere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meines Selbst als des denkenden Subjekts bloß auf den inneren, die Vorstellung aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebensowenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken): **denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.**"[1]

Damit ist die Ungewißheit oder die zweifelhafte Existenz äußerer Erscheinungen aufgehoben, also der empirische Idealismus widerlegt und mit ihm die darauf gestützte rationale Psychologie. Ihr Paralogismus liegt darin, daß sie Dinge außer uns für Dinge an sich ansieht. Wir hatten oben den Standpunkt, welcher das Dasein äußerer Erscheinungen für gewiß und unzweifelhaft erklärt, als „empirischen Realismus" bezeichnet. Jetzt zeigt sich, daß dieser empirische Realismus ebenso notwendig und folgerichtig mit dem transzendentalen Idealismus gemeinschaftliche Sache macht, als sein Gegner, der empirische Idealismus, mit dem transzendentalen Realismus, dem Gegner des kritischen Lehrbegriffs und dessen idealistischer Grundansicht.

Es wird also auf dem Standpunkte der kritischen Philosophie erklärt werden müssen: das Dasein der Materie und aller äußeren Erscheinungen ist ebenso gewiß als unser eigenes Dasein, denn beides sind Vorstellungen, deren wir uns unmittelbar bewußt sind. Es sind verschiedenartige Vorstellungen, aber nicht verschiedenartige Dinge. Will man es „dualistisch" nennen, daß man die Existenz sowohl der inneren als äußeren Erscheinungen bejaht, so bekennt sich die kritische Philosophie zu diesem Dualismus; sie darf beide auf gleiche Weise bejahen, was der empirische Idealismus nicht vermag. Gewöhnlich nennt man Dualismus diejenige Ansicht, welche die Dinge an sich in denkende und ausgedehnte Substanzen, in Seelen und Körper unterscheidet, also den Körper nicht als eine besondere Art der Vorstellung nimmt, sondern als eine besondere, von der Seele grundverschiedene Substanz. Dieser Standpunkt setzt voraus, daß die Erscheinungen Dinge an sich sind. Lassen wir die Voraussetzung stehen, so erklärt der dem Dualismus entgegengesetzte Standpunkt: die Dinge an sich sind nicht verschiedenartige, sondern gleichartige Substanzen. Auf dieser Grundlage erheben sich zwei entgegengesetzte Ansichten: entweder sind die Dinge an sich nur geistiger (denkender) oder nur materieller (körperlicher) Natur: die erste Ansicht ist der Pneumatismus, die zweite der Materialismus.[1]

[1] Kritik d. r. V. (1781). Der vierte Paralogismus uff. (O. A. S. 370 bis 371; A. A. Bd. 4. S. 233.)

Der Unterschied zwischen Descartes und Kant erhellt hieraus auf das klarste. Beide Philosophen sind in ihrer Unterscheidung zwischen Seele und Körper Idealisten und zugleich Dualisten: der cartesianische Standpunkt ist empirischer Idealismus, der Kantische transzendentaler; der dualistische Lehrbegriff Descartes' ist dogmatisch, der Kantische dagegen kritisch: jener unterscheidet Seele und Körper als Dinge an sich, als verschiedene Substanzen, dieser dagegen als verschiedene Vorstellungen. Der cartesianische Dualismus fordert, daß die Vorstellung des körperlichen Daseins für eine vermittelte und darum zweifelhafte erklärt wird; der Kantische Dualismus erklärt diese Vorstellung für eine unmittelbare und darum vollkommen gewisse.

Wenn Kant selbst sich jetzt als einen transzendentalen Idealisten, jetzt als einen empirischen Realisten, jetzt als einen Dualisten bezeichnet, so kommt alles darauf an, die verschiedenen Bedeutungen genau auseinanderzuhalten und ihre Vereinigung in einem und demselben Standpunkte zu begreifen, denn es ist immer derselbe Standpunkt nach seinen verschiedenen Seiten. Das Dasein der Materie, die Körper oder die materiellen Dinge sind nichts anderes als Gegenstände unseres äußeren Sinnes, als äußere Erscheinungen, Vorstellungen in uns: dieser Lehrbegriff heißt „transzendentaler Idealismus". Darum ist das Dasein dieser äußeren Erscheinungen unmittelbar wahrgenommen und darum unmittelbar gewiß: dieser Lehrbegriff heißt „empirischer Realismus". Darum ist das Dasein der äußeren Erscheinungen ebenso gewiß als das der inneren, also das Dasein der Körper ebenso gewiß als das unseres Denkens

[1] Kritik d. r. V. (O. A. S. 379, vgl. S. 370. A. A. Bd. IV. S. 237—238, vgl. S. 232—233.)

(der Seele): dieser Lehrbegriff heißt „Dualismus", weil er die psychischen und körperlichen Erscheinungen als zwei verschiedene Arten der Vorstellungen wohl unterscheidet.

III. Das psychologische Problem.

1. Die dogmatische Fassung.

Der Unterschied des cartesianischen und kantischen Dualismus springt in die Augen. Unter dem Gesichtspunkte des letzteren ändert sich die ganze bisherige Auffassung der Sache, das ganze bisherige Problem der Seelenlehre. Wenn nämlich, wie Descartes gelehrt hatte, Seele und Körper an sich verschiedenartige Substanzen sind, so muß gefragt werden: wie hängen diese Substanzen zusammen, wie erklärt sich ihre Gemeinschaft? Die Tatsache derselben ist durch das menschliche Leben unzweifelhaft bewiesen. Die Veränderungen der Seele oder die Vorstellungen haben unmittelbar Veränderungen des Körpers oder Bewegungen zur Folge und umgekehrt. Die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper (commercium animae et corporis) war das große Problem, welches die Metaphysiker der Seelenlehre unaufhörlich beschäftigt hatte, und damit hing die Frage nach dem Zustande der Seele vor und nach ihrer Gemeinschaft mit dem Körper unmittelbar zusammen. Nennen wir mit Kant das mit dem Körper verbundene Leben der Seele deren „Animalität", so ist ihr Zustand vor diesem animalen Dasein die Präexistenz, der Zustand nach demselben die Unsterblichkeit (Immortalität). Hier stoßen, wie in einem Punkte, alle jene Rätsel der Seelenlehre zusammen, die nicht bloß den Scharfsinn der Metaphysiker, sondern das menschliche Gemüt selbst von jeher bewegt haben.[1]

Unter der Voraussetzung des dogmatischen Dualismus ist das Verhältnis zwischen Seele und Körper nur auf eine der folgenden drei Arten zu erklären. Entweder man nimmt zwischen den beiden Substanzen einen solchen wechselseitigen Einfluß an, daß die Vorstellungen der Seele Bewegungen im Körper hervorbringen und umgekehrt: dann ist das Verhältnis beider „der physische Einfluß", oder, da Substanzen sich gegenseitig ausschließen und darum nicht unmittelbar aufeinander einwirken können, man verneint die natürliche Gemeinschaft von Seele und Körper und setzt an deren Stelle die übernatürliche. Diese Ansicht hat einen doppelten Fall.

[1] Kritik d. r. V. 1. Aufl. (O. A. S. 384. A. A. Bd. IV. S. 240.)

Der Grund der übernatürlichen Gemeinschaft kann nur Gott sein, aber Gott kann dieselbe auf doppelte Weise bewirken: entweder er verbindet Seele und Körper, so oft sie verbunden erscheinen, und erneuert ihre Gemeinschaft in jedem Augenblicke, so oft eine Vorstellung die ihr entsprechende Bewegung fordert und umgekehrt, oder er verbindet Seele und Körper einmal für immer und setzt sie von vornherein in vollkommene Übereinstimmung, die sich dann in beiden mit gesetzmäßiger Notwendigkeit betätigt. Im ersten Fall erfolgt die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper unter der fortwährenden Mitwirkung oder „Assistenz Gottes", im anderen Fall ist sie eine von Gott „vorherbestimmte Harmonie".[1]

Diese drei Ansichten haben seit Descartes die rationale Seelenlehre beherrscht. Descartes selbst behauptete den physischen Einfluß, seine Schüler die übernatürliche Assistenz, Leibniz und seine Schule die vorherbestimmte Harmonie. Alle drei Theorien haben die Voraussetzung, daß Seele und Körper verschiedene Substanzen seien, zu ihrer gemeinschaftlichen Grundlage und sind nur unter dieser Annahme möglich.

2. Die kritische Fassung.

Diese Voraussetzung wird durch die kantische Philosophie ungültig gemacht. In der dualistischen Ansicht von dem Verhältnis zwischen Seele und Körper, wie dasselbe die dogmatischen Metaphysiker gefaßt haben, liegt das πρῶτον ψεῦδος der rationalen Psychologie, der Ausgangspunkt ihrer Probleme und Fragen. Das ganze, die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper betreffende Problem ist von Grund aus unrichtig gefaßt. Übersetzt man die Frage, wie Seele und Körper zusammenhängen, in die Frage, wie eine denkende Substanz mit einer ausgedehnten in demselben Subjekte verbunden sein könne, so ist dadurch der fragliche Punkt nicht getroffen, sondern verwirrt. So stand die Frage in der ganzen bisherigen rationalen Psychologie.

Körper sind nichts anderes als äußere Erscheinungen, Vorstellungen des äußeren Sinnes, Gegenstände im Raum. Gedanken sind nichts anderes als innere Erscheinungen, Vorstellungen des inneren Sinnes. Daher muß die Frage nach der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper so gefaßt werden: wie können innere

[1] Kritik d. r. V. 1. Aufl. (O. A. S. 389—390. A. A. Bd. IV. S. 243—244.)

Vorstellungen mit äußeren notwendig verknüpft sein? Nun erklären sich alle inneren Vorstellungen oder Gedanken aus dem denkenden Subjekt, und alle äußeren Vorstellungen aus dem Raum, als der Grundform aller äußeren Anschauung. Also lautet die Frage, nachdem die Begriffe richtig (d. h. kritisch) bestimmt sind: wie ist es möglich, daß in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raums stattfindet? Nennen wir das denkende Subjekt Verstand, die Anschauung Sinnlichkeit, so wird gefragt: wie sind Verstand und Sinnlichkeit miteinander verknüpft? Dies ist das wahre Problem der Psychologie, die wohlverstandene Frage nach der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, deren Formel die kritische Philosophie hier entdeckt hat.

In dieser Formel erwarte das Problem seine Lösung, aber nicht von der kritischen Philosophie, welche unter ihrem Gesichtspunkte die gemeinschaftliche Wurzel von Verstand und Sinnlichkeit nicht finden kann und es überhaupt für unmöglich erklären muß, daß die menschliche Vernunft je dieselbe finde. Sie begnügt sich, das verworrene Problem gesichtet, aufgeklärt, in seiner richtigen Formel bestimmt zu haben. Die Formel selbst erklärt die Unauflöslichkeit des Problems innerhalb der menschlichen Vernunft. „Nun ist die Frage nicht mehr von der Gemeinschaft der Seele mit anderen bekannten und fremdartigen Substanzen außer uns, sondern bloß von der Verknüpfung der Vorstellungen des inneren Sinnes mit den Modifikationen unserer äußeren Sinnlichkeit, und wie diese untereinander nach beständigen Gesetzen verknüpft sein mögen, so daß sie in einer Erfahrung zusammenhängen." „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten wird also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes (einer Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) möglich sei? Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden."

„Gehen wir aber über die Grenze der Erscheinungen hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes notwendig."[1]

3. Die kritische Widerlegung der dogmatischen Standpunkte.

Die rationale Psychologie ist damit vollkommen widerlegt. Ihr Problem ist nicht gelöst, sondern berichtigt. Es kann nicht gelöst werden, sonst wäre eine rationale Psychologie möglich, aber es hat sich gezeigt, daß alle ihre Vernunftschlüsse Paralogismen sind, gegründet auf jenen transzendentalen Schein, der dem Ich das Ansehen eines Gegenstandes (Dinges), den Dingen außer dem Ich (den Körpern) das Ansehen von Dingen an sich gibt. Ist aber das Ich kein erkennbares Objekt, so ist es auch keine Substanz, weder eine einfache noch eine persönliche; sind die Körper nicht Dinge an sich, sondern bloß äußere Erscheinungen oder Vorstellungen, so ist auch ihr Dasein nicht zweifelhaft, sondern ebenso gewiß als das Dasein aller übrigen Vorstellungen in uns, ebenso gewiß als unser eigenes Dasein. Wenn also ein „dogmatischer Idealismus" das Dasein der Dinge außer uns verneint, so ist hier seine Widerlegung. Wenn ein „skeptischer Idealismus" dieses Dasein bezweifelt, so ist hier ebenfalls seine Widerlegung und zugleich die einzige Möglichkeit, ihn zu widerlegen.[2]

Die ganze Widerlegung der rationalen Psychologie, wie sie Kant ausgeführt hat, besteht darin, daß alle Beweisgründe dieser vermeintlichen Wissenschaft aufgehoben und als bloße Scheingründe dargelegt sind. Es sind überhaupt gegen jeden Lehrsatz drei Arten der Verneinung oder des Einwurfs denkbar: entweder man verneint den Satz oder bloß seinen Beweis; die Verneinung, die sich auf den Satz bezieht, kann eine doppelte sein: entweder man behauptet sein Gegenteil oder man verneint beide, Satz und Gegensatz. Der erste Einwurf ist dogmatisch, der zweite skeptisch, dagegen die Verneinung, welche bloß den Beweis des Satzes trifft, kritisch. Der Satz heißt: die Seele ist eine einfache Substanz. Der dogmatische Einwurf lautet: die Seele ist nicht einfach, sondern zusammengesetzt, sie ist nicht Substanz, sondern ein Akzidenz der Materie. Der skeptische Einwurf verneint beides: er läßt jeden Satz durch sein

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. (O. A. S. 385—386, S. 392—393; A. A. Bd. IV. S. 241, S. 245.)
[2] Ebendas. (O. A. S. 377—378; A. A. Bd. IV. S. 236—237.)

Gegenteil aufgehoben sein und urteilt selbst gar nicht. Der kritische Einwurf verneint die Beweisbarkeit auf beiden Seiten, vielmehr behauptet er nicht bloß, sondern beweist die Unbeweisbarkeit: er urteilt nur über den Beweisgrund. Der dogmatische Einwurf meint das Gegenteil des Satzes beweisen zu können, der skeptische braucht die kontradiktorischen Sätze jeden zum Gegenbeweise des andern und schließt, daß sich in Ansehung jener Sätze nichts beweisen lasse; der kritische erklärt, daß sich etwas sehr wohl beweisen lasse, nämlich die Ungültigkeit der Beweisgründe. Wenn nun Kant die rationale Psychologie in allen Instanzen verneint und widerlegt hat, so waren seine Einwürfe weder dogmatisch noch skeptisch, sondern lediglich kritisch.[1]

Kants Widerlegung der rationalen Psychologie ist nicht dogmatisch: sie ist weit entfernt, etwa das Gegenteil der metaphysischen Seelenlehre zu behaupten oder auch nur zu begünstigen. Wenn die rationale Psychologie in ihren Paralogismen urteilt: „die Seele sei Substanz, einfach, persönlich, ihr Dasein sei das einzig gewisse", so muß das Gegenteil behaupten: „die Seele sei keine Substanz, nicht einfach, nicht persönlich, und das Dasein der Materie sei das allein gewisse". Die ersten Sätze, unter einen Begriff zusammengefaßt, können „Pneumatismus", ihre kontradiktorischen Gegenteile „Materialismus" heißen. Man sieht, der Materialismus setzt in allen seinen Behauptungen eines voraus: die Erkennbarkeit der Seele. Er ist in dieser Voraussetzung ebenso metaphysisch, als die ihm entgegengesetzten Vernunftschlüsse.

Wenn nun Kant die spiritualistische Seelenlehre widerlegt hat, so folgt nicht, daß er die materialistische behauptet oder auch nur begünstigt. Dies wäre die dogmatische Verneinung. Er hat überhaupt die metaphysische Seelenlehre widerlegt, die materialistische wie deren Gegenteil. Wenn die rationale Psychologie als die metaphysische Stütze der Unsterblichkeitslehre besonders in Ansehung gestanden, so hat Kant der Unsterblichkeitslehre durch seine Kritik allerdings diese Stütze genommen, aber deshalb nicht etwa das Gegenteil jener Lehre gestützt. Die Kritik sagt nicht: „die Seele ist sterblich", sondern sie urteilt: „die Unsterblichkeit der Seele ist nicht beweisbar, das Gegenteil ist ebensowenig beweisbar". Es könnte

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. (O. A. S. 388—389; A. A. Bd. IV. S. 243.)

aus ganz anderen Gründen notwendig sein, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, dann wird ein solcher Glaube und alle damit verknüpften Hoffnungen niemals den Beweis der Unsterblichkeit in der Metaphysik suchen dürfen, aber sie brauchen auch von der Metaphysik nicht den Gegenbeweis zu fürchten. Der Unsterblichkeitsglaube wird durch die kantische Kritik um einen Beweis, aber auch um eine Furcht ärmer und hat darum keinen Grund, sich über diese Kritik zu beschweren.[1]

4. Widerlegung des Materialismus.

Aber warum hat dann, so könnte man fragen, die kritische Philosophie bloß die spiritualistische Seelenlehre und nicht ebensogut die materialistische widerlegt, wenn sie die letztere nicht stillschweigend begünstigen wollte? Warum hat sie statt der Paralogismen nicht vielmehr eine Antinomie aufgeführt, deren Thesis den Spiritualismus, deren Antithesis den Materialismus der Seelenlehre behaupten würde, wenn sie nicht eben diese Antithesis hätte schonen wollen? Aus dem einfachen Grunde, weil sie den Materialismus schon widerlegt und vollkommen widerlegt hatte. Der Materialismus hält die Dinge an sich für körperliche Wesen und die Materie für ein Ding an sich. Oder was ist der Materialismus, wenn er dieser Lehrbegriff nicht ist? Und eben dieser Lehrbegriff ist schon durch die transzendentale Ästhetik von Grund aus vernichtet. Die Widerlegung der rationalen Psychologie gründet sich (in der ersten Ausgabe der Kritik) durchaus auf die transzendentale Ästhetik, diese Grundlage der ganzen Vernunftkritik.[2] Das denkende Selbst als ein Ding an sich vorzustellen: dieser Gesichtspunkt durfte noch widerlegt werden; dagegen den Körper oder die Materie als Ding an sich vorzustellen: dieser Gesichtspunkt brauchte keine Widerlegung mehr, nachdem einmal der kritische Lehrbegriff von Raum und Zeit festgestellt worden. Ohne Raum keine Materie. Ohne Sinnlichkeit und Vernunftanschauung kein Raum. Wo also bleibt die Materie, wenn man die Vernunft, das denkende Subjekt, aufhebt?

Man höre Kant selbst, um sich des kritischen Standpunktes in seinem strengen und folgerichtigen Idealismus von neuem zu ver-

[1] Kritik d. r. V. (1. Aufl. O. A. S. 383—384, S. 393 ff.; A. A. S. 240 u. S. 246 ff.)

[2] Vgl. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Anhang: Kritik der kantischen Philosophie. Bd. I. S. 621 ff. (Grisebachausgabe.)

sichern. Nichts kann deutlicher und unzweideutiger sein als folgende Stelle, die dem Materialismus jede Möglichkeit nimmt: „Wozu haben wir wohl eine bloß auf reine Vernunftprinzipien gegründete Seelenlehre nötig? Ohne Zweifel vorzüglich in der Absicht, um unser denkendes Selbst wider die Gefahr des Materialismus zu sichern. Dieses leistet aber der Vernunftbegriff von unserem denkenden Selbst, den wir gegeben haben. Denn weit gefehlt, daß nach demselben einige Furcht übrig bliebe, daß, wenn man die Materie wegnähme, dadurch alles Denken und selbst die Existenz denkender Wesen aufgehoben werden würde, so wird vielmehr klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehmen würde, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."[1]

5. Die rationale Psychologie als Disziplin.

Es bleibt mithin von der ganzen rationalen Psychologie nichts übrig, als ein richtig verstandenes, aber unauflösliches Problem, der deutlich bezeichnete Punkt, wo die wissenschaftliche Seelenlehre aufhört. Jede Seelenlehre ist falsch, welche mit der Fassung dieses Problems nicht übereinstimmt; jede ist unmöglich, welche die Auflösung dieses Problems unternimmt. Was also von der rationalen Psychologie allein übrig bleibt, ist kein Lehrbegriff, sondern ein Grenzbegriff, der die Richtung der wissenschaftlichen Seelenlehre bestimmt und so bestimmt, daß sie nie mit dem Materialismus gemeinschaftliche Sache machen, nie zum Spiritualismus sich versteigen darf. Dieser Begriff ist daher in Absicht auf die Wissenschaft kein konstitutives, sondern bloß ein regulatives Prinzip, er vermehrt unser psychologisches Wissen nicht, sondern zügelt dasselbe durch die Hinweisung auf seine richtigen Grenzen; oder wie sich Kant ausdrückt: es gibt keine rationale Psychologie als „Doktrin", sondern nur als „Disziplin".[2]

Er schließt in der ersten Ausgabe der Kritik seine Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre mit folgender Erklärung: „Nichts als die Nüchternheit einer strengen aber gerechten Kritik

[1] Kritik d. r. V. (1781.) Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre. (O. A. S. 383; A. A. Bd. IV. S. 240.)
[2] Ebendas. (1781.) (O. A. S. 395 ff. A. A. Bd. IV. S. 246 ff.)

kann von diesem dogmatischen Blendwerk, das so viele durch eingebildete Glückseligkeit unter Theorien und Systemen hinhält, befreien und alle unsere spekulativen Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, oder fromme Seufzer über die Schranken unserer Vernunft, sondern vermittelst einer nach sichern Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größester Zuverlässigkeit an die herkulischen Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ozean zu wagen, der uns unter immer trüglichen Aussichten am Ende nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung als hoffnungslos aufzugeben".[1]

Elftes Kapitel.

Die rationale Kosmologie und deren Widerlegung. Die Antinomien der reinen Vernunft.

I. Das System der rationalen Kosmologie.

1. Die kosmologischen Ideen.

Alle Metaphysik des Übersinnlichen gründet sich auf den Vernunftschluß vom bedingten Dasein auf das unbedingte. Den Inbegriff aller Erscheinungen nennen wir Welt oder Natur, den Inbegriff der äußeren die Außenwelt oder die Welt im Raume. Alle Erscheinungen, welche in derselben Zeit stattfinden, bilden zusammen den Weltzustand, der Wechsel dieser Erscheinungen bildet die verschiedenen Weltzustände, die Folge derselben die Weltveränderung, in welcher jedes Glied durch alle früheren bedingt ist und selbst die nächste Bedingung aller folgenden ausmacht. Es kann kein Zustand der Welt, also auch keine Erscheinung gegeben sein, ohne daß die Reihe aller früheren Zustände und Erscheinungen vorausgegangen ist. Die Reihe aller früheren Erscheinungen ist eine vollständige, also vollendete und darum unbedingte Reihe. Wenn daher eine Erscheinung gegeben ist, so muß auch die Reihe ihrer Bedingungen voll-

[1] Kritik d. r. V. (1. Aufl. O. A. S. 395—396; A. A. Bd. IV. S. 247.)

ständig gegeben sein: diese vollständige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung bildet ein Ganzes, welches nicht bedingt sein kann, weil es sonst nicht alle Bedingungen enthielte: dieses vollständige oder unbedingte Ganze heißt Welt.

Es wird daher von einer gegebenen Erscheinung auf die vollständige Reihe ihrer Bedingungen oder die Welt als Ganzes geschlossen werden dürfen. In schulgerechter Form lautet der Schluß: „Wenn eine Erscheinung gegeben ist, so ist auch die Reihe ihrer Bedingungen (die Welt als Ganzes) gegeben; nun ist die Erscheinung gegeben, also auch die Welt als deren Bedingung“. Richtig verstanden, fordert oder sucht dieser hypothetische Vernunftschluß zu einer gegebenen Erscheinung die vollständige Reihe aller ihrer Bedingungen; er will diese regressive Reihe vollenden, er fordert die Vollendung, d. h. er stellt das Ziel oder gibt die Idee einer solchen vollständigen Reihe: die Weltidee. Der Begriff eines (vollständigen) Weltganzen ist eine „natürliche Vernunftidee“ und als solche richtig und notwendig. Diese Idee kann nicht in der absteigenden oder progressiven, sondern nur in der aufsteigenden oder regressiven Reihe der Bedingungen gesucht werden: nicht durch den Schluß von der Bedingung auf das Bedingte, sondern durch den vom Bedingten auf die Bedingung, denn nur in dieser Richtung ist die Reihe der Bedingungen vollständig.

Nun ist jede Erscheinung als Gegenstand der Anschauung eine ausgedehnte oder zusammengesetzte Größe, als raumerfüllendes Dasein Materie, als Glied in der Reihe der Weltveränderungen eine Wirkung, als begriffen in dem Zusammenhang aller Erscheinungen ihrem Dasein nach von diesem Zusammenhang abhängig. In diesen vier Bestimmungen ist uns jedes bedingte Dasein gegeben: es sind die Bestimmungen der reinen Verstandesbegriffe, denen jede Erscheinung als Gegenstand möglicher Erkenntnis unterliegt. Wir wissen, daß die Kategorien die Topik der Kantischen Philosophie ausmachen, sie bilden die Topik der rationalen Seelenlehre und ebenso die der rationalen Kosmologie. Die Weltidee drückt nichts anderes aus als die vollständige Reihe der Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung, daher hat sie einen vierfachen Fall: gegeben ist in jeder Erscheinung bedingte Größe, bedingte Materie, Wirkung und abhängiges Dasein. Also erklärt die kosmologische Idee: suche die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung

als bedingter Größe, als bedingter Materie, als einer Wirkung und als eines abhängigen Daseins.

Als Größe ist jede Erscheinung zusammengesetzt oder ausgedehnt in Raum und Zeit. Jeder bestimmte Raum ist bedingt durch den ganzen Raum, jede bestimmte Zeit ist bedingt durch alle frühere Zeit. Mithin ist die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Größe der ganze Raum und alle frühere Zeit oder die vollständige Zusammensetzung aller Erscheinungen in Raum und Zeit, d. h. die vollständige Zusammensetzung der Welt in Raum und Zeit. Nennen wir die Welt in Raum und Zeit die Weltgröße, so geht die kosmologische Idee im ersten Fall auf die vollständige Zusammensetzung oder Größe der Welt. Jede Materie ist als räumliches Dasein teilbar oder besteht aus Teilen. Ihre Teile sind die Bedingungen ihres Daseins; die vollständige Reihe dieser Bedingungen sind alle Teile, deren Gesamtheit nur gefunden werden kann durch eine vollständige oder vollendete Teilung. Jede Wirkung ist bedingt durch alle ihre Ursachen. Die vollständige Reihe dieser Bedingungen besteht daher in allen Ursachen, welche nötig waren, um die Erscheinung entstehen zu lassen, d. h. in der Vollständigkeit ihrer Entstehung. Jedes abhängige Dasein setzt ein anderes voraus, von dem es abhängt.

Die vollständige Reihe seiner Bedingungen besteht daher in der Totalität alles Bedingten, das ist in der Vollständigkeit des abhängigen Daseins. In allen vier Fällen geht demnach die kosmologische Idee auf eine absolute Vollständigkeit: 1. der Zusammensetzung oder Größe, 2. der Teilung, 3. der Ursachen oder der Entstehung, 4. der Abhängigkeit des Daseins. Dies sind die vier kosmologischen Ideen, die als solche richtige und notwendige Zielpunkte der menschlichen Vernunft bilden. Es darf geschlossen werden: wenn ein bedingtes Dasein (Erscheinung) gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen als Idee (die Idee eines Ganzen) gegeben. Aber es darf nicht geschlossen werden: wenn ein bedingtes Dasein (Erscheinung) gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe seiner Bedingungen als Gegenstand oder erkennbares Objekt gegeben. Dieser letzte Schluß beruht darauf, daß Idee und Objekt, Ding an sich und Erscheinung verwechselt und die Vernunft durch jenen transzendentalen Schein verführt wird, als ob die Idee ein Ding, als ob das Ding an sich eine Erscheinung und darum ein erkennbares Objekt wäre.

Nirgends ist dieser Schein mehr verführerisch als hier, wo von der Erscheinung auf die Welt der Erscheinungen als Ganzes, auf die Sinnenwelt geschlossen, also scheinbar die Grenze der Erfahrung nicht überschritten wird. Indessen können wir den Schein, so blendend er ist, schon hier durchschauen, denn auch die Sinnenwelt als *Ganzes* ist uns nie als ein Objekt der Erfahrung gegeben. Wenn nun auf das Ganze der Welt nicht als Idee, sondern als Objekt geschlossen wird und jener blendende Schein die Vernunft wirklich täuscht, so wird der hypothetische Vernunftschluß „dialektisch" und die kosmologische Idee verwandelt sich in rationale Kosmologie, in eine metaphysische oder vernünftelnde Wissenschaft, deren eingebildetes Objekt die Welt als Ganzes ausmacht.[1]

2. Die Widersprüche in den kosmologischen Begriffen.

Die rationale Kosmologie bietet uns ein ganz anderes Schauspiel und der Kritik eine weit schwierigere Aufgabe, als die rationale Psychologie. Bei der letzteren war es nicht leicht, ihre Unmöglichkeit auf der Stelle einzusehen, da sie sich selbst in keine Widersprüche verwickelt, aber es war für die Kritik weder schwer noch umständlich, die Unmöglichkeit derselben zu beweisen. Umgekehrt verhält es sich mit der rationalen Kosmologie. Es ist sehr leicht, auf der Stelle ihre Unmöglichkeit einzusehen, schwieriger dagegen und eine sehr verwickelte und umständliche Aufgabe, diese Unmöglichkeit aus ihren letzten Gründen zu erklären.

Es gibt ein Kriterium, welches sofort die Unmöglichkeit eines Begriffes entscheidet. Wir sagen von einem Begriff, er sei möglich, wenn er sich nicht widerspricht, wenn er nicht zugleich zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt. Jedem Begriffe muß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten notwendig eines zukommen. Wenn das Gegenteil stattfindet, so ist der Begriff logisch unmöglich. Diese logische Unmöglichkeit hat zwei Fälle. Jeder Begriff ist entweder A oder Nicht-A, er ist notwendig eines von beiden, er ist unmöglich beides zugleich. Wenn also von irgendeinem Begriffe bewiesen werden kann, daß er *weder A noch* Nicht-A ist, so ist eben dadurch seine Unmöglichkeit bewiesen: diesen Beweis nennen wir ein Dilemma. Wenn von irgendeinem Begriffe bewiesen werden kann, daß er zugleich *sowohl A als* Nicht-A sei, so ist dadurch ebenfalls seine Unmöglichkeit bewiesen: diesen Beweis nennen wir eine *Antinomie*.

[1] Kritik d. r. V. (2. Aufl.) Transz. Dial. Buch II. Hauptst. II. Antinomie d. r. V.: System d. kosmol. Ideen. (O. A. S. 432 ff. A. A. Bd. III. S. 281 ff.) Proleg. Teil III. § 50. (A. A. Bd. IV. S. 338.)

Eine Antinomie besteht aus zwei Urteilen von gleichem Inhalt, die sich zueinander verhalten, wie die Bejahung zur kontradiktorischen Verneinung: die Bejahung ist die Thesis, die kontradiktorische Verneinung die Antithesis. Damit aber die beiden Sätze wirklich eine Antinomie ausmachen, müssen sie nicht bloß behauptet, sondern auch *bewiesen* werden, und zwar mit gleicher Stärke und einleuchtendem Rechte der Beweisgründe. Sind die kontradiktorischen Urteile nicht bewiesen, so bleibt es dahingestellt, ob sie sich in der Tat antinomisch verhalten. Sind ihre Beweisgründe nicht äquivalent, sondern auf der einen Seite stärker als auf der anderen, so haben wir keine eigentliche Antinomie. Es sind daher die deutlichen und klaren Beweisgründe auf beiden Seiten, welche kontradiktorische Urteile zur Antinomie machen. Wenn diese Beweisgründe nicht aus der Erfahrung, sondern aus der reinen Vernunft selbst hervorgehen, wenn die Vernunft selbst in die Lage gerät, denselben Gegenstand kontradiktorisch zu beurteilen und ihre Urteile zu beweisen, so haben wir den außerordentlichen Fall eines „Widerstreits der reinen Vernunft mit sich selbst", einer „Antithetik derselben", und die so bewiesenen Widersprüche bilden „*Antinomien der reinen Vernunft*".

In einen solchen Widerstreit mit sich selbst gerät nun die menschliche Vernunft, wenn sie die Welt als Ganzes beurteilt. Alle Lehrsätze der rationalen Kosmologie sind Antinomien der reinen Vernunft, d. h. die Bejahung derselben ist ebenso richtig und ebenso beweisbar als ihre Verneinung. Alle diese Lehrsätze gelten von der Welt als einem Gegenstande unserer Erkenntnis. Nun ist die Antinomie allemal die bewiesene Kontradiktion, und diese die bewiesene Unmöglichkeit des Begriffes. Also sind es die Antinomien, wodurch die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie bewiesen wird. Wie die rationale Seelenlehre durchgängig auf Paralogismen beruht, durch deren Enthüllung sie widerlegt wird, so beruht die rationale Kosmologie durchgängig auf Antinomien, deren Beweis die Unmöglichkeit dieser Wissenschaft dartut.

Es wird demnach die Aufgabe der transzendentalen Dialektik

sein, die Antinomien der reinen Vernunft durchzuführen oder die Widersprüche zu beweisen, in welche auf jedem Punkte die Urteile der rationalen Kosmologie sich verstricken. Indessen ist es nicht genug, diese Widersprüche zu beweisen, sie müssen auch aufgelöst werden. Sonst würde nicht bloß die rationale Kosmologie, sondern die Vernunft selbst, aus der jene Widersprüche hervorgehen, in denselben stecken bleiben, also nicht einmal imstande sein, sie zu begreifen. Ist die Einsicht in den Widerspruch möglich, so ist auch dessen Auflösung notwendig. Und so hat zur Widerlegung der rationalen Kosmologie die Kritik die dreifache Aufgabe: die Widersprüche dieser vermeintlichen Wissenschaft zu entdecken, zu beweisen, zu lösen. Mit jedem Schritte steigt die Schwierigkeit der Sache.

3. Die kontradiktorischen Sätze der rationalen Kosmologie.

Die Widersprüche zu entdecken, ist leicht. Sie sind nicht versteckt, sondern liegen offen am Tage. Die kosmologischen Systeme selbst, welche die Geschichte der Philosophie uns zeigt, sind in einem offenen kontradiktorischen Widerstreite begriffen, der keinen Zweifel läßt, daß in der Tat jene kosmologischen Widersprüche bestehen. Schwieriger ist es, diese Widersprüche zu beweisen, am schwierigsten, dieselben zu lösen. Darum haben wir bemerkt, daß es weit leichter sei, die Unmöglichkeit der rationalen Kosmologie zu erkennen als zu beweisen. In dem kontradiktorischen Widerstreit ihrer Systeme springt das Kriterium ihrer Unmöglichkeit in die Augen; wenigstens wird dadurch der Verdacht gegen die Kosmologie von vornherein rege gemacht, was bei der Psychologie nicht der Fall war.

Das gemeinschaftliche Subjekt aller kosmologischen Urteile ist die Welt als Ganzes, d. h. die vollständige Reihe aller Bedingungen zu einer gegebenen Erscheinung. Nun kann diese Reihe vollständig gegeben sein, ohne daß wir imstande sind, dieselbe jemals vollständig zu erkennen. Die vollständige Erkenntnis derselben setzt voraus, daß wir die ganze Reihe in allen ihren Gliedern bis auf das erste verknüpft haben, mithin muß die Reihe ein solches erstes, nicht weiter bedingtes, also unbedingtes Glied haben. Die vollständige Reihe aller Bedingungen ist gegeben als vollkommen erkennbar, d. h. sie ist begrenzt; diese Reihe ist gegeben als nicht vollkommen erkennbar, d. h. sie ist nicht begrenzt: dies ist der durchgängige

Widerspruch in den Sätzen der rationalen Kosmologie, der geschichtliche vorhandene Gegensatz ihrer Systeme.

Nun sind die kosmologischen Objekte, näher betrachtet, die vollständige Zusammensetzung aller Erscheinungen oder die Weltgröße, die vollständige Teilung der Materie oder der Weltinhalt, die vollständige Reihe der Ursachen oder die Weltordnung, die vollständige Abhängigkeit des Daseins oder die Weltexistenz. Die Vollständigkeit der Bedingungen, je nachdem sie als vollkommen erkennbar oder als nicht vollkommen erkennbar angesehen wird, muß als eine begrenzte oder als eine nicht begrenzte beurteilt werden. Demnach sind die Urteile der rationalen Kosmologie folgende kontradiktorische Sätze: 1. Die Welt ist ihrer Größe nach (in Raum und Zeit) begrenzt. Die Welt ist ihrer Größe nach nicht begrenzt (unbegrenzt). 2. Die vollständige Teilung der Materie ist begrenzt, d. h. die Materie oder der Weltstoff besteht aus einfachen Teilen. Die vollständige Teilung der Materie ist nicht begrenzt, d. h. die Materie oder der Weltstoff besteht nicht aus einfachen Teilen, es gibt nichts Einfaches. 3. Die vollständige Reihe der Ursachen ist begrenzt, es gibt eine erste Ursache, welche nicht bedingt ist, also nicht von außen, sondern bloß durch sich selbst zum Wirken bestimmt wird: eine Kausalität durch Freiheit. Die vollständige Reihe der Ursachen ist nicht begrenzt, es gibt keine erste Ursache, also keine Kausalität durch Freiheit, sondern bloß naturgesetzliche Kausalität. 4. Die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist begrenzt, es gibt etwas zur Welt Gehöriges, von dem alles andere Dasein abhängt, welches aber selbst von nichts abhängt: es gibt ein schlechthin notwendiges Wesen. Die vollständige Abhängigkeit des Daseins ist nicht begrenzt: es gibt nichts zur Welt Gehöriges, das schlechterdings unabhängig wäre, es gibt kein schlechthin notwendiges Wesen.

Dies sind die kontradiktorischen Sätze. Wenn jeder von ihnen mit gleich starken Vernunftgründen seine Geltung beweisen kann, so bilden diese Widersprüche Antinomien der reinen Vernunft. Diese Antinomien müssen festgestellt sein, bevor sie gelöst werden. Daher ist die nächste Aufgabe, jene Widersprüche zu beweisen. Die Notwendigkeit eines Satzes ist zugleich die Unmöglichkeit seines Gegenteils. Wenn ich die Notwendigkeit des Satzes durch die Unmöglichkeit seines Gegenteils beweise, so ist die Beweisführung indirekt oder apagogisch. Mit einer einzigen Ausnahme hat Kant

zur Begründung seiner Antinomien diese indirekte Beweisführung gebraucht.[1]

II. Die Antinomien der reinen Vernunft.

1. Die Weltgröße.

Der erste Widerstreit betrifft die Weltgröße. Die Weltgröße ist die Welt in Raum und Zeit. Die Thesis bejaht, die Antithesis verneint, daß die Welt zeitlich und räumlich begrenzt sei: „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen". „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich."

Man setze das Gegenteil der Thesis: die Welt sei ohne Anfang in der Zeit und ohne Grenzen im Raum.

Wenn die Welt keinen Anfang in der Zeit hat, so muß in dem gegenwärtigen Weltzustande (Zeitpunkte) eine unendliche Zeitfolge von Weltveränderungen, d. h. eine Ewigkeit abgelaufen sein. Eine verflossene Unendlichkeit ist eine vollendete, eine solche ist unmöglich, da eine unendliche Reihe niemals vollendet werden kann. Mithin ist die im gegenwärtigen Weltzustande abgelaufene Zeitfolge keine unendliche oder anfangslose, sondern eine begrenzte: also hat die Welt einen Anfang in der Zeit.

Wenn die Welt keine Grenzen im Raum hat, so bildet sie ein unendliches gegebenes Ganzes, welches aus koexistierenden Dingen besteht. Ist eine Größe in anschauliche Grenzen eingeschlossen, so ist ihre Vollständigkeit einleuchtend. Da nun die unendliche Weltgröße in solche Grenzen nicht eingeschlossen ist, so kann dieselbe nur durch die sukzessive Auffassung ihrer Teile, d. h. in einer unendlichen Zeitfolge vorgestellt werden. Mithin ist die Vorstellung des unbegrenzten Weltganzen durch den Ablauf einer unbegrenzten Zeitreihe, also durch eine verflossene Unendlichkeit bedingt: d. h. sie ist unmöglich. Aus der Unmöglichkeit des unbegrenzten Weltalls folgt die Notwendigkeit des begrenzten; folglich ist die Welt der Ausdehnung im Raume nach nicht unendlich, sondern in Grenzen eingeschlossen. So wird die Thesis der ersten Antinomie durch die Unmöglichkeit ihres Gegenteils bewiesen: diese

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dialektik. Buch II. Hauptst. II. Antithetik d. r. V. (V. A. S. 448—489; A. A. Bd. III. S. 290, 319.) Proleg. T. III. § 51 u. 52.

Unmöglichkeit ist die Vorstellung einer verflossenen oder abgelaufenen Unendlichkeit.

Man setze das Gegenteil der Antithesis: die Welt habe einen Anfang in der Zeit und sei dem Raume nach begrenzt.

Jeder Anfang ist ein Zeitpunkt, jeder Zeitpunkt ist bedingt durch frühere. Wenn also die Welt einen Anfang in der Zeit hat, so muß diesem Anfange eine Zeit vorhergehen, in welcher keine Welt, also nichts war, d. h. eine leere Zeit, worin kein Zeitpunkt von dem anderen unterschieden ist, was der Fall wäre, wenn in dem vorhergehenden Zeitpunkte nichts, in dem folgenden etwas existierte. Daher kann in einer leeren Zeit nichts entstehen, also auch nicht die Welt. Es ist daher unmöglich, daß dieselbe einen Anfang in der Zeit hat: es ist also notwendig, daß sie anfangslos ist.

Wenn die Welt dem Raume nach begrenzt ist, so muß sie von einem grenzenlosen und leeren Raume eingeschlossen sein: sie ist dann im leeren Raum, und dieser erscheint als das Gefäß oder das Ding, in welchem sich das Weltall befindet. Nun sind, wie die transzendentale Ästhetik bewiesen hat, der leere Raum außer der Welt, wie die leere Zeit vor derselben Undinge, denn Raum und Zeit sind nicht Erscheinungen oder Gegenstände, sondern bloß deren Formen.[1] Wäre die Welt im leeren Raume, so müßte sie zu demselben in einem Verhältnisse stehen. Der leere Raum außer der Welt ist kein Gegenstand; ein Verhältnis zu keinem Gegenstande ist kein Verhältnis: daraus erhellt die Unmöglichkeit des leeren außerweltlichen Raumes, also die Unmöglichkeit der begrenzten und die Notwendigkeit der unbegrenzten Welt. Der Beweis der Antithesis wird durch die Unmöglichkeit ihres Gegenteils geführt: diese ist die leere Zeit und der leere Raum.[2]

2. Der Weltinhalt.

Der zweite Widerstreit betrifft die Welteinheit. Das raumerfüllende und beharrliche Dasein, die einzig erkennbare Substanz ist die Materie; diese ist zusammengesetzt und besteht aus Teilen. Alles Zusammengesetzte läßt sich in seine Bestandteile auflösen. Entweder ist diese Auflösung (Teilung) begrenzt oder unbegrenzt: im

---

[1] S. oben Buch II. Kap. IV. S. 388 ff.

[2] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Erste Antinomie. (V. A. S. 454—462; A. A. Bd. III. S. 294 ff.) Vgl. Prolegomena. Th. III. § 50—52. (A. A. Bd. IV. S. 338 ff.)

ersten Falle gibt es letzte, nicht weiter zusammengesetzte, also einfache Teile, im zweiten Falle sind die Teile immer wieder zusammengesetzt, und es gibt keine einfachen. Die widerstreitenden Sätze lauten: „*Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist*". „*Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben.*" Nachdem die rationale Psychologie mit ihrer Lehre von der Wesenheit und Einfachheit der Seele widerlegt und schon ausgemacht ist, daß uns allein die Substantialität der Materie einleuchtet, kann nur in Ansehung der letzteren noch das Dasein einfacher Substanzen in Frage kommen.

Setzen wir das Gegenteil der Thesis: die zusammengesetzte Substanz in der Welt soll nicht aus einfachen Teilen bestehen, und es existiere überall nichts Einfaches. Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus Teilen, welche aggregiert oder äußerlich miteinander verknüpft sind; alle Zusammensetzung ist ein äußeres Verhältnis, eine zufällige Relation gegebener Elemente, die sich in Gedanken aufheben läßt. Wird *alle* Zusammensetzung in Gedanken aufgehoben, so ist, was übrigbleibt, das Nichtzusammengesetzte oder Einfache. Wenn es nun überall nichts Einfaches geben soll, so ist, was übrigbleibt, *nichts*, woraus nie etwas werden, also niemals eine zusammengesetzte Substanz entstehen kann.

Wenn aber die Zusammensetzung sich in Gedanken *nicht* aufheben läßt, sondern in endloser Teilung fortdauert, so ist sie kein äußeres Verhältnis, dessen Glieder unabhängig von dieser ihrer zufälligen Relation selbständig für sich bestehen oder Substanzen sind: dann gibt es auch keine zusammengesetzte Substanz, weil die Elemente derselben Substanzen sein müssen. Es leuchtet also ein, daß aus der Verneinung des Daseins einfacher Wesen die Unmöglichkeit zusammengesetzter Substanzen folgt, denn diese müßten unter der gemachten Annahme entweder aus Nichts oder aus Nicht-Substanzen bestehen. Der Beweis unserer Thesis resultiert aus der Unmöglichkeit des Gegenteils: dieses ist der Begriff einer ins Endlose zusammengesetzten Substanz.

Die Dinge der Welt sind demnach insgesamt einfache Wesen oder „Elementarsubstanzen", welche wir als „die ersten Subjekte

aller Komposition" betrachten müssen. In Ansehung der Materie heißen diese einfachen Wesen *Atome*, in Ansehung der Dinge überhaupt *Monaden*: darum nennt Kant die Thesis der zweiten Antinomie „die transzendentale *Atomistik*" oder, um diese Bezeichnung der Molekularphysik zu vermeiden, „den dialektischen Grundsatz der *Monadologie*".

Setzen wir das Gegenteil der Antithesis: alle zusammengesetzten Dinge in der Welt sollen aus einfachen Teilen bestehen und überall nur Einfaches existieren. Da alle Zusammensetzung nur im Raume möglich ist, so müssen, wenn die zusammengesetzte Substanz aus einfachen Teilen besteht, diese letzteren räumlich sein, also einfache oder unteilbare Raumteile erfüllen, was unmöglich ist. Substanzen im Raume müssen zusammengesetzt sein: daher kann kein zusammengesetztes Ding aus einfachen Teilen (Substanzen) bestehen. Und da das schlechthin Einfache jede Mannigfaltigkeit, also Raum, Zeit und Größe von sich ausschließt, so kann es niemals Objekt der Anschauung sein, da alle Objekte der letzteren Größen sind. Daher gilt der Satz: es existiert in der Welt gar nichts Einfaches. Der Beweis der Antithesis resultiert aus der Unmöglichkeit des Gegenteils: dieses ist der Begriff *einfacher Räume* oder einfacher (größenloser) Anschauungsobjekte.[1]

3. Die Weltordnung. Transzendentale Freiheit und Physiokratie.

Der dritte Widerstreit betrifft die Weltordnung oder den Kausalzusammenhang der Dinge. Jede Erscheinung ist eine Wirkung, welche alle ihre Ursachen, d. h. die vollständige Reihe derselben voraussetzt: diese ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Ist sie begrenzt, so muß es ein erstes Glied der Reihe, also eine erste Ursache geben, welche nicht Wirkung einer anderen ist, sondern durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird: eine Kausalität durch Freiheit. Ist sie unbegrenzt, so gibt es kein solches erstes Glied der Reihe, keine Ursache, die nicht Wirkung einer anderen vorhergehenden Ursache wäre: keine freie, sondern bloß naturgesetzliche Kausalität. Die Thesis lautet: „*Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können.* Es ist noch

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Zweite Antinomie. (O. A. S. 462—471; A. A. Bd. III. S. 300 ff.)

eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig." Die Antithesis lautet: „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur". Die Thesis verneint, was die Antithesis bejaht: die ausschließende und alleinige Geltung der naturgesetzlichen Kausalität.

Man setze das Gegenteil der Thesis: es gebe bloß naturgemäße Kausalität; alles, was geschieht, folge notwendig auf einen vorhergehenden Zustand. Dieser vorige Zustand ist entweder immer gewesen oder nicht immer. Im ersten Falle müßte die Folge mit dem ursächlichen Zustande zugleich, auch immer gewesen, also nicht erst entstanden oder gefolgt sein, was der Voraussetzung widerspricht. Daher gilt der zweite Fall: der ursächliche Zustand ist nicht immer gewesen, sondern in der Zeit geworden oder auf einen vorhergehenden Zustand gefolgt, welcher ebenfalls entstanden ist und so fort ins Endlose. Daher gibt es in der Kausalkette der Dinge kein erstes Glied, keinen ersten, sondern immer nur einen subalternen Anfang: keine erste Ursache. Ohne das erste Glied ist aber die Reihe der Ursachen nie vollständig, daher sind niemals alle Ursachen gegeben, die nach dem Naturgesetz selbst zu jeglicher Wirkung erforderlich sind. Ohne hinreichend bestimmte Ursache geschieht nichts. Es ist demnach die Wirksamkeit einer ersten Ursache notwendig, wenn überhaupt etwas geschehen oder entstehen soll. Diese Ursache wirkt unabhängig von jeder anderen, d. h. bloß durch sich oder mit „absoluter Spontaneität": sie vermag eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, ganz von selbst anzufangen. Das Vermögen einer solchen Initiative oder unbedingten Kausalität nennt Kant „transzendentale Freiheit". Sie ist der absolut erste Anfang der Kausalität. Wenn sie auch der Zeit nach der absolut erste Anfang ist, so gilt sie als das Prinzip aller Weltveränderungen (Bewegungen): in diesem Sinne haben schon die Philosophen des Altertums eine erste bewegende Ursache (primus movens) angenommen.

Indessen braucht dieser absolut erste Anfang der Kausalität nach nicht auch der Zeit nach der absolut erste Anfang einer Reihe sukzessiver Zustände zu sein. Wenn es überhaupt transzendentale Freiheit gibt, so kann dieselbe mitten im Weltlauf eine Reihe von Handlungen beginnen, die zugleich eine Reihe vorhergehender Erscheinungen fortsetzt. Wenn es aber transzendentale Freiheit überhaupt nicht gibt, so kann auch von einem Vermögen der Freiheit in der Welt und der Möglichkeit ihrer Vereinigung mit dem naturgesetzlichen Lauf der Dinge keine Rede sein. Auf diese Frage werden wir später zurückkommen. Der Beweis unserer Thesis resultiert aus der Unmöglichkeit ihres Gegenteils: dieses ist die Unvollständigkeit der vorhandenen Ursachen zu jeder Wirkung, welche es auch sei, d. h. die Unmöglichkeit alles Geschehens.

Man setze das Gegenteil der Antithesis: es gebe Kausalität durch Freiheit. Diese ist als erste Ursache absolute Spontaneität, sie beginnt ganz von selbst eine Reihe von Begebenheiten; der Anfang ihrer Wirksamkeit ist, wie jeder Anfang, ein Zeitpunkt, der als solcher einem vorhergehenden Zeitpunkte folgt. Daher müssen in dem Dasein der ersten Ursache zwei sukzessive Zustände so verbunden und so unterschieden sein, daß in dem zweiten die Handlung beginnt und eintritt, völlig unabhängig von dem ersten Zeitpunkt, der ihr vorhergeht: hier sind demnach sukzessive Zustände ohne jeden Kausalzusammenhang, ein post hoc ohne propter hoc, was dem Grundsatze der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität widerstreitet. Daher können wir die unbedingte Kausalität in der Welt nicht bejahen, ohne den Kausalzusammenhang der Dinge, den Leitfaden aller Regeln zu zerreißen und damit die Möglichkeit der Erfahrung von Grund aus zu verneinen. Diese gilt, also gilt die transzendentale Freiheit nicht, sondern die durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur und die endlose Kausalkette der Dinge. Der Beweis unserer Antithesis resultiert aus der Unmöglichkeit ihres Gegenteils: dieses ist die Ungültigkeit des Kausalzusammenhanges der Dinge, also die Unmöglichkeit aller Erfahrung.

Die Thesis wollte Freiheit und Natur vereinigen, die Antithesis beweist deren Unvereinbarkeit und läßt in der Welt kein anderes Gesetz als das der natürlichen Kausalität gelten. Diesen Grundsatz nennt Kant „die Allvermögenheit der Natur" oder „transzendentale Physiokratie", im Gegensatze zu der Lehre von der „transzendentalen Freiheit". Gilt die natürliche Kausalität als die alleinige Gesetzmäßigkeit der Dinge, so erscheint die Freiheit als das Gegenteil der letzteren, d. h. als das Prinzip der Gesetzlosigkeit selbst. Unsere dritte Antinomie enthält demnach die schwierigste aller philosophischen Streitfragen: die zwischen Freiheit und Not=

wendigkeit, deren Zusammengehörigkeit durch die Thesis bejaht und bewiesen, durch die Antithesis verneint und widerlegt sein will.[1]

4. Die Weltexistenz.

Der letzte Widerstreit betrifft die Existenz der Welt. Jeder Weltzustand ist in der Reihe der Weltveränderungen ein durch alle vorhergehenden Zustände bedingtes Glied, also von der vollständigen Reihe derselben abhängig; diese ist entweder begrenzt oder unbegrenzt: im ersten Falle muß in der Welt, sei es als deren Teil oder Ursache, ein Wesen existieren, von dem alle übrigen Dinge abhängen, welches aber selbst von nichts abhängt, also ein unbedingtes oder schlechthin notwendiges Wesen; im anderen Falle gibt es überhaupt kein notwendiges Wesen, weder in noch außer der Welt. Die Thesis behauptet: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist". Die Antithesis: „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache".

Der Beweis unserer Thesis ist in den Antinomien der einzige, welchen Kant zum Teil direkt geführt hat. Jede Veränderung in der Welt ist durch alle vorhergehenden bedingt, deren vollständige Reihe ein erstes und oberstes Glied haben muß, welches von keinem anderen abhängt, also schlechthin unbedingt oder notwendig existiert: mithin gibt es etwas absolut Notwendiges. So weit führt der direkte Beweis. Daß dieses notwendige Wesen zur Welt gehört, entweder als ihr Teil oder als ihre Ursache, wird aus der Unmöglichkeit des Gegenteils bewiesen. Es ist nicht bloß die Ursache, sondern auch der Anfang der ganzen Reihe aller Weltveränderungen, der Anfang liegt als Zeitpunkt in der Reihe der Zeit, welche als solche die Form aller Erscheinungen (der Sinnenwelt) ausmacht und nichts davon Unabhängiges ist. Wenn nun das notwendige Wesen außerweltlich wäre, so müßte die Zeit außerhalb der Welt sein, was unmöglich ist.

Dieser Beweis ist rein kosmologisch, denn er überschreitet nicht die Grenze der Welt und unterscheidet sich darin von jenem kosmologischen Argument, womit „die transzendente Philosophie" das

[1] Kritik d. r. V. Dritte Antinomie. (D. A. S. 472—479; A. A. Bd. II. S. 308.)

Dasein Gottes beweist. Die Theologie schließt von dem zufälligen Dasein der Welt auf ein absolut notwendiges Wesen außerhalb der Welt, die Kosmologie dagegen schließt von dem veränderlichen Dasein der Welt auf ein absolut notwendiges Wesen innerhalb derselben. Der Unterschied aber zwischen dem veränderlichen und zufälligen Dasein ist so groß, daß Kant den Schluß von jenem auf dieses als einen „Absprung" oder eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος bezeichnet. Zufällig ist dasjenige Dasein, welches ebensogut auch nicht existieren und in demselben Zeitpunkt, wo es A ist, auch ebenso gut Nicht-A sein könnte; veränderlich dagegen ist dasjenige, welches in jedem gegebenen Momente notwendig so und nicht anders ist, es ist jetzt A und in einem anderen Zeitpunkte (weil es sich verändert) Nicht-A. Das zufällige Dasein hat keine, das veränderliche eine bedingte Notwendigkeit, welche eben darum die vollständige Reihe der Bedingungen und in derselben ein unbedingtes oder schlechthin notwendiges Wesen voraussetzt. Daher wird der theologische Schluß von der Welt auf das notwendige Wesen transzendent, während der kosmologische immanent bleibt.

Setzen wir das Gegenteil der Antithesis: es existiere ein schlechthin notwendiges Wesen entweder in oder außer der Welt. Wenn es in der Welt existierte, so müßte es entweder ein Teil derselben oder das Ganze sein: im ersten Fall wäre es das erste Glied oder der unbedingte Anfang der ganzen Reihe aller Weltveränderungen, im zweiten Fall diese ganze Reihe ohne Anfang. Nun kann es jener unbedingte Anfang nicht sein, denn dieser wäre ohne Ursache, ohne vorhergehende Zeit, also kein Zeitpunkt, darum auch kein Anfang. Die anfangslose Weltreihe kann es auch nicht sein, denn diese besteht in einer unendlichen Menge bedingter Weltzustände; wenn aber jedes einzelne Glied bedingt oder abhängig ist, so kann der Inbegriff aller (die ganze Reihe) kein schlechthin unbedingtes oder notwendiges Wesen ausmachen. Mithin gibt es ein solches Wesen nicht in der Welt. Außerweltlich aber kann dasselbe ebensowenig sein, weil es die Reihe der Weltveränderungen verursachen und beginnen, also ihren Anfang bilden muß; nun fällt der Anfang in die Zeit, also in die Sinnenwelt, daher kann das notwendige Wesen unmöglich außer der Welt existieren. Wenn es aber weder in noch außer der Welt sein kann, so ist es überhaupt nicht.

Diese vierte Antinomie unterscheidet sich von den drei vorher-

gehenden darin, daß die kontradiktorischen Sätze dort aus verschiedenen, hier dagegen aus demselben Beweisgrunde abgeleitet werden. In der ersten Antinomie wird die Thesis aus der Unmöglichkeit einer abgelaufenen unendlichen Zeitreihe (verflossenen Ewigkeit), die Antithesis aus der Unmöglichkeit einer leeren Zeit vor und eines leeren Raumes außer der Welt bewiesen; in der zweiten Antinomie folgt die Thesis aus der Unmöglichkeit einer endlosen Zusammensetzung, die Antithesis aus der Unmöglichkeit einfacher Raumteile; in der dritten Antinomie ist das Gegenteil der Thesis die Unmöglichkeit alles Geschehens, das der Antithesis die Unmöglichkeit aller Erfahrung. In der letzten Antinomie dagegen ist der Beweisgrund sowohl der Thesis als auch der Antithesis dieselbe Behauptung: daß nämlich jeder Weltzustand die Reihe aller Bedingungen in der ganzen vergangenen Zeit voraussetzt. „Also gibt es ein Urwesen": so schließt die Thesis. „Also gibt es kein Urwesen": so schließt die Antithesis.

Darin besteht in dieser Antinomie, wie Kant sagt, „der seltsame Kontrast". Aus demselben Beweisgrunde wird mit gleicher Schärfe Entgegengesetztes abgeleitet. „Weil alle Bedingungen gegeben sind, also die Reihe derselben vollständig ist, so muß auch das Unbedingte darin enthalten sein": so argumentiert der Beweis der Thesis. „Weil diese Bedingungen sämtlich in der Zeit gegeben sind, so kann in ihrer Reihe nur Bedingtes, also niemals das Unbedingte gegeben sein": so argumentiert der Beweis der Antithesis. Ähnlich verhält es sich mit der Ansicht von der Achsenrotation des Mondes, die aus demselben Satze bejaht und verneint werden kann. Weil der Mond der Erde beständig dieselbe Seite zukehrt, so sind nach der Wahl des Standpunkts, aus dem man seine Bewegung beobachten will, beide Sätze beweisbar: „der Mond dreht sich um seine Achse" und „der Mond dreht sich nicht um seine Achse".[1]

[1] Kritik d. r. V. Vierte Antinomie. (O. A. S. 480—489; A. A. Bd. III. S. 314.)

Zwölftes Kapitel.

Die Erklärung und Auflösung der Antinomien.

I. Die Vernunft als Partei im Antinomienstreit.

1. Das Vernunftinteresse.

Es ist bewiesen, daß jedes Urteil der rationalen Kosmologie in widerstreitende Sätze zerfällt, welche nicht bloß auf gut Glück hingeworfen werden, sondern auf Vernunftgründen ruhen; es ist bewiesen, daß die Vernunft, sobald sie die Welt als Ganzes (als gegebenes Objekt) beurteilt, mit sich selbst in einen Widerstreit gerät, der sich in jenen kontradiktorischen Urteilen ausspricht; es ist in den obigen Antinomien nicht weiter dargelegt, als dieser Widerstreit der Vernunft mit sich selbst. Ihre Antinomien sind ebensoviele Probleme. Jetzt erst darf man die Frage aufwerfen: wie muß jener Streit entschieden, wie müssen diese Probleme gelöst werden?

Die erste Bedingung, um einen Streit, welcher es auch sei, richtig zu entscheiden, ist die Unparteilichkeit des Richters. Dieser unparteiische Richter soll in dem gegebenen Falle die menschliche Vernunft selbst sein, sie darf kein anderes den Gesetzen der Erkenntnis fremdes Interesse in die Entscheidung ihrer eigenen Streitsache einmischen. Darum muß man vor allem sorgfältig nachsehen, ob solche fremde Motive vorhanden sind, welche den Richter unvermerkt zugunsten der einen oder andern Partei einnehmen können. Nun haben wirklich jene kosmologischen Sätze außer ihren Beweisgründen noch mancherlei andere Gründe für oder gegen sich, welche uns beifällig oder nicht beifällig stimmen und ihren Behauptungen geneigt oder abgeneigt machen. Diese durch Vernunftgründe nicht bestimmte Neigung oder Abneigung nennt Kant das „Interesse", welches die Vernunft an ihren Antinomien nimmt. Sobald ein solches Interesse sich in ihr Urteil mischt, ist die Vernunft nicht Richter, sondern Partei. Bevor sie als Richter urteilt, möge sie als Partei gehört werden, damit sie ja nicht beides zugleich sei.

2. Die entgegengesetzten Vernunftinteressen.

Das Interesse der Vernunft in Ansehung der Antinomien ist zwischen Thesen und Antithesen geteilt und auf beiden Seiten ein

ganz anderes. Alle Thesen stimmen darin überein, daß sie das Dasein eines Unbedingten bejahen, alle Antithesen darin, daß sie dieses Dasein verneinen: dort findet sich in Ansehung derselben Sache eine gleichförmige Bejahung, hier eine gleichförmige Verneinung.

Setzen wir den Fall der Verneinung: es gebe kein Unbedingtes, also keinen Anfang der Welt, keine einfache Substanz, kein Vermögen der Freiheit, kein schlechthin notwendiges Wesen. Ohne Anfang der Welt keine Schöpfung, ohne einfache Substanz keine Unsterblichkeit der Seele, ohne Vermögen der Freiheit kein sittliches Handeln, ohne ein schlechthin notwendiges Wesen kein Gott. Nicht als ob der Weltanfang den Begriff der Schöpfung, die Einfachheit der Substanz die Unsterblichkeit der Seele usf. schon enthielte, sondern weil die Weltschöpfung den Weltanfang, das unsterbliche Wesen die Einfachheit, das sittliche die Freiheit, das göttliche die absolute Notwendigkeit des Daseins in sich schließt oder als Bedingung voraussetzt. Wenn wir den Anfang der Welt, die Einfachheit der Substanz, das Vermögen der Freiheit, die Notwendigkeit des Daseins verneinen, so verneinen wir auch die Möglichkeit der Schöpfung, der Unsterblichkeit, des sittlichen Handelns, der göttlichen Existenz, also die Grundlagen der Religion und Moral, während diese Grundlagen im entgegengesetzten Falle bejaht werden. Das moralisch-religiöse Interesse ist nicht wissenschaftlicher Art, sondern sittlicher, es geht nicht auf die Erkenntnis, sondern auf die Willensrichtung; es ist mit einem Worte nicht theoretisch, sondern praktisch: dieses praktische Interesse stimmt für die Thesen und wider die Antithesen.

Dazu kommt ein zweites Interesse wissenschaftlicher Art. Unsere Erkenntnis geht auf den Zusammenhang, auf die absolute Einheit sowohl in objektiver als subjektiver Bedeutung. Objektiv ist es der Zusammenhang in den Dingen, subjektiv der Zusammenhang in unserer Erkenntnis, welcher gesucht wird. Die Einheit als Objekt ist das Unbedingte als Dasein, die Einheit als Form ist die Wissenschaft als System. Unsere Vernunft wünscht das unbedingte Objekt oder die absolute Einheit der Dinge (das Weltganze) zu erkennen und ihre Einsichten zu einem Ganzen der Wissenschaft systematisch zu ordnen: das erste Interesse ist „spekulativ", das zweite „architektonisch", beide haben alles von den Thesen, nichts von den Antithesen zu hoffen.

Endlich ist die Erkenntnis des Unbedingten keine mühselige Forschung, sondern ein leichtbegreiflicher Vernunftschluß; diese Einsicht verlangt keine tiefe Gelehrsamkeit, sondern nur die Zusammenfassung weniger Gedanken. Während in der beobachtenden Wissenschaft mit der größten Mühe immer nur wenige Schritte vorwärts gemacht werden, so wird hier mit wenigen und leichten Schritten die größte Bahn bis an die Grenzen der Welt, wie es scheint, mit dem sichersten Erfolge durchmessen. Wenn aber eine Wissenschaft mit der wenigsten Mühe das Größte zu leisten verspricht oder zu leisten scheint, so erfüllt sie alle Bedingungen, um die günstigste Aufnahme bei der Menge zu finden und eine sehr große Popularität zu gewinnen, namentlich wenn sie außerdem noch die Herzensbedürfnisse auf ihrer Seite hat. Daher sind es diese Interessen der Vernunft, welche unwillkürlich mit den Thesen übereinstimmen: das praktische, das spekulative (architektonische) und das populäre.

Dagegen die Antithesen verneinen durchgängig das Dasein des Unbedingten und gewähren dem praktischen Interesse nirgends einen Stützpunkt; sie verneinen die vollkommene Welterkenntnis nach Form und Inhalt und widersprechen von hier aus gänzlich jenem spekulativen (architektonischen) Interesse der Vernunft; sie erlauben keinen anderen Weg wissenschaftlicher Einsicht, als den mühevollen und langsamen der Erfahrung, die von Erscheinung zu Erscheinung fortschreitet: daher haben sie keine Aussicht auf Popularität oder andern Beifall als den des wissenschaftlichen Forschers; sie befriedigen bloß den Verstand, der sich an die Erfahrung als seine alleinige Richtschnur hält. Wenn die Verneinung der Antithesen bloß die Erkenntnis des Unbedingten träfe, so hätten sie recht und verhielten sich den Thesen gegenüber kritisch. Dann würden sie erklären: das Unbedingte ist kein Gegenstand möglicher Erkenntnis, kein erkennbares Objekt, keine Erscheinung. Aber sie verneinen nicht bloß die Erkenntnis, sondern das Dasein des Unbedingten und übersteigen damit selbst die Möglichkeit der Erfahrung; sie verneinen das Unbedingte nicht bloß als Erscheinung, sondern als Ding an sich und durchbrechen so die Grenze der Erfahrung; sie nehmen diese nicht bloß zur Richtschnur der Erkenntnis, sondern zum Prinzip der Dinge, denn sie urteilen: was nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann, ist überhaupt nicht. Daher ist ihr Standpunkt nicht kritisch, sondern dogmatisch.

3. Dogmatismus und Empirismus der reinen Vernunft.

Die Thesen mit ihrer gleichförmigen Bejahung setzen die Erkennbarkeit der Dinge an sich voraus: ihr gemeinschaftlicher Standpunkt ist „der Dogmatismus der reinen Vernunft". Die Antithesen mit ihrer gleichförmigen Verneinung setzen voraus, daß es keine anderen Wesen gebe, als die Objekte möglicher Erfahrung: ihr gemeinschaftlicher Standpunkt ist „der Empirismus der reinen Vernunft". Um beide Standpunkte in bestimmte Systeme zu fassen, läßt Kant den ersten durch Plato, den zweiten durch Epikur dargestellt sein. Diese Bezeichnung ist keineswegs zutreffend. Im ganzen Altertum findet sich kein Philosoph, der entweder nur auf seiten der Thesen oder nur auf der Gegenseite der Antithesen steht. In der kosmologischen Anschauungsweise der Alten lag es tief begründet, daß sie das Weltganze als begrenzt ansahen, daß sie in der Welt die Freiheit im Sinne einer unbedingten Kausalität nicht einräumen konnten: in der ersten Rücksicht geht die Kosmologie der Alten mit der Thesis der ersten Antinomie, in der zweiten Rücksicht geht sie nicht mit der Thesis der dritten.

Die epikureische Philosophie war in ihrer Naturlehre atomistisch, und die Atomistik ist in jedem Falle der kosmologischen Bejahung der einfachen Substanzen näher verwandt als der Verneinung. Überhaupt wird unter den Metaphysikern aller Zeiten keiner die Grenzscheide unserer kontradiktorischen Sätze genau einhalten. Spinoza, welcher mit den Antithesen das unendliche Weltall und die Ordnung der rein natürlichen Kausalität behauptet, leugnet mit den Antithesen weder die Einfachheit der Substanz noch die Elementarteile der Materie und am wenigsten die Existenz eines absolut notwendigen Wesens. Lassen wir also die von Kant gewählte allgemeine Bezeichnung, ohne sie durch bestimmte Systeme zu individualisieren. Sämtliche Antithesen gehen in der Richtung des Empirismus, ihre Gegensätze in der des Dogmatismus: dieses Wort so verstanden, daß es die dem Empirismus entgegengesetzte Richtung bedeutet.

Die Interessen, wodurch die Vernunft in dem Streit der Antinomien für die eine oder für die andere Richtung gewonnen wird, können die Sache nicht entscheiden, vielmehr haben sie nur den negativen Wert, diejenigen Gründe zu sein, nach denen jener Streit nicht entschieden werden darf. Die Vernunft darf nicht Partei sein, da sie Richter sein soll. Nachdem wir gehört haben, welche Interessen sich zugunsten der einen oder anderen Partei regen, soll jetzt der ganze Streit vor den unparteiischen Richterstuhl der Vernunft gebracht werden.[1]

II. Die Vernunft als Richter im Antinomienstreit.

1. Die Unmöglichkeit der dogmatischen Lösung.

Man sage nicht, daß in der vorliegenden Streitsache überhaupt kein entscheidendes Endurteil möglich sei, denn es ist ein Streit, welchen die Vernunft mit sich selbst führt, es sind Probleme, die lediglich aus ihr selbst hervorgehen; daher muß sie imstande sein, den Streit zu entscheiden und die selbsterzeugten Probleme zu lösen. Wären die kosmologischen Probleme der Art, daß sie im Wege der Erkenntnis oder Erfahrung jemals aufgelöst werden könnten, so dürfte man diese Lösung nicht von der reinen Vernunft, sondern nur von dem Zeitpunkte erwarten, wo unsere Wissenschaft so weit gekommen sein wird, daß sie das Weltganze vor sich sieht und nun ausmachen kann, was es ist oder nicht ist. Diesen Zeitpunkt aber kann die menschliche Wissenschaft nie erreichen, das Weltganze kann nach der Natur unserer Erkenntnis niemals deren Objekt werden: darum ist es unmöglich, die Aufgabe der rationalen Kosmologie dogmatisch zu lösen. Mithin bleibt keine andere Auflösung der Antinomien übrig, als die skeptische oder kritische.[2]

2. Die skeptische Lösung.

Die skeptische Lösung gibt eine bestimmte Entscheidung: sie hört beide Parteien, vergleicht ihre Gründe und findet, daß alle Thesen durch alle Antithesen und umgekehrt widerlegt sind: daher gibt sie beiden Parteien durchgängig unrecht. Dieser skeptische Richterspruch hat einen aus der Vernunft selbst geschöpften Rechtsgrund. Über die Möglichkeit eines Urteils entscheidet allein das urteilende Vermögen oder der Verstand. Was nie Verstandesobjekt sein kann, kann auch nie Urteilsobjekt sein. Was der Verstand nicht zu fassen vermag, kann niemals Verstandesobjekt sein. Wenn sich nun zeigen läßt, daß weder das Objekt der Thesen noch

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. III.: Von dem Interesse der Vernunft bei diesem Widerstreit. (O. A. S. 490—504; A. A. S. 322 ff.)

[2] Ebendas. Abschn. IV. (O. A. S. 504—511; A. A. Bd. III. S. 330 ff.)

das der Antithesen je in einen Verstandesbegriff paßt, so ist eben dadurch die Unmöglichkeit, die Unangemessenheit oder das Unrecht der Urteile auf beiden Seiten bewiesen: der mögliche Verstandesbegriff ist der objektive Maßstab, nach welchem sich der skeptische Richter entscheidet.

Um ein Objekt zu begreifen, ist die vollständige Zusammenfassung (Synthese) seiner Teile erforderlich. Setzen wir ein Objekt, dessen vollständige Synthese mehr Teile erfordert, als in dem Objekte gegeben sind, so paßt dieses Objekt nicht in den Verstandesbegriff: es ist für denselben zu klein. Setzen wir ein Objekt, dessen gegebene Teile nie vollständig zusammengefaßt werden können, so paßt dieses Objekt auch in keinen Verstandesbegriff: es ist für diesen Begriff zu groß.

Die Thesen sämtlich setzen ein begrenztes Weltall: einen Weltanfang, einen begrenzten Weltraum, eine begrenzte Teilung der Materie, einen begrenzten Kausalzusammenhang, eine begrenzte Abhängigkeit des Daseins. Der Verstand muß über diese Grenze hinausgehen, er muß vor dem Weltanfange Zeit, außer dem Weltraume Raum, zu jeder Ursache eine vorhergehende Ursache, zu jedem Dasein eine Bedingung fordern. Er kann sich mit dem begrenzten Weltall nicht begnügen, er verlangt zu dem Begriffe des Weltalls mehr Teile, als in jedem begrenzten Weltall gegeben sind: das Objekt aller Thesen ist daher für den Verstandesbegriff zu klein. Die Antithesen sämtlich setzen ein unbegrenztes Weltall, also eine Reihe, welche der Verstand niemals vollständig zusammenfassen kann: das Objekt aller Antithesen ist für den Verstandesbegriff zu groß. Also ist das Objekt auf beiden Seiten der Antinomien niemals einem Verstandesbegriff angemessen, es ist mithin kein Verstandesobjekt, also können auch jene widerstreitenden Sätze keine Verstandesurteile, also überhaupt keine Urteile sein, denn sobald es sich um Urteile handelt, entscheidet über deren Möglichkeit allein der Verstand. Kein Urteil der obigen Antinomien enthält eine Verstandeseinsicht oder eine wirkliche Erkenntnis. Als Erkenntnisse genommen, sind sämtliche Urteile nichtig. So lautet die skeptische Auflösung der Antinomien.[1]

[1] Kritik d. r. V. Transz. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschnitt V.: Skeptische Vorstellung der kosmologischen Fragen usw. (O. A. S. 513—518; A. A. Bd. III. S. 535 ff.)

3. Die kritische Lösung.

Damit sind die Antinomien selbst noch nicht erklärt. Jetzt erst erhebt sich die Frage, welche kritisch gelöst sein will. Wenn nun alle jene Urteile, mit dem Verstande verglichen, ungültig sind: wie war es möglich, sie durch so strenge und bündige Schlüsse zu beweisen? Wie konnten jene unbegründeten und unmöglichen Urteile Schlußsätze sein? Die skeptische Entscheidung erklärt nur das Ergebnis für unmöglich und kümmert sich nicht um den Weg, auf welchem es erreicht wurde. Jetzt soll der Irrtum oder die Unmöglichkeit der kosmologischen Urteile im Prinzip aufgedeckt werden. Der skeptische Gesichtspunkt sieht nur auf den Erfolg der bewiesenen Sätze, die einander widerstreiten; jetzt handelt es sich um die Untersuchung des Beweises, um das Urteil über die Beweisgründe: dieser Gesichtspunkt ist der kritische. Der Skeptiker bedenkt nur das Fazit der rationalen Kosmologie, er erklärt: dieses Fazit stimmt nicht mit den Verstandesbedingungen, mit welchen es als Erkenntnis stimmen müßte. Der Kritiker dagegen untersucht die Rechnung selbst und findet hier den Fehler, das πρῶτον ψεῦδος aller rationalen Kosmologie.

III. Der Paralogismus der rationalen Kosmologie.

Alle Sätze der Antinomien gründen sich auf folgenden Vernunftschluß: „Wenn das bedingte Dasein gegeben ist, so ist auch die vollständige Reihe aller seiner Bedingungen, also das Unbedingte gegeben; nun ist das Bedingte gegeben, also auch die Totalität seiner Bedingungen, d. h. das Weltall". Von diesem gegebenen Weltall beweisen die Thesen den zeitlichen Anfang, die räumliche Begrenzung, die Einfachheit der Bestandteile, die unbedingte Causalität, die absolute Notwendigkeit. Die Antithesen beweisen in allen Punkten das Gegenteil. Auf beiden Seiten gilt dieselbe Voraussetzung: daß die Welt als Ganzes gegeben und als gegebenes Objekt erkennbar sei. Ist diese Voraussetzung richtig, so gelten die Beweise auf beiden Seiten; ist sie falsch, so sind sie auf beiden Seiten ungültig. Hier ist die petitio principii der gesamten rationalen Kosmologie, sie muß geprüft und der Schluß untersucht werden, der sich auf diese Voraussetzung gründet.

Der Obersatz sagt: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Reihe aller seiner Bedingungen vollständig gegeben". Im

Begriffe des Bedingten liegt, daß es alle seine Bedingungen voraussetzt, denn nur so kann es gedacht werden. Ist also das Bedingte ein bloß gedachter Gegenstand, unabhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit, so ist der Obersatz richtig. Es müssen alle Bedingungen (die Welt als Ganzes) gegeben sein, wenn das Bedingte unabhängig von unserer Sinnlichkeit gegeben ist. Der Untersatz sagt: „Das bedingte Dasein ist gegeben". Natürlich kann es uns nicht anders als durch Anschauung, d. h. als eine Erscheinung, die von unserer Sinnlichkeit abhängt, gegeben sein. Nun vergleiche man die beiden Sätze, um sofort zu erkennen, daß der Mittelbegriff zwei verschiedene Bedeutungen hat, die sich gegenseitig aufheben: im Obersatze bedeutet das bedingte Dasein einen Gegenstand, unabhängig von unserer Sinnlichkeit, ein Ding an sich, im Untersatze dagegen einen Gegenstand, abhängig von unserer Sinnlichkeit, eine Erscheinung, welche unsere Vorstellung und sonst nichts ist. Der Obersatz sagt: „wenn das Bedingte an sich gegeben ist (nicht als erscheinendes, sondern als intelligibles Objekt), so ist das Weltall gegeben"; der Untersatz sagt: „das Bedingte ist nicht an sich, sondern bloß als Erscheinung gegeben". Wir haben eine quaternio terminorum vor uns, die keinen Schluß gestattet: der vollzogene Schluß ist ein Paralogismus in der Form des uns bekannten «sophisma figurae dictionis». Auf diesem Trugschlusse beruht die ganze rationale Kosmologie in allen ihren Sätzen.

Wenn uns das bedingte Dasein nur als Erscheinung oder als unsere Vorstellung gegeben ist, so folgt etwas ganz anderes, als jener Schlußsatz, auf den sich die Antinomien gründen. Mit einer Erscheinung sind uns nicht alle Erscheinungen zugleich gegeben, sondern wir gehen am Leitfaden der Erfahrung von einer zur anderen fort, wir suchen in allmählichem Regreß von Bedingung zu Bedingung den Zusammenhang der Erscheinungen, und die Bedingungen sind uns immer nur so weit gegeben, als sie dargetan sind. Der Zusammenhang der Erscheinungen oder die Welt reicht stets nur so weit, als unsere Erfahrung. Die Welt als der Zusammenhang der Erscheinungen ist uns nicht gegeben, sondern wir machen die Welt durch die Erfahrung. Wären die Erscheinungen unabhängig von unserer Vorstellung Dinge an sich, so wäre die Welt als Ganzes gegeben, und die widerstreitenden Sätze der Antinomien hätten beide recht. Sind dagegen die Erscheinungen nur unsere Vorstellungen, so ist uns die Welt nicht gegeben, sondern wir machen die Welt, indem wir Vorstellung mit Vorstellung verknüpfen; die Welt ist uns niemals als Ganzes gegeben, weder als ein begrenztes noch als ein unbegrenztes: daher haben die beiden widerstreitenden Sätze der Antinomien unrecht.[1]

1. Die Antinomien als indirekter Beweis des transzendentalen Idealismus.

Den Lehrbegriff, welcher die Erscheinungen für Dinge an sich ansieht, haben wir „transzendentalen Realismus" genannt, den entgegengesetzten Lehrbegriff, welcher die Erscheinungen bloß als Vorstellungen nimmt, „transzendentalen Idealismus". Wenn der erste Lehrbegriff recht hat, so sind Thesen und Antithesen beide wahr; wenn der zweite Lehrbegriff recht hat, so ist der Beweisgrund beider falsch. Kontradiktorische Sätze können unmöglich beide wahr sein, sie würden es sein, wenn Erscheinungen Dinge an sich wären, wie jener Realismus behauptet. Aus der Unmöglichkeit dieses Standpunktes erhellt die Notwendigkeit seines Gegenteils, d. h. die Notwendigkeit des kritischen Idealismus.

Daß Erscheinungen nicht Dinge an sich, sondern bloß Vorstellungen sind, diese idealistische Grundansicht der kritischen Philosophie läßt sich auf doppelte Art beweisen: direkt und indirekt. Den direkten Beweis führt die transzendentale Ästhetik, den indirekten die Antinomien der reinen Vernunft, denn sie beweisen die Unmöglichkeit, daß Erscheinungen Dinge an sich sind. Wenn sie es wären, so würde folgen, was die Antinomien behauptet haben: dann würden ihre Sätze auf beiden Seiten gelten oder beide gleich wahr sein. Wir lassen den Philosophen selbst diesen Zusammenhang zwischen den Antinomien der reinen Vernunft und der transzendentalen Ästhetik erklären, damit durch seine eigenen Worte die fundamentale Geltung seiner Lehre von Raum und Zeit bezeugt und ihr Zusammenhang mit den Antinomien nicht etwa, wie Trendelenburg mir eingewendet hat, bloß auf die erste bezogen werde.[2] Kant redet von der Antinomie der reinen Vernunft und sagt: „Man kann aber auch umgekehrt aus dieser Antinomie einen wahren, zwar nicht dogmatischen, aber doch

[1] Kritik d. r. V. Transz. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. VI—VII. (O. A. S. 518—530; A. A. S. 338—345.)

[2] A. Trendelenburg: Hist. Beitr. (Bd. III. S. 232ff.) Vgl. Buch II. Kap. IV. Kritische Zusätze. S. 413—416.

kritischen und doktrinalen Nutzen ziehen: *nämlich die transzendentale Idealität der Erscheinungen dadurch indirekt zu beweisen*, wenn jemand etwa an dem direkten Beweise in der transzendentalen Ästhetik nicht genug hätte. Der Beweis würde in diesem Dilemma bestehen: wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das erstere sowohl als das zweite falsch (laut der oben angeführten Beweise der Antithesis einer- und Thesis andererseits). Also ist es auch falsch, daß die Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transzendentale Idealität derselben sagen wollten." „Diese Anmerkung ist von Wichtigkeit, man sieht daraus, daß *die obigen Beweise der vierfachen Antinomie* nicht Blendwerke, sondern gründlich waren, unter der Voraussetzung nämlich, daß Erscheinungen oder eine Sinnenwelt, die sie insgesamt in sich begreife, Dinge an sich selbst wären. Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, daß in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Dinge als Gegenstände der Sinne."[1]

Die gegebene kritische Entscheidung ist ebenso summarisch, als die vorhergehende skeptische: beide verwerfen die Antinomien in *allen ihren Sätzen*. Der skeptische Gesichtspunkt, indem er die kosmologischen Lehrbegriffe nach dem Maßstabe des Verstandes beurteilt, spricht jedem das Recht einer gültigen Einsicht ab; der kritische, indem er die Voraussetzung untersucht, erkennt in allen Schlußsätzen die Ungültigkeit ihrer Beweisgründe. Demnach sind sämtliche Behauptungen der rationalen Kosmologie weder Verstandeserkenntnisse noch bewiesene Sätze.[2]

2. Die Scheinkontradiktion.

Die Thesen wie die Antithesen sind als Erkenntnisurteile unmöglich, doch können sie deshalb noch immer *logische* Urteile sein,

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. VII.: Kritische Entscheidung des kosmologischen Streits der Vernunft mit sich selbst. (D. A. S. 334—335; A. A. Bd. III. S. 347—348.)

[2] Ebendas. Abschn. VII. (Bd. II. S. 393—400.) Vgl. Proleg. Th. III. § 52 u. 54.

die aber als solche, da sie kontradiktorische Sätze sind, weder beide wahr noch beide falsch sein können. In den Antinomien gelten sie beide als wahr; nach der kritischen Auflösung der Antinomien erscheinen beide als falsch. Und doch sind sie kontradiktorisch! Wie löst sich dieses Rätsel? Einfach dadurch: daß zwischen unseren antinomischen Sätzen in Wahrheit kein kontradiktorischer Gegensatz, sondern nur der *Schein* desselben besteht. Auch erhellt schon aus dem nachgewiesenen Paralogismus der Ungrund dieser Kontradiktion und der Grund ihres Scheines.

Kontradiktorische Gegensätze verhalten sich, wie A und Nicht-A, zwischen beiden gibt es kein Drittes; darum muß jedem Subjekt von diesen beiden Prädikaten eines zukommen: es ist unmöglich, daß es *weder A noch* Nicht-A sei, es ist ebenso unmöglich, daß es *sowohl A als* Nicht-A sei, es ist notwendig, daß es *entweder A oder* Nicht-A ist. Der erste Fall wird durch das Dilemma, der zweite durch die Antinomie bewiesen, der dritte ist das disjunktive Urteil. Wenn nun durch die Antinomie die Unmöglichkeit einer Sache bewiesen werden kann, so braucht man bloß eine unmögliche Sache gelten zu lassen, um von derselben kontradiktorische Sätze beweisen zu können und damit die Antinomie zu erzeugen. Angenommen, es gebe einen viereckigen Zirkel, so läßt sich von demselben in der Thesis zeigen, daß er rund, und in der Antithesis, daß er nicht rund, sondern viereckig ist. Hier liegt die Unmöglichkeit der Sache offen zutage. Indessen können die widerstreitenden Merkmale so verborgen sein, daß ihre Entdeckung einiges Nachdenken erfordert. In diesem Falle entstehen die Blendwerke der Dilemmen und Antinomien, die Trugbeweise und logischen Rätsel, welche schon die sophistische Kunst der Alten ausfindig gemacht hatte.

Ein Begriff, welcher weder A noch Nicht-A sein kann, ist nichts; ein Ding, von dem weder Bewegung noch deren kontradiktorisches Gegenteil ausgesagt werden kann, ist unmöglich: durch ein solches Dilemma wollte man die Unmöglichkeit Gottes beweisen. Bewegung ist Veränderung des Orts, Ruhe ist Beharrlichkeit im Ort, beides ist Dasein im Raum. Alles räumliche Dasein ist entweder in Bewegung oder in Ruhe; wenn es keines von beiden ist, so ist es nichts. Also ist das Dasein Gottes nur in dem Falle unmöglich, wenn es ein räumliches Dasein ist; nur unter *dieser* Voraussetzung gilt jenes Dilemma, das den Begriff Gottes un-

denkbar machen soll. Es gilt *nicht*, denn jene Annahme ist unmöglich; es ist ein Scheindilemma, denn jene unmögliche Annahme ist versteckt. Bewegung und Ruhe sind kontradiktorische Prädikate nur in Ansehung des räumlichen Daseins. Auf Gott übertragen, sind sie gar nicht mehr kontradiktorisch, denn sie schließen die Möglichkeit des Dritten nicht aus, sondern ein. Wenn es zwischen Entgegengesetzten ein Drittes gibt, so ist ihr Verhältnis nicht kontradiktorisch, sondern konträr: daher können konträre Gegensätze beide falsch, aber nicht beide wahr sein. In Ansehung der Körper sind Bewegung und Ruhe kontradiktorische Gegensätze, in Ansehung Gottes konträre; im ersten Falle gibt es zwischen ihnen kein Drittes, im anderen Falle gibt es zwischen ihnen ein Drittes: überhaupt gar nicht im Raume sein. Ruhe ist Beharrlichkeit im Ort, das kontradiktorische Gegenteil der Ruhe ist Nichtbeharrlichkeit im Ort, sei es nun, daß etwas überhaupt in *keinem* Orte ist, oder daß es in seinem Orte nicht *beharrt*, sondern denselben verändert, d. h. sich bewegt. Es sind also in diesem Falle gar nicht kontradiktorische Gegensätze vorhanden, sondern konträre, welche bloß den *Schein* der kontradiktorischen haben. Einen solchen nur scheinbar kontradiktorischen, in Wahrheit konträren Widerstreit nennt Kant „die dialektische Opposition" im Unterschiede von der analytischen, welche den gegebenen Begriff einfach verneint.

Betrachtet man unter diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so erklärt sich leicht genug das logische Rätsel. Ihre Gegensätze sind unter einer unstatthaften Bedingung kontradiktorisch, sie schließen daher das Dritte nicht aus, sondern ein. Jede gegebene Größe ist entweder begrenzt oder unbegrenzt. Hier gibt es kein Drittes. Dieser Gegensatz gilt von dem Weltganzen, wenn dasselbe eine gegebene Größe ist. Aber wenn es diese gegebene Größe *nicht* ist? Wenn dieser dritte Fall stattfindet, so ist der obige Gegensatz nicht kontradiktorisch, sondern konträr: er ist, was Kant eine „dialektische Opposition" nennt. Die Welt ist begrenzt. Man verneine den Satz kontradiktorisch, so lautet der Gegensatz: die Welt ist ein Nichtbegrenztes (als unendliches Urteil), d. h. sie ist entweder gar keine gegebene Größe oder eine unbegrenzte. Hier hat das kontradiktorische Gegenteil zwei Fälle, während es in der Antinomie den Schein annimmt, als ob es nur *einen* hätte; hier ist der dritte Fall nicht bloß möglich, sondern gültig: das Welt-

ganze ist keine gegebene Größe. Oder die Größe überhaupt müßte etwas außer unserer Anschauung und unabhängig von ihr Gegebenes sein, Raum und Zeit, worin allein Größen sein können, müßten unabhängig von unserer Anschauung an sich da sein: eine Unmöglichkeit, welche die kritische Philosophie bewiesen, deren Gegenteil sie in ihrer Grundlegung festgestellt hat. Daraus erklärt sich, warum die gegebene Weltgröße — dieser viereckige Zirkel — kontradiktorisch beurteilt werden kann, warum die kontradiktorischen Urteile beide wahr scheinen und beide falsch sind, denn sie sind, bei Licht besehen, überhaupt nicht kontradiktorisch. Genau dieselbe Bewandtnis hat es mit allen übrigen Antinomien. Wenn die Teile der Welt eine gegebene Menge oder Größe sind, so muß dieselbe entweder begrenzt (einfache Teile) oder nicht begrenzt (zusammengesetzt) sein. Wenn die Ursachen zu einer Erscheinung eine gegebene Reihe ausmachen, so muß diese entweder ein erstes Glied haben (Kausalität durch Freiheit), oder sie kann ein solches erstes Glied nicht haben (bloß natürliche Kausalität). Wenn die Bedingungen zu einem Dasein gegeben sind, so muß die Reihe dieser Bedingungen entweder begrenzt sein (unbedingtes, notwendiges Dasein), oder sie ist nicht begrenzt (kein notwendiges Dasein). Überall stoßen wir auf dieselbe unmögliche Annahme: wenn das Weltall gegeben ist, wenn es unabhängig von uns als Ding an sich existiert, wenn also das Ding an sich eine Erscheinung ist, wenn die Idee des Weltganzen ein erkennbares Objekt ausmacht! Wenn man diese Annahme einräumt, so haben die kontradiktorischen Sätze der rationalen Kosmologie beide recht.

So erklären sich die Antinomien, welche sämtlich auf jener unmöglichen, durch den transzendentalen Schein erzeugten Annahme beruhen. Wenn man die Annahme nicht einräumt und den Schein zerstört, der sie macht, so haben die kontradiktorischen Urteile beide unrecht, und es gilt sowohl die skeptische als kritische Entscheidung: sie sind nicht kontradiktorische, sondern konträre Gegensätze, welche, auch logisch genommen, beide falsch sein können. So erklärt und löst sich das logische Rätsel.

3. Die Weltidee als regulatives Prinzip.

Das Weltall ist in keinem Falle gegeben, denn es ist kein Gegenstand der Anschauung, keine Erscheinung, sondern ein Ding an sich (Idee), es ist nicht unabhängig von uns als ein Ganzes an sich

vorhanden, sondern dieses Ganze ist unsere Zusammensetzung oder Verknüpfung; wir sind es, welche die Welt als Ganzes, als Zusammenhang der Erscheinungen, als gesetzmäßige Ordnung der Dinge machen, wir machen sie durch die Erfahrung, und da wir das vollständige Ganze niemals erfahren oder das Ganze niemals vollständig erfahren können, so ist das Weltall uns nie gegeben, wohl aber stets aufgegeben, und unsere Wissenschaft, indem sie sich unaufhörlich erweitert und systematisch ordnet, ist die fortwährende Lösung dieser nie völlig zu lösenden Aufgabe.

Unsere Erkenntnis wird durch die Idee des Weltganzen nicht begründet, sondern nur fortgesetzt und auf ein unaufhörlich zu erstrebendes, obwohl nie zu erreichendes Ziel gerichtet. Mit anderen Worten: die Aufgabe des Weltalls nötigt unsere Erkenntnis fortzuschreiten, sie ist nicht deren Bedingung, sondern Richtschnur, nämlich die Regel der beständigen Erweiterung sowohl in materialer als in formaler Hinsicht. Die kosmologische Idee ist demnach für unsere Erkenntnis kein konstitutives, sondern ein regulatives Prinzip. Der Irrtum aller Antinomien war der Gebrauch dieser Idee als eines konstitutiven Prinzips; die Auflösung aller Antinomien ist der regulative Gebrauch der kosmologischen Idee in ihren vier Fällen. „Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben." „Daher nenne ich es ein regulatives Prinzip der Vernunft."

Die Antinomien mit allen ihren Sätzen verfallen einem verneinenden Richterspruche, sofern sie Verstandeseinsichten, bewiesene Sätze, kontradiktorische Urteile sein wollen. Keines ihrer Urteile ist eine wirkliche Verstandeseinsicht, keines ein richtiger Schlußsatz, keines eine wirklich kontradiktorische Verneinung seines Gegenteils. Die Entgegensetzung war in allen Fällen nur unter einer unmöglichen Annahme kontradiktorisch; diese Annahme aufgehoben, war sie konträr. Die kosmologische Idee ist nur eine Regel zum Fortschritte der erfahrungsmäßigen Wissenschaft, in keinem Falle deren Objekt. Daher ist die rationale Kosmologie von Rechts wegen unmöglich.[1]

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. VIII.: Regulatives Prinzip der reinen Vernunft in Ansehung der kosmologischen Ideen. (O. A. S. 536—543; A. A. S. 348 ff.)

Dreizehntes Kapitel.

Unterschied der Antinomien. Die Freiheit als kosmologisches Problem.

I. Die mathematischen und dynamischen Antinomien.

Das Weltganze darf nur als Idee oder Ding an sich, nie als etwas Gegebenes oder als Erscheinung betrachtet werden. Vergleichen wir mit diesem Gesichtspunkte die Antinomien, so werden wir nicht, wie bisher, dieselben summarisch behandeln und gleichförmig verneinen können. Alle Antinomien unterliegen dem gemeinschaftlichen Irrtume, daß sie das Weltganze beurteilen, als ob es ein erkennbares Objekt oder eine Erscheinung wäre; aber sie unterscheiden sich darin sehr wesentlich, daß die einen das Weltall in einer Weise vorstellen, in welcher es nie etwas anderes als Erscheinung sein kann, während die anderen dasselbe so auffassen, daß es nicht Erscheinung zu sein braucht. In die Antinomien der ersten Art werden wir deshalb, auch wenn sie ihre dogmatische Form aufgeben, gar keinen Sinn, in die der zweiten dagegen einen richtigen Sinn bringen können, sobald wir sie nicht mehr als dogmatische Erkenntnissätze behandeln. Von jenen Antinomien werden wir urteilen, daß ihre Sätze in jedem Sinne falsch sein müssen, von diesen dagegen, daß ihre Sätze in einem gewissen Sinne, welcher natürlich der dogmatische nicht ist, wahr sein können.

Die beiden ersten Antinomien beziehen sich auf die Größe der Welt und die Menge ihrer Bestandteile, also auf die das Weltall betreffende Größenbestimmung; die beiden letzten beziehen sich auf die Ursachen der Erscheinungen, auf die Bedingungen ihres Daseins, also auf Kausalverhältnisse. Die Zusammensetzung von Größen und die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen sind zwei Synthesen ganz verschiedener Art: in der ersten werden gleichartige, in der zweiten ungleichartige Vorstellungen verbunden. In dieser Rücksicht unterscheiden sich die Antinomien, wie die Grundsätze des reinen Verstandes, mit welchem sie an dem Leitfaden der Kategorien parallel laufen: die beiden ersten sind „mathematisch", die beiden anderen „dynamisch".

Dieser Unterschied fällt mit dem oben angedeuteten zusammen.

Die mathematischen Antinomien müssen, da sie die Größenbestimmungen des Weltalls beurteilen, die Idee desselben in eine Erscheinung verwandeln, daher können sie gar nicht berichtigt und in einem kritisch-bejahenden Sinne aufgelöst werden. Dagegen nehmen die dynamischen Antinomien das Weltall zwar auch, als ob es Erscheinung (erkennbares Objekt) wäre, aber sie brauchen es nach der Art ihrer Synthese nicht so zu beurteilen, daher lassen sie sich in kritisch-bejahender Weise auflösen. Das Weltall ist nur Idee, nie Erscheinung. Größe ist immer Gegenstand oder Produkt der Anschauung, sie ist unabhängig von der Anschauung nichts, also immer Erscheinung. Die Größe des Weltalls ist darum ein erscheinendes Ding an sich, ein viereckiger Zirkel, ein vollkommenes Unding. Ding an sich und Erscheinung sind grundverschieden.

Eine Synthese, welche nur Gleichartiges verknüpft, wie die mathematische, kann Ding an sich (Idee) und Erscheinung in keine mögliche Verbindung bringen. In den mathematischen Antinomien handelt es sich um eine solche unmögliche Verbindung: nämlich um die Weltgröße als zu beurteilendes Objekt. Ursache und Wirkung sind ungleichartig. Es wäre möglich, daß sie vollkommen ungleichartig sind: daß die Wirkung eine Erscheinung ist, deren Ursache ein Ding an sich sein könnte. Eine Idee kann nie Erscheinung sein, diese Verbindung ist der handgreifliche logische Widerspruch: darum kann eine Idee (das Weltall) nie Größe sein. Aber es ist kein logischer Widerspruch, daß eine Idee Ursache einer Erscheinung ist, Bedingung eines sinnlichen Daseins. Notwendig ist, daß jede Erscheinung eine andere Erscheinung zu ihrer Ursache hat: diese Notwendigkeit ist das nie aufzuhebende Gesetz der natürlichen Kausalität. Möglich ist, daß eine Erscheinung zugleich eine Idee zur Ursache hat, d. h. eine unbedingte Ursache oder Kausalität durch Freiheit.

Weltall und Größe reimen sich nie zusammen: die Sätze der mathematischen Antinomien, welche die Weltgröße zum Gegenstande haben, sind deshalb unter allen Umständen falsch. Ihre Voraussetzung ist widersinnig. Dagegen Notwendigkeit und Freiheit können sich wohl mit einander vertragen: die Sätze der dynamischen Antinomien können deshalb in einem gewissen Sinne, welcher natürlich der dogmatische nicht ist, beide wahr sein. Mit anderen Worten: die Sätze der beiden ersten Antinomien müssen kontradiktorisch und falsch sein, weil sie Widersprechendes in denselben Begriffe vereinigen; die Sätze der beiden letzten Antinomien brauchen weder kontradiktorisch noch falsch zu sein, weil sie Vereinbares behaupten. Im ersten Falle entsteht die Antinomie, weil Widersprechendes vereinigt, im anderen, weil Vereinbares in Widerstreit gesetzt wird: dort ist die Antinomie notwendig, hier ist sie es nicht.[1]

II. Die Freiheit als kosmologisches Problem.

1. Freiheit und Natur.

Damit kommen wir in der Auflösung der Antinomien auf den letzten und schwierigsten Punkt. Das Ding an sich kann niemals Größe sein, denn Größe ist allemal Erscheinung, aber es kann in einem gewissen Sinn Ursache einer Erscheinung sein, denn die Ursache ist von der Wirkung verschieden, warum soll sie nicht grundverschieden sein können? Setzen wir, was die Erfahrung und die Grundsätze des Verstandes fordern, daß alle Ursachen nur Erscheinungen, also bedingte Ursachen oder Wirkungen sind, denen andere Erscheinungen als Ursachen vorausgehen, so ist in dieser Kette der natürlichen Kausalität jede Erscheinung vollkommen bedingt und das Vermögen der Freiheit ausgeschlossen. Setzen wir, was die dogmatische Philosophie annimmt, daß alle Erscheinungen Dinge an sich sind, so läßt sich (wie ausführlich gezeigt worden) weder Natur noch Erfahrung erklären, aber ebensowenig die Freiheit, denn jedes Ding, an sich genommen, ist bedingt durch alle anderen.

Die dogmatischen Philosophen haben vermöge ihrer Grundvoraussetzung die Freiheit niemals erklären, sondern nur verneinen können. Also steht die Sache, wie folgt: wenn alle Ursachen lediglich Erscheinungen (bedingte Ursachen) sind, so gibt es nur Natur und keine Freiheit; wenn alle Erscheinungen Dinge an sich (etwas außer unserer Vorstellung) sind, so gibt es weder Natur noch Freiheit. Mithin hat die Möglichkeit der Freiheit nur den einzigen Fall, daß die Erscheinungen bloß Vorstellungen, dagegen ihre Ursache keine Vorstellung, sondern Ding an sich oder Idee ist. Die Bedingungen der Freiheit sind demnach 1. daß eine Idee Ursache sein oder Kausalität haben kann, 2. daß

---

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. IX.: Schlußanmerkung zur Auflösung der mathematisch-transzendentalen und Vorerinnerung zur Auflösung der dynamisch-transzendentalen Ideen. (O. A. S. 536—560; A. A. Bd. III. S. 360 ff.) Vgl. Proleg. Th. III. § 52 c. (A. A. Bd. IV. S. 341.)

die Wirkung dieser Ursache erscheint, also in das Reich der Natur gehört, 3. daß die Kausalität durch Freiheit und die natürliche Kausalität (Freiheit und Natur) vollkommen übereinstimmen.

Wird die Natur aufgehoben, so wird die Erscheinung in ein Ding an sich verwandelt und eben dadurch auch die Freiheit aufgehoben. Soviel ist klar: daß die Natur die Freiheit nicht ausschließt, daß diese beiden sich nicht kontradiktorisch zueinander verhalten, daß kein Widerstreit in diesem Punkte besteht, also auch keine Antinomie. Oder wie sich Kant ausdrückt: Natur und Freiheit bilden keine Disjunktion.

Zwei Dinge, welche sich nicht widerstreiten, können vereinigt sein. Sie sind darum noch nicht vereinigt. Wie also soll die mögliche Vereinigung beider gedacht werden? In keinem Falle ist sie Gegenstand einer möglichen Erkenntnis, denn alle Gegenstände möglicher Erkenntnis sind Erfahrungsobjekte oder Erscheinungen; die Freiheit ist niemals Erscheinung. Von einer Erkenntnis der Freiheit ist nicht die Rede, sondern bloß von der Art und Weise, wie sie in Übereinstimmung mit der Natur und Erfahrung gedacht werden müsse, nur von der möglichen Verbindung zwischen der Freiheit als Idee und der Natur als Erscheinung, von dem „empirischen Gebrauche", der von jenem regulativen Prinzip gemacht werden kann. Das Problem der Freiheit, dieses schwierigste aller spekulativen Probleme, zerlegt sich in folgende Fragen: 1. was ist die Idee der Freiheit? 2. was nötigt uns, diese Idee zu behaupten, da wir sie als Objekt niemals vorstellen können? 3. wie läßt sich allein diese Idee mit der Natur in Verbindung denken? Es handelt sich nicht um die Erkennbarkeit, sondern bloß um die Denkbarkeit dieser Verbindung.

2. Die Freiheit als transszendentales Prinzip.

Die Freiheit ist als unbedingte Kausalität erklärt worden, als eine Ursache, welche nicht erscheint, also auch nicht in der Reihe der Begebenheiten angetroffen werden kann, sondern in dem Vermögen besteht, eine Reihe von Begebenheiten schlechthin aus sich oder ganz von selbst anzufangen. Dieses Vermögen der Initiative oder der ursprünglichen Handlung bezeichnet Kant als „die transszendentale Freiheit". Negativ ausgedrückt, ist dieses Vermögen unabhängig von allen natürlichen Bedingungen; positiv ausgedrückt,

ist es der voraussetzungslose Anfang einer Reihe von Begebenheiten: das Vermögen ursprünglich zu handeln.

Setzen wir, daß jede Handlung bloß durch natürliche Ursachen bedingt ist, so erfolgt sie mit unwiderstehlicher Notwendigkeit, sie kann nicht anders sein, als sie ist; es ist ungereimt, zu verlangen, daß sie anders hätte sein können oder sollen. Es gibt dann nur die Notwendigkeit der Naturerscheinung und keine Freiheit des Handelns, keine praktische Freiheit, keinen Willen, der von sinnlichen Bedingungen unabhängig wäre. Der Wille, der an die sinnlichen Bedingungen gebunden ist und durch diese widerstandslos nezessitiert wird, ist unfrei; der Wille, der von sinnlichen Bedingungen zwar bestimmt und geneigt, aber nicht gezwungen wird, ist frei: jener unfreie Wille ist das «arbitrium brutum», dieser freie das «arbitrium liberum». Der letztere hat die praktische Freiheit: er handelt so, er hätte auch anders handeln können und im gegebenen Falle vielleicht anders handeln sollen.

Man sieht sogleich, daß auf dem Vermögen der praktischen Freiheit allein die Möglichkeit des moralischen Handelns beruht, wie die Möglichkeit, Handlungen moralisch zu beurteilen. Auch leuchtet sofort ein, daß, wenn alle Kausalität bedingt ist, wenn es also keine unbedingte Kausalität, keine transszendentale Freiheit gibt, auch keine praktische Freiheit, kein freier Wille, kein sittliches Handeln, keine zurechnenden Urteile möglich sind. Wenn daher die praktische Freiheit, der sittliche Wert und das moralische Urteil gelten sollen, so muß die Freiheit im transszendentalen Sinne bejaht werden. Aber wie kann diese Freiheit mit der Natur zusammenbestehen? Wie können wir ein solches Vermögen behaupten, ohne den gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge, d. h. die Natur selbst, zu verneinen? Es gibt keine Natur ohne Kontinuität der Erfahrung; diese hört auf, wenn an irgend einem Punkte die Kette der Dinge reißt und eine unbedingte Handlung sich einmischt. Es hieße, die natürlichen Ursachen (und damit die Natur selbst) verneinen, wenn irgendwo unbedingte Ursachen an ihre Stelle treten sollen. Diese letzteren dürfen daher in den Naturlauf der Dinge nicht eingreifen und die Naturgesetze nicht interzedieren. Wenn unbedingte Ursachen überhaupt möglich sind, so können sie selbst nicht in der Zeit sein, und doch müssen sie als Ursachen wirken, doch müssen ihre Wirkungen, wie alle Wirkungen, in der Zeit auftreten, also in der Sinnenwelt,

in dem gesetzmäßigen und unverletzlichen Lauf der Dinge erscheinen. In diesem Punkte liegt die außerordentliche Schwierigkeit der Sache.[1]

3. Der empirische und intelligible Charakter.

Die unbedingte Ursache ist keine Erscheinung, also nicht empirisch, sondern intelligibel. Jede Erscheinung hat ihre empirischen Ursachen und ist selbst eine empirische Ursache anderer Erscheinungen: diese strenge Gesetzmäßigkeit erlaubt nicht die mindeste Anfechtung, nicht den kleinsten Eintrag, ohne daß die Natur selbst und mit ihr die Möglichkeit aller Erkenntnis verneint wird. Jede Ursache wirkt nach einem bestimmten Gesetze und unterscheidet sich durch ihre Wirkungs- oder Handlungsweise von den anderen: das Gesetz, nach welchem sie wirkt, ist ihr „Charakter“. Daher wird der empirische und intelligible Charakter ebenso unterschieden werden müssen, wie die empirische und intelligible Ursache. Die ganze Frage nach einer möglichen Verbindung zwischen Natur und Freiheit richtet sich auf die Vereinigung des intelligibeln und empirischen Charakters. In dieser Formel begreift Kant das Problem der Freiheit. Wie vorher dem psychologischen Probleme, so gibt er hier dem kosmologischen seinen richtigen und tiefsten Ausdruck.

Man kann das schwierige Problem, welches Kant selbst als sehr subtil und dunkel bezeichnet, vollständig verwirren, wenn man es sofort unter den moralischen Gesichtspunkt stellt, die praktische Freiheit im Menschen ohne weiteres behauptet, die transzendentale Freiheit auf die letztere einschränkt und demnach die ganze Lehre vom intelligibeln Charakter bloß auf den Menschen bezieht. So leicht und platt ist die Sache nicht, denn die praktische Freiheit kann ohne die transzendentale gar nicht angenommen werden: diese letztere aber ist kein anthropologischer oder psychologischer Begriff, sondern eine Weltidee, die als solche entweder auf gar keine oder auf alle Erscheinungen ohne Ausnahme geht. Man meine also ja nicht, daß etwa gewisse Erscheinungen nur empirische, gewisse andere dagegen (etwa die Menschen) auch intelligible Charaktere wären, als ob dieser letztere eine besondere Auszeichnung, einen Klassenunterschied der Erscheinungen enthielte und das Privilegium einer besonderen

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Abschn. IX. Nr. III.: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen. (O. A. S. 560—566; A. A. S. 362—366.) Vgl. Proleg. Th. III. § 53. (A. A. Bd. IV. S. 343—347.)

Gattung ausmachte. Als Gegenstände der Erfahrung oder als Erkenntnisobjekte sind alle Erscheinungen empirische Charaktere, nie intelligible. Man würde mithin die ganze Frage verwirren und das kosmologische Problem nicht von fern verstanden haben, wenn man sich einbilden wollte, der intelligible Charakter sei die menschliche Freiheit. Kant deutet allerdings auf die letztere am sichtbarsten hin und braucht sie als Beispiel wie als Zeugnis, aber in der Sache selbst redet er nicht von der menschlichen Freiheit, sondern von der Welt als Freiheit, von der Freiheit als Weltprinzip, als kosmologischer Idee, welche er von der psychologischen sehr wohl unterscheidet. Sollte der intelligible Charakter nur inneren Erscheinungen zugrunde gelegt werden können, so müßte und würde Kant diesen Begriff unter den Paralogismen der reinen Vernunft und nicht unter deren Antinomien behandelt haben.[1]

Soll Freiheit und Natur vereinigt sein, so muß jede Erscheinung empirischer und intelligibler Charakter zugleich sein können. Als empirischer Charakter ist sie nichts anderes als Naturerscheinung (causa phaenomenon), in ihren Handlungen durch natürliche Ursachen bedingt, Glied in der Kette der Dinge, in deren Zeitfolge sie entsteht und vergeht, ein Gegenstand der Erfahrung, welcher als solcher nichts Unbedingtes enthält. Als intelligibler Charakter ist sie unabhängig von der Zeit, kein Vorstellungsobjekt, keine Erscheinung, ohne alle Zeitfolge, allen Wechsel, alles Entstehen und Vergehen, schlechthin unbedingt und ursprünglich in ihren Handlungen. Es muß mithin dasselbe Subjekt als empirischer und intelligibler Charakter, es müssen dieselben Handlungen als Folgen aus beiden, zugleich als Naturbegebenheiten und Taten der Freiheit betrachtet werden können.

Diese Vereinigung beider Charaktere in demselben Subjekte, diese Doppelursache aller Handlungen, läßt sich nur in einer möglichen Form denken. Offenbar können sich die beiden Charaktere nicht um dasselbe Subjekt streiten, sie können einander nicht widersprechen, sie treffen sich nicht auf derselben Bahn und können nicht wie konkurrente Kräfte zu gemeinschaftlichen Handlungen zusammenwirken. Der empirische Charakter bewegt sich durchgängig auf dem

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. II. Hauptst. II. Abschn. IX. Nr. III.: „Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit in Vereinigung mit dem allgemeinen Gesetze der Naturnotwendigkeit“. (O. A. S. 566—569; A. A. Bd. III. S. 366—368.)

Schauplatze der Zeit, der intelligible erscheint *nie* auf diesem Schauplatze. Mithin kann die mögliche Verbindung beider Charaktere nur so gedacht werden, daß alles, was in dem Subjekte geschieht, die *ganze* Reihe seiner Handlungen als Begebenheiten in der Zeit lediglich Folgen des empirischen Charakters sind, der die gemeinschaftliche und natürliche Ursache aller dieser Handlungen bildet, selbst aber in dem intelligibeln wurzelt und aus demselben entspringt. Auf diese Weise folgen alle Begebenheiten nur aus dem empirischen Charakter, Kontinuität und Text der Erfahrung werden in keinem Punkte unterbrochen und dem Naturgesetze auch nicht der kleinste Abbruch getan.

Wenn wir dem empirischen Charakter selbst den intelligibeln als zeitlose Ursache zugrunde legen, so wird dadurch der Zeitlauf der Begebenheiten, also die Erfahrung, nicht gestört und jeder Widerstreit zwischen Natur und Freiheit vermieden. Es versteht sich von selbst, daß diese Verbindung des intelligibeln und empirischen Charakters nicht als ein Erkenntnisurteil ausgesprochen wird: sie enthält nur die Regel (regulatives Prinzip), wie jene Verbindung gedacht werden kann: Diese Regel sagt: die bezeichnete Form ist die einzige, in welcher Natur und Freiheit einander nicht widersprechen. Da die Natur unmittelbar gewiß ist, also unleugbar feststeht, so ist diese Fassung die einzig mögliche, um die Freiheit in der Welt zu behaupten. Die ganze Frage der Freiheit geht demnach auf diesen Punkt: *wie kann der intelligible Charakter den empirischen machen?* Wie kann dieser durch jenen begründet sein? Oder mit anderen Worten: Wie kann die Ursache einer Erscheinung Etwas sein, das nie erscheint? wie kann dasselbe Subjekt zugleich als Erscheinung und als Ding an sich gedacht werden? In dieser Form bleibe das kosmologische Problem stehen. Es entspricht genau dem psychologischen: „Wie kann in einem denkenden Subjekt äußere Anschauung, die des Raumes, stattfinden?“ Dies sind die Fassungen beider Probleme, deren Auflösung im Wege der Erkenntnis nicht möglich ist.[1]

Aber wie ist es möglich, muß man fragen, daß unter dem kritischen Gesichtspunkte die Ursache einer Erscheinung überhaupt

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Abschn. IX. Nr. III.: „Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit“. (O. A. S. 570—586; A. A. Bd. III. S. 368—377.)

als Ding an sich gedacht wird? Wie ist der intelligible Charakter auch nur *denkbar*? Muß nicht die Ursache jeder Erscheinung selbst Erscheinung sein? Gilt der Begriff der Ursache nicht bloß von Erscheinungen, von Gegenständen der Erfahrung, auf welche er vermöge seines Schemas eingeschränkt werden mußte? Wie also kann ein Ding an sich als Ursache gedacht werden? Mit anderen Worten: wie kann eine Idee oder ein reiner Vernunftbegriff Kausalität haben? Es ist früher erklärt worden, wie die Vernunft (Verstand) den Begriff der Kausalität erzeugt und durch diesen Begriff Erfahrungen macht. Jetzt ist die Frage, wie die Vernunft selbst Kausalität haben oder selbst Ursache sein kann? Kausalität ist in allen Fällen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit: dies gilt von der unbedingten (intelligibeln) Kausalität so gut als von der bedingten (natürlichen); diese schließt die Freiheit aus, während jene sie einschließt.

Das Gesetz, welches die Freiheit der Handlung ausschließt, ist ein solches, von dem nicht abgewichen werden kann: das *Naturgesetz*; wogegen das Gesetz der Freiheit oder das *Sittengesetz* die Möglichkeit ihm widerstreitender und zuwiderlaufender Handlungen in sich schließt. Das Naturgesetz sagt: so *muß* es geschehen; das Freiheitsgesetz: so *soll* es geschehen. Das Sollen drückt auch die Notwendigkeit einer Handlung aus, aber einer Handlung, deren Subjekt der *Wille* ist. Sollen ist notwendiges Wollen. In den natürlichen Begebenheiten, in den mathematischen Verhältnissen hat das Sollen keinen Sinn, wohl aber gilt es in allen moralischen Handlungen: die Ursache der letzteren ist ein Gesetz der reinen Vernunft, eine Idee, eine intelligible Ursache. Moralische Handlungen sind mithin nur möglich, wenn die Vernunft Kausalität hat. Doch können sie hier nicht als Beweisgrund, sondern nur als Beispiel dienen, um zu zeigen, *wie* die Vernunft Kausalität haben kann, denn die intelligible Ursache soll nicht auf die moralischen Handlungen eingeschränkt sein. Als kosmologisches Problem gilt sie von *allen* Erscheinungen. Wenn nun die intelligible Ursache nichts anderes sein kann, als ein notwendiger Wille, so ist es der *Wille*, der *allen* Erscheinungen und Vorstellungen zugrunde gelegt werden muß.

Hier ist die Stelle der kantischen Philosophie, woraus Schopenhauer die seinige ableitet.[1] Die wahre Auflösung des kosmologischen

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. II. Absatz IX. (O. A. S. 571—578; A. A. Bd. III. S. 369—373.)

Problems, welche Kant für unmöglich erklärt und darum zurückhält, ist nach Schopenhauer „die Welt als Wille“. Raum, Zeit Kausalität begründen „die Welt als Vorstellung“, der intelligible Charakter ist „die Welt als Wille“. Daraus erklärt sich, warum Schopenhauer unter allen Philosophen auf Kant, unter allen kantischen Untersuchungen auf die transzendentale Ästhetik und die Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter das entscheidende Gewicht gelegt hat: diese letztere gilt ihm als die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinnes.

Kant mußte den Begriff einer intelligibeln Ursache fassen, denn er mußte nach einem Grunde fragen, welcher die Vorstellungen macht. Ein anderes ist der Grund, welcher eine Vorstellung bedingt, indem er ihren Zeitpunkt bestimmt, ein anderes der Grund, welcher die Vorstellung selbst hervorbringt: der erste Grund ist die empirische, der zweite die transzendentale oder intelligible Ursache. Die empirische Ursache ist selbst eine Vorstellung; die intelligible Ursache ist keine. Da nun unter dem kritischen Gesichtspunkte die Erscheinungen sämtlich nichts anderes sind als Vorstellungen, so mußte der Grund, welcher die Erscheinungen macht, als intelligible Ursache bestimmt werden. Die empirische Ursache erklärt, warum die Erscheinung im Laufe der Dinge gerade in diesem Zeitpunkte, unter diesen Umständen usf. hervortritt. Die intelligible Ursache, wenn sie begriffen werden könnte, würde erklären, warum das vorgestellte Dasein diese Erscheinung ist, dieser so bestimmte Charakter, diese eigentümliche Individualität.

In diesem Sinne fordert die kritische Philosophie zu den Erscheinungen intelligible Ursachen. Und nennen wir dasjenige, welches entschieden Kausalität hat, obwohl es nie erscheint, intelligible Ursache, so liegt dieser Begriff der Vernunftkritik so nahe, daß sie ihn aus sich selbst schöpfen und aus ihren eigenen Untersuchungen darstellen kann. Was war der Grund der Größen als der Gegenstände der Mathematik? Raum und Zeit. Und der Grund von Raum und Zeit? Die reine Vernunft selbst, sofern sie anschaut. Raum und Zeit sind nicht Erscheinungen, aber Ursachen aller Erscheinungen, die Vernunft ist Ursache von Raum und Zeit. Wie die Vernunft diese Ursache ist, das ist schlechterdings unerklärlich. Wenn die Vernunft nicht Ursache ihrer Anschauungen und Begriffe, wenn diese Anschauungen nicht Ursachen der Erscheinungen, diese Begriffe nicht Ursachen der Erfahrung wären, so wären alle Untersuchungen der Kritik umsonst und ihre ganze Arbeit nichtig. Sie wollte die Bedingungen, d. h. die Ursachen der Mathematik und Erfahrung erklären; diese Ursachen konnten in keiner Erfahrung, sondern nur vor aller Erfahrung gegeben sein, sie sind nicht empirische, sondern intelligible. Also intelligible Ursachen sind es, welche die Kritik zu entdecken sucht: ihre ganze Aufgabe ist nicht aus dem empirischen, sondern nur aus dem intelligibeln Charakter der Vernunft aufzulösen. Warum aber die menschliche Vernunft diesen und keinen anderen intelligibeln Charakter hat, warum die Anschauungen und Begriffe gerade diese und keine anderen sind? Dies ist die absolute Grenze aller kritischen Fragen! Soviel ist klar: entweder sind die Entdeckungen der Vernunftkritik keine, oder was sie entdeckt hat, ist der intelligible Charakter der menschlichen Vernunft, also deren unbedingte Kausalität und in diesem Sinne deren Freiheit oder Wille. Damit ist die subtile und dunkle Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter aufgehellt und als wohlbegründet im Geiste der kritischen Philosophie erwiesen.

III. Das notwendige Wesen als außerweltlich.

Es ist gezeigt, wie die Freiheit als intelligibler Charakter der Natur nicht widerstreitet, also die Sätze der dritten Antinomie einander nicht entgegengesetzt sind, sondern beide bejaht werden können. Ähnlich verhält es sich mit der letzten Antinomie. Die Bedingung und das bedingte Dasein sind verschiedenartig, sie können grundverschieden sein; es ist denkbar, daß alle Erscheinungen, deren jede ihrem Dasein nach zufällig ist, insgesamt von einem Wesen abhängen, welches nicht zufällig, sondern notwendig existiert, daher nicht Erscheinung ist, sondern Ding an sich. Die Abhängigkeit aller Erscheinungen schließt das mögliche Dasein eines notwendigen Wesens nicht aus, d. h. sie beweist nicht dessen Unmöglichkeit; freilich beweist sie auch nicht seine Möglichkeit. Sie verbietet nicht, daß man ein solches Wesen annimmt: das ist alles. Da aber kein empirisches Dasein als notwendig erscheint, so wird das notwendige Wesen nie als Erscheinung erkannt, auch nicht als zur Erscheinung gehörig gedacht werden können. Darin unterscheidet

sich das notwendige Wesen von der Kausalität durch Freiheit. Diese Freiheit, der intelligible Charakter, mußte als Grund der Vorstellungen gedacht werden, also als zur Erscheinung und zur Welt gehörig. Das schlechthin notwendige Wesen dagegen kann nur gedacht werden als zur Welt nicht gehörig, d. h. als ein außerweltliches Wesen. Wenn die Thesis der vierten Antinomie das notwendige Wesen nur in diesem Sinne behauptet, und die Antithesis dasselbe in diesem Sinne nicht verneint, so ist zwischen beiden Sätzen kein Widerstreit mehr vorhanden.

Das notwendige Wesen, als ein schlechthin außerweltliches, von der Welt ganz unabhängiges gedacht, bildet den Begriff Gottes. Es leuchtet ein, daß durch diesen Begriff keine Erscheinung vorgestellt, keine Erscheinungen verknüpft, also keine Erfahrung oder Erkenntnis gemacht werden kann: der Begriff Gottes ist kein Verstandesbegriff. Noch weniger läßt sich dieser Begriff aus der Erfahrung schöpfen oder durch Erfahrung beweisen: er ist kein Erfahrungsbegriff. Mithin kann der Begriff Gottes nur durch bloße Vernunft gebildet, das Dasein Gottes nur durch bloße Vernunft bewiesen werden: der Begriff Gottes ist daher Idee (Vernunftbegriff), und der Beweis vom Dasein Gottes, wenn er überhaupt möglich ist, kein anderer als der ontologische. Ob ein solcher Beweis möglich ist, steht in Frage. Diese Frage zu entscheiden, ist die letzte Aufgabe der Kritik.

Vierzehntes Kapitel.

Die rationale Theologie und deren Widerlegung. Das Ideal der reinen Vernunft.

I. Die Gottesidee als Vernunftideal.

Unter den Weltbegriffen zeigte sich zuletzt der eines schlechthin notwendigen Wesens. Dieser Begriff unterscheidet sich auf eine sehr charakteristische Weise von allen anderen kosmologischen Ideen. Vergleichen wir ihn mit den Ideen der Weltgröße, des Weltinhalts, der Weltursache, so springt dieser Unterschied sogleich in die Augen. Die Weltgrößen und die einfachen Elementarsubstanzen der Dinge waren in sich widerspruchsvolle und darum unmögliche Vorstellungen. Einen logischen Widerspruch dieser Art führt der Begriff eines schlechthin notwendigen Wesens nicht mit sich: er ist denkbar,

was jene beiden Begriffe nicht sind. Er ist ebenso denkbar, wie die Idee einer unbedingten Ursache oder der transzendentalen Freiheit. Während aber die freie Kausalität gedacht sein will als zur Welt gehörig, als inwohnender Grund der Erscheinungen, der selbst nicht erscheint, als intelligibler Charakter, so kann das schlechthin notwendige Wesen nur als nicht zur Welt gehörig, als getrennt und unabhängig von der Kette der Erscheinungen, d. h. als außerweltlich gedacht werden. Damit hört diese Vorstellung auf kosmologisch zu sein und wird theologisch: das schlechthin notwendige, von der Welt unterschiedene Wesen ist kein Weltbegriff mehr, sondern enthält die Hinweisung auf den Gottesbegriff.

Jeder Begriff wird bestimmt durch seine Merkmale. Wenn diese sämtlich gegeben sind, so ist er vollkommen oder durchgängig bestimmt. Alle denkbaren Prädikate schließen die Merkmale eines jeden Begriffs, also auch die der Vorstellung Gottes in sich. Nun sind alle möglichen Prädikate alle bejahenden und alle verneinenden; die bloß logische Bejahung oder Verneinung ist lediglich formal und daher gegen die Sache oder den Inhalt des Begriffs gleichgültig. Jede Setzung nennt man eine logische Bejahung, ohne Rücksicht auf den Inhalt des Gesetzten, welcher sehr wohl etwas Negatives, den Mangel eines wirklichen Seins bedeuten kann: daher unterscheidet Kant die logische Bejahung und Verneinung von der transzendentalen, welche letztere nicht bloß auf die Form des Setzens, sondern auf den Inhalt der Sache geht. Was in diesem Sinne bejaht wird, ist eine wirkliche Realität, ein positives, reales Sein; was in diesem Sinn als Verneinung oder Negation gilt, ist der Mangel (die Abwesenheit oder Schranke) einer solchen Realität.

Wenn es sich nun um die durchgängige Inhaltsbestimmung eines Begriffs handelt, so sind alle möglichen Prädikate, in deren Inbegriff dieselbe enthalten ist, alle Realitäten und alle Negationen nicht in der logischen, sondern in der transzendentalen oder sachlichen Bedeutung des Worts. Nun ist klar, daß ein schlechthin notwendiges Wesen von keinem anderen abhängig, durch kein anderes bedingt sein kann; vielmehr müssen alle anderen Wesen von ihm abhängen. Daher muß das schlechthin notwendige Wesen als der Grund aller übrigen gedacht werden, als das Urwesen, welches zu allen anderen die reale Möglichkeit ausmacht, und zu welchem die eingeschränkten und bestimmten Dinge sich verhalten, wie die Figuren

zum Raum: es muß gedacht werden als der Inbegriff aller möglichen Prädikate. Widerstreitende Merkmale können demselben Wesen nicht zugleich zukommen; folglich kann jenes notwendige Wesen nicht zugleich alle Realitäten und alle Negationen in sich begreifen, sondern entweder die einen oder die anderen. Als der Inbegriff aller Negationen wäre es aus lauter mangelhaften Prädikaten zusammengesetzt; daher kann das notwendige Wesen nur als der Inbegriff aller Realitäten gedacht werden: als das allerrealste oder allervollkommenste Wesen.[1]

So ist der Begriff Gottes durch alle seine Merkmale bestimmt: diese sind alle Realitäten. Was durch alle seine Merkmale bestimmt ist, ist durchgängig bestimmt; das durchgängig bestimmte Objekt ist allemal das einzelne, nie das allgemeine. Arten und Gattungen enthalten immer nur einen Teil der Merkmale des Individuums; je weniger sie enthalten, um so höher und allgemeiner sind die Begriffe; ihr Umfang wächst im umgekehrten Verhältnis zu ihrem Inhalt. Nur das Individuum ist durchgängig bestimmt, und jeder durchgängig bestimmte Begriff ist die Vorstellung eines Individuums Da nun der Gottesbegriff in allen seinen Merkmalen oder durchgängig bestimmt ist, — denn er muß gedacht werden als der Inbegriff aller Realitäten — so bildet er die Vorstellung eines einzelnen Wesens oder eine „Idee in Individuo“. Eine solche Idee nennt Kant ein „Ideal“. Die Gottesidee kann nur als Ideal vorgestellt werden. Es ist nicht die Einbildungskraft, welche dieses Ideal erdichtet, sondern die reine Vernunft, welche es bildet, sobald sie den Gottesbegriff denkt; und da der Inbegriff aller Realitäten ein solches Einzelwesen ausmacht, welches schlechthin einzig in seiner Art ist und seinesgleichen nicht hat, so ist die Gottesidee „das Ideal der reinen Vernunft und zwar deren einziges Ideal“.[2]

II. Die Beweise vom Dasein Gottes.

1. Transzendentale und empirische Beweisart.

Solange nun dieses Ideal nichts anderes als eine Idee oder ein reiner Vernunftbegriff sein will, ruht es auf gutem Grunde; sobald

[1] Die dogmatische Metaphysik nannte es «omnitudo realitatis», «ens realissimum», Urwesen (ens originarium, ens summum), Quelle aller übrigen (ens entium).

[2] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. I.: „Von dem Ideal überhaupt“. Abschn. II.: „Von dem transzendentalen Ideal“.

es aber den Schein annimmt, ein reales Objekt zu sein, wird es zum Gegenstande einer Wissenschaft: nämlich der rationalen Theologie, welche das Dasein Gottes zu beweisen unternimmt. Es ist die Aufgabe der Vernunftkritik, diese Beweise zu untersuchen. Wenn sie zeigen kann, daß sie falsch sind, so hat sie die rationale Theologie widerlegt oder deren Unmöglichkeit bewiesen.

Gott muß gedacht werden als das allerrealste Wesen, welches notwendig existiert. In der Verbindung dieser beiden Begriffe, des allerrealsten Wesens und der notwendigen Existenz liegt der Zielpunkt aller Beweisführung in Absicht auf das Dasein Gottes. Diese Verbindung darzutun, steht ein doppelter Weg offen: entweder man beweist von dem allerrealsten Wesen, daß es notwendig existiert, oder von der notwendigen Existenz, daß sie das allerrealste Wesen ausmacht. Freilich muß man im letzteren Falle zuvor bewiesen haben, daß überhaupt ein notwendiges Wesen existiert, und da uns immer nur bedingtes Dasein gegeben ist, so wird man zuvor von dem Bedingten und Zufälligen auf das notwendige Wesen schließen müssen, vorausgesetzt, daß ein solcher Schluß die Probe besteht. Die Beweisführung nimmt demnach ihren Ausgangspunkt entweder in dem Vernunftbegriffe des allerrealsten Wesens oder in dem Erfahrungsbegriffe des bedingten Daseins: im ersten Falle ist sie a priori oder transzendental, im zweiten a posteriori oder empirisch; beide Beweisführungen zielen auf denselben Punkt und wollen in der bewiesenen Existenz des allerrealsten Wesens zusammentreffen. Die empirische Beweisführung selbst kann wieder einen doppelten Ausgangspunkt haben: entweder das erfahrungsmäßige Dasein der Welt überhaupt oder den planmäßigen Charakter desselben: den ersten Ausgangspunkt bildet die Weltexistenz, den zweiten die Weltordnung; in jenem Falle ist die Beweisführung kosmologisch, in diesem physikotheologisch. Es gibt demnach in der rationalen Theologie drei Beweisarten vom Dasein Gottes: die transzendentale (ontologische), kosmologische und physiko-theologische.

Man sieht leicht, daß die empirischen Beweise in einer Täuschung befangen sind. Im Wege der Erfahrung treffen wir immer nur bedingtes Dasein, können also aus empirischen Gründen auch nur auf bedingtes Dasein schließen, das als solches nie schlechthin notwendig existiert. Wenn wir auf ein schlechthin notwendiges Dasein schließen, so haben wir den Weg der Erfahrung verlassen und einen

reinen Vernunftschluß gemacht, der nun suchen muß, wie er von dem bloßen Begriff des notwendigen Wesens zur Existenz desselben gelangt. Entweder gehört dieses notwendige Wesen zur Kette der Erscheinungen, dann ist es ein Glied der Kette und bedingt, wie jedes andere Glied, also nicht absolut notwendig, oder es ist schlechthin unbedingt, dann gehört es nicht zur Kette der Erscheinungen und ist kein empirischer Begriff, sondern eine Idee, deren Existenz nur *ontologisch* bewiesen werden kann. Aus dieser Betrachtung folgt, daß alle Demonstration der Existenz Gottes in ihrem Grunde ontologisch ist, daß es überhaupt keine andere Beweisart gibt, und daß die empirischen nicht bloß im Endziele, sondern auch in ihrem Wege mit der ontologischen zusammentreffen. Darum liegt hier die Entscheidung in dem Zusammenstoße der Kritik mit der rationalen Theologie: die Kritik hat ihre Sache gewonnen, wenn sie den ontologischen Beweis widerlegt hat.[1]

In einer wichtigen Schrift seiner vorkritischen Periode hatte Kant diese Schlachtordnung gegen die rationale Theologie schon aufgestellt und vorbereitet; er hatte damals gezeigt, daß die ontologische Beweisart vom Dasein Gottes die einzig mögliche sei, und versucht, den Beweisgrund zu liefern. Was er als solchen aufgeführt hatte, war der Schluß von dem notwendig existierenden Wesen auf das allerrealste gewesen: dieselbe Beweisform, die er jetzt in den empirischen Beweisen widerlegt. Nur darin hatte sich Kant getäuscht, daß er damals noch den Schluß von einem empirischen Dasein auf ein schlechthin notwendiges für wohlbegründet gehalten hatte.[2]

2. Der ontologische Beweis.

Die Widerlegung des ontologischen Beweises ist in der Kritik ganz dieselbe als in jener noch vorkritischen Schrift. Der Beweis selbst, welchen Kant den cartesianischen zu nennen liebt, der richtiger der scholastische oder anselmische heißen sollte, schließt aus dem Begriff Gottes ohne weiteres auf dessen reale Existenz. Im Begriff des allerrealsten oder allervollkommensten Wesens müsse unter anderen Eigenschaften die Existenz enthalten sein. Denn gesetzt, diese Eigenschaft sei in jenem Begriffe nicht enthalten, so wäre in eben diesem Punkte der Begriff selbst mangelhaft, also nicht der des vollkommensten Wesens: entweder also existiert dieses Wesen, oder es gibt von ihm auch nicht einmal einen Begriff.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. III.: „Von den Beweisgründen der spekulativen Vernunft, auf das Dasein eines höchsten Wesens zu schließen". (O. A. S. 611 ff.; A. A. Bd. III. S. 392 ff.)

[2] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. (1763.) Vgl. oben Buch I. Kap. XIV. S. 235—250.

Wenn die Existenz zu den Merkmalen eines Begriffs gehört, so ist der Beweis vollkommen richtig. Der Nerv des Beweises liegt darin, ob die Existenz ein logisches Merkmal bildet oder nicht. Ist sie ein solches, so folgt sie unmittelbar aus dem Begriff durch dessen bloße Zergliederung, so ist der ontologische Beweis nichts anderes als ein analytisches Urteil oder ein unmittelbarer Verstandesschluß. Die Frage ist leicht zu entscheiden. Sie ist in dieser Fassung von Kant schon zweimal entschieden worden, in jener früheren Schrift und in den „Postulaten des empirischen Denkens".[1] Wäre die Existenz ein logisches Merkmal, so müßte sie sich zu dem Begriff wie jedes andere seiner Merkmale verhalten, der Inhalt des Begriffs müßte ärmer werden, wenn wir die Existenz davon abziehen, reicher, wenn wir sie hinzufügen. Nun aber verändert sich z. B. der Begriff eines Dreiecks gar nicht, ob ich dasselbe bloß vorstelle oder ob es außer mir existiert: die Merkmale, welche das Dreieck zum Dreieck machen, sind in beiden Fällen vollkommen dieselben. So verhält es sich mit jedem Begriffe, mit dem Begriffe Gottes ebenso wie mit dem eines Dreiecks. Daraus erhellt, daß die Existenz nicht zum Inhalte des Begriffs gehört, daß sie kein logisches Merkmal bildet, daß Existenzialsätze niemals analytische Urteile sind, also in keinem Falle, auch nicht in dem der rationalen Theologie, ein ontologischer Schluß wissenschaftlichen Grund hat.

Existenzialsätze sind allemal synthetisch. Der Begriff bleibt seinem Inhalte nach genau derselbe, ob er existiert oder nicht. Seine Existenz oder Nichtexistenz ändert nur sein Verhältnis zu unserer Erkenntnis. In dem einen Fall ist er ein Gegenstand nur unseres Denkens, in dem anderen ein Gegenstand unserer Erfahrung. So bleibt der Begriff von hundert Talern in allen seinen Merkmalen derselbe, ob ich die hundert Taler besitze oder nicht, ob sie in meinem Vermögen vorhanden oder nicht vorhanden sind; das Moment der Existenz verändert hier nicht den Begriff der Sache, sondern nur den Stand meines Vermögens. Aus dem bloßen Begriff eines Dinges folgt die Existenz desselben so wenig, als aus einer gedachten Summe

[1] S. oben Buch II. Kap. VII. S. 471—474.

ein reales Vermögen. „Es ist“, so schließt Kant seine Kritik, „an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.“[1]

3. Der kosmologische Beweis.

Der kosmologische Beweis stützt sich auf den erfahrungsmäßigen Begriff des bedingten oder zufälligen Daseins. Es existiert etwas, das durch anderes bedingt ist, also muß zuletzt ein Wesen da sein, das nicht mehr von anderen abhängig, sondern schlechthin unabhängig oder notwendig existiert, und dieses notwendige Dasein kann nur als das allerrealste (höchste) Wesen oder Gott begriffen werden: dies ist, kurz gefaßt, der Gang des kosmologischen Beweises, welchen Leibniz den Beweis «a contingentia mundi» genannt hat. Die Beweisführung hat gleichsam zwei Stationen oder Haltpunkte: zuerst wird von dem zufälligen Dasein auf das schlechthin notwendige, dann von diesem auf das allerrealste oder höchste Wesen geschlossen.

Untersuchen wir den Weg der Schlußfolgerungen im Einzelnen. Jeder Schritt, den der kosmologische Beweis macht, ist eine dialektische Anmaßung, auf jedem versinkt er ins Bodenlose. Er schließt zuerst von dem zufälligen Dasein auf ein schlechthin notwendiges, von dem bedingten auf ein unbedingtes; in der Erfahrung ist nur bedingtes Dasein gegeben; also schließt er von einem gegebenen Dasein auf ein nicht gegebenes, auf ein solches, das nie gegeben sein kann. Dieser Schluß ist unmöglich: das Dasein, worauf er zielt, ist kein erreichbares Objekt, sondern eine Idee; dieses Dasein ist nie durch Erfahrung, sondern allein durch bloße Vernunft gegeben. So ist der kosmologische Beweis auf seinem ersten Schritte durch den Schein beirrt, der ihm als ein objektives Dasein vorspiegelt, was nur Idee oder Vernunftbegriff sein kann. Dies ist seine *erste* dialektische Anmaßung.

Er behauptet die Existenz eines notwendigen Wesens, weil sonst eine *unendliche* Reihe von Bedingungen gegeben wäre, und eine solche unendliche Reihe unmöglich ist. Wer sagt ihm, daß sie unmöglich sei? Womit will man diese Unmöglichkeit beweisen? Widerspricht etwa der unendlichen Reihe der Bedingungen die Erfahrung? Im Gegenteil, sie entspricht dieser Vorstellung; wenigstens ist unter dem empirischen Gesichtspunkte die Reihe der natürlichen Bedingungen niemals vollendet. Freilich ist damit der dogmatische Ausspruch nicht gerechtfertigt, daß die Reihe an sich unendlich sei. Es ist unmöglich, die Unendlichkeit jener Reihe dogmatisch zu behaupten; es ist ebenso unmöglich, dieselbe zu verneinen. Wenn man die Unendlichkeit der Reihe zuerst dogmatisch annimmt, um sie dann dogmatisch zu verneinen, so hat man zwei Irrtümer in einem Zuge begangen: jene Behauptung war der Irrtum in den Antithesen unserer Antinomien, diese Verneinung der Irrtum in den Thesen. Dies ist in der kosmologischen Beweisführung die *zweite* dialektische Anmaßung.

Und gesetzt, die Reihe der Bedingungen könnte vollendet werden, so dürfte diese Vollendung doch niemals durch ein Wesen geschehen, welches ganz außerhalb der Reihe selbst liegt. Der kosmologische Beweis hat kein Recht, die Reihe der natürlichen Bedingungen willkürlich zu vollenden; die Vollendung, welche er macht, ist unter allen Umständen unmöglich; die Art, wie er sie macht, ist außerdem falsch, denn die Reihe selbst wird keineswegs durch den Begriff eines notwendigen Wesens vollendet, welches durch eine unübersteigliche Kluft davon getrennt ist. Dies ist die *dritte* dialektische Anmaßung.

Endlich, wenn wir den kosmologischen Beweis auch bis zu seiner ersten Station gelangen lassen, wie macht er den Weg zur zweiten? Wie schließt er von dem notwendigen Wesen auf das allerrealste? Da das notwendige Wesen doch in der Erfahrung nie existiert, wie beweist er seine Existenz? Er beweist, daß jenes notwendige Wesen, von dem alle übrigen abhängen, alle Bedingungen des Daseins, d. h. alle Realitäten, in sich begreifen müsse, also auch die Existenz; also erschließt er die Existenz aus dem *Begriffe* des allerrealsten Wesens, d. h. er beweist sie *ontologisch*; er macht diesen falschen Schluß, ohne es zu wissen; er mündet in den ontologischen Beweis, während er glaubt, noch mit dem kosmologischen Strome zu segeln. Diese «ignoratio elenchi» ist seine *vierte* dialektische Anmaßung. Er verspricht einen neuen Fußsteig und führt zurück in den alten

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. IV.: „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes“. (O. A. S. 620—631; A. A. Bd. III. S. 397 ff.)

Irrweg. Und so erscheint die kosmologische Beweisführung, nachdem wir sie zergliedert und mit dem Mikroskope der Kritik untersucht haben, als ein ganzes „Nest von dialektischen Anmaßungen".[1]

4. Der physikotheologische Beweis.

Es ist bereits einleuchtend, daß es von dem Dasein Gottes keine empirische Beweisführung gibt. Der physikotheologische Beweis schließt von der Ordnung und zweckmäßigen Einrichtung der natürlichen Dinge auf das Dasein Gottes. Er geht von einer bestimmten Erfahrung aus und ist in dieser Rücksicht seinem Prinzipe nach empirisch; er schließt von der Welt auf Gott und ist in dieser Rücksicht seinem Gange nach kosmologisch. Was überhaupt die empirischen Beweise nicht vermögen, wird auch dieser nicht können. Was dem kosmologischen Beweise fehlschlug, wird eben deshalb auch dem physikotheologischen nicht gelingen. Indessen hat dieser Beweis vor dem kosmologischen den Vorzug, daß er eine erhebende Naturbetrachtung zum Ausgangspunkte nimmt. Die Schönheit, Harmonie und Ordnung der Natur ist eine Erfahrung, welche dem menschlichen Herzen wohltut, in der wir mit gehobener Stimmung gern verweilen. Diese Erfahrung ist freilich mehr ästhetischer und religiöser als wissenschaftlicher Art. Der physikotheologische Beweis hat vor allen übrigen Beweisarten diese ästhetische und religiöse Betrachtungsart voraus, die ihm von jeher die Herzen gewonnen hat und für immer die Achtung der Welt sichert. Aber die Erhebung des Gemütes ist noch nicht die Überzeugung des Verstandes. Wir reden jetzt nicht von seiner erhebenden, sondern von seiner überzeugenden Kraft, die mit dem Maße einer nüchternen Kritik geschätzt sein will.

Verfolgen wir also den Gang des Beweises in seinen einzelnen Stadien. Er beginnt mit der Erfahrungstatsache einer zweckmäßigen Ordnung, in welcher die natürlichen Dinge miteinander übereinstimmen und planmäßig verknüpft sind. Diese Ordnungen sind nicht aus den mechanischen Ursachen der Natur, also nicht aus den Dingen selbst zu erklären; sie sind den letzteren zufällig und setzen ein von der Welt verschiedenes, ordnendes Wesen voraus, das sie hervorbringt. Dieses ordnende Wesen kann keine blinde Macht, sondern

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. V.: „Von der Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises vom Dasein Gottes". (O. A. S. 631—648; A. A. S. 403 ff.)

muß Intelligenz, Verstand und Wille, mit einem Worte Geist sein; und da die Ordnungen der Natur einmütig sind, so kann jener weltordnende Geist auch nur als einer gedacht werden, d. h. als die höchste Weltursache oder als Gott.

Räumen wir zunächst ein, der so geführte Beweis sei unwidersprechlich, so hat er in diesem günstigsten Falle nichts weiter dargetan als das Dasein eines weltordnenden Geistes; er hat das Dasein eines Weltbildners oder Weltbaumeisters, nicht das eines Weltschöpfers bewiesen, also weniger, als er beweisen sollte. Er hat im günstigsten Falle seine Aufgabe nicht gelöst. Die Richtigkeit eingeräumt, so ist der physikotheologische Beweis zu eng. Sein Gott ist nur ein formgebendes, kein schaffendes Prinzip. Aber der Beweis selbst ist in keinem Punkte stichhaltig. Gesetzt, ein solches formgebendes Prinzip sei zur Erklärung der Dinge notwendig: warum muß dieses Prinzip eines, warum ein intelligentes sein? Warum kann die Natur nicht selbst mit blindwirkenden Kräften diese Ordnungen hervorbringen? Sie kann es so wenig, sagt der physikotheologische Beweis, als unsere Häuser, Schiffe, Uhren usf. sich selbst gemacht haben. Diese Werke beweisen deutlich die bildende Hand des Künstlers, der sie zusammengefügt. Die Natur ist ein Kunstwerk, welches auf einen Künstler außer sich hinweist, wie die menschlichen Kunstwerke. Es ist also die Ähnlichkeit oder Analogie der technischen und der natürlichen Werke, auf die sich jener Schluß gründet, der aus den Ordnungen der Natur die Einheit und Intelligenz ihres Urhebers beweisen möchte. Ein Analogieschluß aber kann selbst im günstigen Falle die Sache nur wahrscheinlich machen, aber nicht gewiß.

Man darf von der Wirkung auf die Ursache schließen, und zwar auf eine der Wirkung proportionale Ursache. Der physikotheologische Beweis behauptet, daß zu den absichtsvollen Wirkungen in der Natur Gott allein die proportionale Ursache sein könne. Wer will aber in diesem Fall die Proportion zwischen Ursache und Wirkung messen? Wer will bestimmen, wie groß die Macht und Weisheit jener weltordnenden Ursache sein müsse, damit sie den vorhandenen Wirkungen entspreche? Denn zu sagen, daß sie sehr groß und über alles menschliche Vermögen erhaben sein müsse, wäre ein ganz unbestimmter und nichtssagender Ausdruck. Will man aber jene Ursache vollkommen und genau bestimmen als den Inbegriff aller

Realitäten, als die absolute Allmacht und Weisheit, so ist diese so bestimmte Ursache dem natürlichen Schauplatze ihrer Wirkungen dergestalt entrückt, daß von einer Proportion zwischen beiden, von einer Einsicht in diese Proportion nicht mehr die Rede sein kann.

Um also das Dasein eines Weltschöpfers zu beweisen, reicht der physikotheologische Beweis in keinem Falle aus. Er könnte, wenn alles gut ginge, höchstens das Dasein eines Weltbildners beweisen. Dieses Dasein zu beweisen, schließt er nach Analogie, also nach einem Beweisgrunde, dessen Tragweite unter allen Umständen nur bis zur Wahrscheinlichkeit, aber in dem gegebenen Falle nicht einmal so weit reicht, weil hier eine Ursache ohne alles Verhältnis zur Wirkung, ohne jede mögliche Einsicht in dieses Verhältnis gelten soll. Es bleibt daher dem physikotheologischen Beweise nichts übrig, als von der zufälligen Tatsache der natürlichen Ordnung in den Dingen auf eine letzte notwendige Ursache zu schließen. Daß in der Tat eine solche Ordnung existiert, ist keineswegs bewiesen, sondern nur angenommen; es ist keine wissenschaftliche, sondern eine ästhetische Erfahrung, die keine logische Beweiskraft hat. Zugegeben, jene Ordnung existiere, die Dinge in der Natur seien überall in zweckmäßiger Übereinstimmung miteinander verknüpft: so könnte diese Harmonie recht wohl aus der natürlichen Anlage der Dinge selbst hervorgegangen, also in der Natur selbst begründet sein.

Daher ist weder die Tatsache einer zweckmäßigen Naturordnung, noch auch die Zufälligkeit derselben bewiesen. Diese beiden ersten Ausgangspunkte des physikotheologischen Beweises sind unbewiesene und unbeweisbare Annahmen. Lassen wir sie gelten, so ist von hier an unser Argument nichts anderes als ein Schluß vom zufälligen Dasein auf ein schlechthin notwendiges, d. h. der kosmologische Beweis, welcher aus dem ontologischen hervorging. In Absicht auf das menschliche Gemüt ist der physikotheologische Beweis von allen der einflußreichste und stärkste; in wissenschaftlicher Rücksicht ist er von allen der schwächste und mangelhafteste, denn er teilt alle Gebrechen der kosmologischen und ontologischen Beweisführung und hat außerdem noch seine eigentümlichen Fehler. Nachdem Kant den ontologischen Beweis widerlegt hat, führt er auf ihn den kosmologischen zurück und auf beide den physikotheologischen. So sind alle möglichen Beweise vom Dasein Gottes widerlegt und der Beweis geführt, daß es keine rationale Theologie gibt. Die letzte

Aufgabe der transzendentalen Dialektik ist damit gelöst und die Untersuchung der Vernunftkritik in ihrem ganzen Umfange vollendet.[1]

III. Kritik der gesamten Theologie.

1. Deismus und Theismus.

Doch steht der rationalen Theologie noch ein Ausweg offen, welchen die Kritik an dieser Stelle zwar nicht näher verfolgt, wohl aber bemerkt und bezeichnet. Sie hat bewiesen, daß es keine rationale Theologie aus theoretischen Gründen gibt; es könnte sein, daß sie aus praktischen Gründen möglich wäre. Wenn die Theologie überhaupt die Erkenntnis Gottes zum Ziele hat, so sind dazu zwei Wege denkbar: der eine durch übernatürliche Offenbarung, der andere durch die menschliche Vernunft; den ersten Weg nimmt die geoffenbarte Theologie, den zweiten die rationale. Wir reden hier nur von der zweiten. Die menschliche Vernunft selbst kann die Erkenntnis Gottes auf doppelte Weise versuchen: entweder schöpft sie dieselbe aus bloßen Begriffen oder aus der Betrachtung der Natur- und Menschenwelt: im ersten Falle ist die rationale Theologie transzendental, im zweiten natürlich. Die reinen Begriffe, aus denen die Erkenntnis Gottes geschöpft wird, sind entweder der Begriff des allerrealsten Wesens oder der Begriff der Welt als eines zufälligen Daseins, dessen Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen sein muß: im ersten Falle nennt Kant die transzendentale Theologie „Ontotheologie", im zweiten „Kosmotheologie". Denn auch der Begriff der Welt im ganzen, als eines zufälligen Daseins, ist nicht aus der Naturbetrachtung geschöpft, sondern ein bloßer Vernunftbegriff.

Welchen von beiden Begriffen man der Erkenntnis Gottes zugrunde lege, so wird in beiden Fällen Gott nur erkannt als die oberste Weltursache, als das höchste Wesen: diesen Gottesbegriff nennt Kant „Deismus". Dagegen schöpft die natürliche Theologie ihre Gotteserkenntnis nicht aus dem bloßen Weltbegriff, sondern aus der Betrachtung der Natur- und Weltordnung, die keineswegs ein bloßer Begriff ist. Die Ordnungen der Welt weisen auf einen Geist als ihren letzten Grund hin: auf Gott, nicht bloß als Weltursache, sondern als Welturheber, auf einen lebendigen, persön-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VI. „Von der Unmöglichkeit des physikotheologischen Beweises." (O. A. S. 648—658; A. A. Bd. III. S. 413—420.)

lichen Gott. Dieser Theismus, wie Kant den Begriff des persönlichen Welturhebers nennt, gründet sich auf die natürlichen oder auf die sittlichen Ordnungen der Welt: im ersten Falle ist er die Grundlage der „Physikotheologie", im zweiten die der „Moraltheologie".[1]

2. Theoretische und praktische Theologie.

Alle rationale Theologie ist entweder deistisch oder theistisch; die deistische ist in allen ihren Beweisgründen, die theistische in ihren physikotheologischen von der Kritik widerlegt worden: es bleibt daher als der letzte noch mögliche Ausweg einer rationalen Gotteserkenntnis nur die Moraltheologie übrig. Die sittlichen Ordnungen sind nicht durch die Natur gesetzt, sondern durch den Willen, sie sind Vernunftzwecke, welche ausgeführt werden sollen. Was geschehen soll, ist nicht aus theoretischen, sondern aus praktischen Gründen notwendig: der Ausdruck dieser Notwendigkeit ist eine Forderung, kein theoretischer Satz, sondern ein praktischer. Die theoretische Theologie gründet sich auf Theoreme, die praktische auf Postulate. Nachdem der Grund der theoretischen Theologie widerlegt worden ist, bleibt noch übrig, den Grund der praktischen zu prüfen.[2]

3. Die theoretische Theologie als Kritik der dogmatischen.

Die Vernunftkritik ist demnach weit entfernt, das Dasein Gottes zu verneinen: sie verneint nur unsere Erkenntnis desselben, und zwar nur die theoretische; es gibt keine rationale Theologie als Wissenschaft, sondern nur als Kritik. Sie darf in Rücksicht auf das Dasein und Wesen Gottes nichts bejahen oder verneinen, sondern soll nur die dogmatischen Behauptungen einer verblendeten Metaphysik untersuchen, beurteilen, widerlegen; sie ist durchaus nicht positiv, sondern nur kritisch. Wenn es daher eine positive Theologie gibt, so kann diese einzig und allein die praktische sein; wenn das Wesen Gottes auf irgendeine bejahende Weise ausgedrückt werden kann, so läßt es sich nur als Grund der moralischen Weltordnung, als moralischer Welturheber, als sittlicher Weltzweck auffassen: dieser Begriff, der höchste, den es überhaupt gibt, ist das eigentliche Ziel, auf welches die theologischen Ideen hindeuten.

Die Kritik hat alles getan, um der rationalen Theologie eine

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VII.: „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft". (O. A. S. 660—661; A. A. Bd. III. S. 420—421.)

[2] Ebendas. (O. A. S. 660—663; A. A. Bd. III. S. 421—422.)

solche Richtung zu geben, wenigstens hat sie ihr alle Wege genommen, die den Gottesbegriff unter anderen als moralischen Gesichtspunkten suchen; sie hat jede unechte Erkenntnis Gottes von Grund aus widerlegt und gezeigt, wie Gott nicht vorgestellt werden darf. Dieses Ergebnis ist freilich zunächst nur negativ, aber weil es alle unechten Vorstellungsweisen erkennbar macht, so hat es die große Bedeutung, die einzig mögliche Gottesidee positiver Art vorzubereiten und (negativ) zu begründen. Aus theoretischen Beweisgründen darf das Dasein Gottes weder bejaht noch verneint werden: die dogmatische Verneinung ist atheistisch, die dogmatische Bejahung entweder deistisch oder theistisch nach menschlicher Analogie, d. h. anthropomorphistisch.

Darin also besteht die negative Summe der Kritik, daß in theologischer Rücksicht die atheistischen, deistischen und anthropomorphistischen Vorstellungsweisen in gleicher Weise als falsch und ungültig erkannt sind. Was den Anthropomorphismus betrifft, so unterscheidet Kant den „dogmatischen" vom „symbolischen": jener überträgt menschliche Eigenschaften auf Gott, dieser braucht menschliche Verhältnisse moralischer Art, wie z. B. das eines Vaters zu seinen Kindern, um unter diesem Bilde das Verhältnis Gottes zur Menschheit anschaulich zu machen. Diese Vorstellung ist mit Bewußtsein symbolisch und gilt nicht von dem Wesen Gottes an sich, sondern bloß von seinem Verhältnisse zur Welt.[1] Überall, wo die Kritik negativ verfährt, ist sie ein zweischneidiges Schwert, welches die dogmatischen Lehrbegriffe, ob sie ihren Gegenstand bejahen oder verneinen, trifft und nach beiden Seiten vernichtet. In der Seelenlehre wurde der Materialismus, in der Kosmologie der Naturalismus, in der Theologie der Atheismus und mit ihm der Fatalismus ebenso entschieden widerlegt und als ungültig nachgewiesen, wie die gegenteiligen Systeme.

IV. Die kritische Bedeutung der Ideenlehre.

1. Die Ideen als Maximen der Erkenntnis.

Es ist hier der Ort, um die gesamte Ideenlehre, wie sie jetzt beschlossen vorliegt, unter einem gemeinschaftlichen und endgültigen Gesichtspunkte zusammenzufassen. Alle diese Ideen der Seele,

[1] Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VII. (O. A. S. 662—670; A. A. S. 422 ff.) Vgl. Proleg. Teil III. § 56—58.

der Welt, Gottes haben denselben Ursprung, dasselbe Schicksal, dieselbe Bestimmung. Ihr Ursprung war die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien, ihr Schicksal jener falsche Gebrauch, welchen die von einem natürlichen Scheine irregeleitete Vernunft von ihren Ideen macht, indem sie dieselben als Objekte möglicher Erkenntnis ansieht. Welches ist ihre wahre, gemeinschaftliche Bestimmung? Was gelten sie eigentlich für die menschliche Erkenntnis, da sie deren Gegenstände niemals sein können? Welcher richtige oder „immanente Gebrauch" darf in dieser Absicht von den Ideen gemacht werden?

Als Objekte angesehen, erscheinen sie als die Prinzipien der Dinge, als deren absolute Einheit und System: die psychologische als das eine den inneren Erscheinungen zugrunde liegende Subjekt, die kosmologische als das Weltganze, die theologische als der unbedingte Grund aller Dinge oder als das höchste Wesen: sie erscheinen in allen diesen Fällen als objektive Einheit, zufolge jenes unvermeidlichen Scheines, welcher die menschliche Vernunft zu dem Unternehmen einer Metaphysik des Übersinnlichen verleitet. Dagegen richtig angesehen, als bloße Ideen, die nicht Objekte sind und nur in unserer Vernunft existieren, verlieren sie den Schein der Objektivität, ohne deshalb gehalt- und bedeutungslose Hirngespinste zu werden; sie hören nicht auf, Prinzipien zu sein, welche den Begriff der Einheit ausdrücken und fordern: nur sind ihre Objekte nicht die Dinge, sondern unsere Erkenntnis der Dinge; nur bezieht sich die Einheit, welche sie fordern, nicht auf das objektive Dasein, sondern auf unsere Erfahrung: sie fordern die Einheit nicht der Dinge, sondern der Erkenntnis, also eine subjektive Einheit, welche darum nicht weniger notwendige Geltung in Anspruch nimmt.

Prinzipien, deren Geltung lediglich subjektiv ist, nennt Kant „Maximen". Als solche gelten die Ideen, nachdem sie den falschen Schein eines objektiven Daseins abgelegt haben: als Maximen, welche sich zunächst auf unser Wissen oder auf unsere Verstandeserkenntnisse beziehen. Empirisch, wie diese Erkenntnisse sind, entbehren sie der systematischen Vollendung, es ist nicht möglich, daß sich die Erfahrung jemals in einer vollkommenen wissenschaftlichen Einheit abschließt, aber das hindert nicht, daß sie unausgesetzt nach einem solchen Ziele strebt. Diese Vollendung ist ihre notwendige Aufgabe. Setzen wir, daß die Erkenntnis ihr Ziel erreicht hätte, so wäre sie keine Erfahrung; setzen wir, daß die Erfahrung gar nicht

nach systematischer Vollendung strebte, so wäre sie keine Erkenntnis. So gewiß es empirische Erkenntnis gibt, so notwendig ist mit ihr jenes Ziel verbunden. Die Ideen, als Maximen genommen, bezeichnen dieses Ziel und richten darauf unausgesetzt unsere Erkenntnis; sie geben der letzteren keine Gesetze, wie die reinen Verstandesbegriffe, sondern nur eine Richtschnur, oder wie Kant diesen Unterschied gern ausdrückt: die Ideen sind nicht konstitutive, sondern regulative Prinzipien.

Was sie feststellen, ist kein Gegenstand, sondern nur ein Ziel, eine Aufgabe, die zur Wissenschaft als solcher gehört und ihr beständig vorschwebt. Die letzte Lösung dieser Aufgabe wäre das in allen seinen Teilen vollendete System der menschlichen Erkenntnis, die vollständig entwickelte und ausgebaute Welt der Begriffe. Dieses vollendete System könnte nichts anderes sein, als was schon Plato in seiner Ideenwelt, wie in einem logischen Grundrisse, vorgestellt hatte: die Erkenntnis, welche von den einzelnen Dingen anhebt und von den untersten Geschlechtern durch Arten und Gattungen emporsteigt bis zu einer obersten Einheit, welche gleichsam die Spitze der Begriffswelt bildet; dieses System, in seiner Vollendung gedacht, wäre die höchste Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit. Die Einheit besteht in der Gattung, die alle Arten und Individuen unter sich befaßt, die Mannigfaltigkeit in den Arten und Unterarten, in dem ganzen Reiche der Besonderheiten, in welche die Gattung zerfällt.

a. Das Prinzip der Homogeneität.

Um jene Einheit zu erreichen, muß die Wissenschaft ihre Begriffe unausgesetzt vereinigen, das Gleichartige in ihnen suchen und denselben als höhere Gattung überordnen; sie muß nach der höchsten Vereinigung streben, nach einem Begriffe von absolutem Umfang. Dieses Streben ist ein notwendiges Regulativ der Erkenntnis. Wenn wir es in der Form eines Gesetzes ausdrücken, so ist es das logische Gesetz der Gattungen, der Homogeneität, welches verlangt, daß man die Prinzipien nicht unnötig vermehre: «entia praeter necessitatem non esse multiplicanda».

b. Das Prinzip der Spezifikation.

Um die höchste Mannigfaltigkeit zu erreichen, muß die Wissenschaft unausgesetzt ihre Begriffe unterscheiden, die spezifischen Differenzen überall aufsuchen, kein Merkmal übersehen, sich ganz in den

Inhalt ihrer Begriffe vertiefen und in deren letzte Besonderheiten eingehen. Diese Unterscheidung der Begriffe gibt den Reichtum der Arten, die sich wieder in Unterarten spalten, deren keine die unterste sein darf. Die fortgesetzte Vereinigung der Begriffe macht den Umfang und die Einheit, die fortgesetzte Unterscheidung und Teilung den reichen und mannigfaltigen Inhalt des wissenschaftlichen Systems. Dieses zweite Regulativ, in der Form eines Gesetzes ausgedrückt, ist das logische Prinzip der Arten, das Gesetz der *Spezifikation*, welches verlangt, daß man die Verschiedenheiten in der Natur nicht leichthin übersehe und voreilig vermindere: «entium varietates non temere esse minuendas».

c. Das Prinzip der Kontinuität (Affinität).

Von der höchsten Mannigfaltigkeit zur höchsten Einheit führt der Weg der systematischen Erkenntnis durch die unteren Geschlechter, Arten und Gattungen; zwischen beiden liegt das unendliche Reich der mittleren Artbegriffe. Nach oben steigen wir empor im Wege einer immer zunehmenden Einheit und Gleichartigkeit der Begriffe, nach unten steigen wir herab im Wege einer immer zunehmenden Verschiedenheit: der Weg nach oben ist die sich zuspitzende Einheit, der Weg nach unten die sich ausbreitende Mannigfaltigkeit. Nun ist die Erfahrung, welche diesen Weg beschreibt, eine in sich zusammenhängende und kontinuierliche; also wird auch der Weg selbst kontinuierlich sein müssen, d. h. es gibt zwischen je zwei Punkten des Weges, zwischen einem höheren und niederen Artbegriffe keinen Sprung, sondern unendlich viele Mittelglieder, welche allmählich von der niederen zur höheren Stufe und umgekehrt auf- und abwärts führen.

Ohne eine solche Kontinuität in der Stufenleiter der Begriffe gibt es keine systematische Ordnung und Einheit unseres Wissens. Die Idee, welche unserer Erkenntnis die systematische Einheit und Vollendung zur Aufgabe machte, muß diesen kontinuierlichen Stufengang der Begriffe als das notwendige Bindeglied der höchsten Einheit und höchsten Mannigfaltigkeit verlangen: sie muß fordern, daß die höchste Gattung mit der untersten Art durch die Stufenleiter der Mittelarten zusammenhänge, daß mithin alle Begriffe, alle Arten durch dieses lebendige Band der Gemeinschaft miteinander verknüpft seien, daß die ganze Natur eine große Familie bilde, in welcher jedes Glied mit allen übrigen in näherem oder entfernterem Grade verwandt ist. Wenn wir dieses Regulativ grundsätzlich aus-

drücken, als ob es ein Gesetz der Dinge selbst wäre, so ist es das Prinzip der *Affinität*, das Gesetz des kontinuierlichen Zusammenhanges der Naturformen: («lex continui specierum (lex continui in natura)», «datur continuum formarum». Denn die Kontinuität in der Natur, das stufenartige Wachstum der Verschiedenheit, ist zugleich die durchgängige Affinität aller Erscheinungen, gleichsam die *genealogische* Ordnung der Dinge.

Wenn diese Weltbetrachtung *dogmatisch* und das System unserer Begriffe und Erkenntnisse zugleich das System der Dinge oder die objektive Weltverfassung wäre, so würde die Welt in einem solchen kontinuierlichen Stufenreich der Dinge bestehen, welches in Gott als in seiner höchsten und absoluten Einheit gipfelt: dann wäre jedes Ding ein beseeltes Wesen, das Weltall ein Ganzes und Gott dessen oberste und höchste Ursache; dann wären die psychologische, kosmologische, theologische Idee objektive Realitäten, und das leibnizische System gerechtfertigt. Indessen ist diese Betrachtungsweise lediglich *kritisch*: sie ist nicht das System der Dinge, sondern nur das unserer Erkenntnisse; sie ist durchaus subjektiv, aber darum nicht willkürlich, sondern eine notwendige Maxime, ein regulatives Prinzip unseres Wissens, welches letztere immer *empirisch* bleibt und darum seiner Idee nie ganz entsprechen, dieselbe nie vollkommen erreichen kann, aber als (empirische) *Erkenntnis* dieses Ziel notwendig haben muß und sich stets nach demselben richtet. Die Ideen beziehen sich nicht auf die Dinge, sondern nur auf unseren Verstand und Willen. Jetzt ist die Rede von ihrer Beziehung auf unseren *Verstand*. In dieser Rücksicht sind sie das Vorbild der Wissenschaft, nicht deren Gegenstand, gleichsam der Archetyp nicht der Dinge, sondern nur unserer Erkenntnis der Dinge. Dies ist der Unterschied zwischen der platonischen und kantischen Ideenlehre: jene ist dogmatisch, während diese kritisch ist; dort sind die Ideen die Begriffe und Musterbilder der Dinge, hier dagegen die Ziele und Vorbilder unserer Begriffe.[1]

2. Die theologische Idee als regulatives Prinzip.

Jetzt leuchtet vollständig ein, welche Bedeutung unter dem kritischen Gesichtspunkte die theologische Idee für unsere Erkenntnis

[1] Vgl. Kritik d. r. V. Tr. Dial. Buch II. Hauptst. III. Abschn. VII.: „Anhang zur transz. Dial. Von dem regulativen Gebrauche der Ideen der reinen Vernunft". (O. A. S. 670—697; A. A. Bd. III. S. 427 ff.)

gewinnt: sie ist kein Gegenstand unseres Wissens, kein erkennbares Objekt, wie die rationale und theoretische Theologie irrtümlich meinte; aber sie bezeichnet die höchste Einheit und ist als solche der Leitstern der Wissenschaft. Die Wissenschaft darf diesem Leitsterne folgen, ohne darum jemals ihre empirische Grenze zu überschreiten; sie würde dieselbe überschreiten, sobald sie entweder Gott selbst oder aus dem Wesen Gottes die Natur der Dinge erkennen und ableiten wollte. Wenn die menschliche Vernunft Gott zu ihrem erkennbaren Objekt macht, so wird sie dialektisch; wenn sie Gott zum Erklärungsgrunde der Dinge braucht und theologische Gründe vorbringt, wo sie physikalische suchen und anwenden sollte, so verläßt sie den Faden der Forschung und macht sich die Sache bequem; diese Art der wissenschaftlichen Behandlung ist nicht bloß „träg", sondern auch „verkehrt", da hier zum Ausgangspunkte der Erklärung gemacht wird, was in jedem Falle nur deren letzter und äußerster Zielpunkt sein könnte. Theologische Erklärungen in der Wissenschaft sind allemal das Zeugnis sowohl einer «ratio ignava» als auch einer «ratio perversa». Wohl aber kann die Wissenschaft die Richtschnur der theologischen Idee mit den Prinzipien der empirischen Erklärung vereinigen, denn es hindert und beeinträchtigt unsere empirische Erklärung nicht, daß wir die Dinge nur aus natürlichen Gründen herleiten und zugleich so betrachten, als ob sie von einer göttlichen Intelligenz abstammten; und da das göttliche Wesen als ein zwecktätiges, als der absolute Weltzweck selbst gedacht werden muß, so fällt hier die theologische Betrachtungsweise mit der teleologischen zusammen. Die kritische Philosophie wird bestrebt sein, die streng physikalische (mechanische) Erklärung der Dinge mit einer teleologischen Betrachtungsweise zu vereinigen.[1]

3. Die Summe der gesamten Vernunftkritik.

Das Geschäft der Kritik ist vollendet und ihre Ergebnisse stellen sich einfach und übersichtlich zusammen. Sie hat das Gebiet der menschlichen Vernunft, soweit sich dieselbe erkennend verhält, vollständig durchmessen und deren Vermögen nach ihren ursprünglichen Bedingungen unterschieden. Diese Vermögen bestehen in der Sinnlichkeit, dem Verstand und der Vernunft; ihre formgebenden

[1] Ebendas. „Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschl. Vernunft." (O. A. S. 697—732; A. A. S. 442—461.)

Prinzipien sind die reinen Anschauungen, die reinen Verstandesbegriffe und die Ideen; jedes dieser Prinzipien gibt nach seinem Vermögen Einheit und Verknüpfung.

Was die Vernunft durch eines ihrer Grundvermögen geordnet und geformt hat, wird wieder Material und Aufgabe zu einer neuen Verknüpfung: so wird das Produkt der Anschauung zur Aufgabe für den Verstand, das Produkt des Verstandes zur Aufgabe für die Vernunft. Die Anschauung verknüpft die sinnlichen Eindrücke und macht daraus Erscheinungen: die Erscheinungen sind das Produkt unserer Anschauung und das Objekt (Problem) des Verstandes. Der Verstand verknüpft die Erscheinungen und macht daraus Erkenntnis oder Erfahrung: die Erfahrung ist das Produkt unseres Verstandes und das Objekt (Problem) der Vernunft. Die Vernunft verknüpft die Erfahrungen und sucht daraus ein Ganzes zu machen: ein wissenschaftliches System, welches unaufhörlich und stetig fortschreitet, obwohl es sich niemals vollendet.

Sinnliche Eindrücke können zu Erscheinungen verknüpft werden nur durch Raum und Zeit: die Urformen unserer Sinnlichkeit. Erscheinungen können zu Erfahrungen verknüpft werden nur durch die Kategorien: die Urformen unseres Verstandes. Erfahrungen können zu einem wissenschaftlichen System verknüpft werden nur durch die Ideen: die Urformen oder Ziele unserer Vernunft. In der Entwicklung der menschlichen Erkenntnis sind die Eindrücke und deren Verknüpfung das Erste, die Ausbildung des wissenschaftlichen Systems das Letzte: diesen ganzen Entwicklungsgang der Erkenntnis zu verfolgen und zu erklären, war die Aufgabe der Kritik.

Fünfzehntes Kapitel.

Die transzendentale Methodenlehre.

Die Grundlage der kritischen Philosophie ist gelegt. Es wurde gefragt, unter welchen Bedingungen synthetische Erkenntnis a priori stattfinde? Eine solche ist nicht durch Erfahrung, sondern bloß durch reine Vernunft möglich; sie ist im Unterschiede von der analytischen oder bloß logischen Einsicht eine wirkliche oder reale Erkenntnis. Es wurde also gefragt, ob und unter welchen Bedingungen es reale Erkenntnis durch reine Vernunft gibt? Nachdem diese Bedin-

gungen dargetan sind, bleibt der kritischen Philosophie nur noch eine Aufgabe übrig: das System der reinen Vernunfterkenntnisse darzustellen und auf der kritisch gesicherten Grundlage ein neues Lehrgebäude zu errichten.[1]

Zu diesem Lehrgebäude sind bis jetzt die Elemente oder Materialien gegeben. Bevor man zur Ausführung schreitet, ist der Entwurf oder Plan festzustellen, gleichsam der Grundriß zu bestimmen, nach welchem der Bau geschehen soll. Vorher handelte es sich um die Bedingungen oder Elemente, jetzt um die Richtschnur oder Methode unserer reinen Vernunfterkenntnis: die erste Aufgabe hat die „transzendentale Elementarlehre“ gelöst, die Lösung der zweiten gehört der „transzendentalen Methodenlehre“. Diese bestimmt nicht den Inhalt der reinen Vernunfterkenntnisse, sondern nur deren Form und Zusammenhang; sie bezeichnet den Weg, welchen die Vernunft nehmen, die Richtschnur, die sie befolgen muß, um auf ihrer eigenen Grundlage ein haltbares und gesichertes Lehrgebäude zu errichten: sie gibt die leitenden Gesichtspunkte für den Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen.

Da nun eine unbedingte Anwendung der Erkenntnisvermögen auf alle möglichen Objekte nicht frei steht, so ist die erste Aufgabe der Methodenlehre eine doppelte: sie wird zuvörderst alle die Gesichtspunkte genau bestimmen, welche den falschen Vernunftgebrauch hindern und dann die Grundsätze des richtigen feststellen. In der ersten Rücksicht gibt sie den Inbegriff der negativen Regeln, welche der Vernunft ihre natürlichen Grenzen anweisen, und deren Nutzen lediglich darin besteht, daß sie den Irrtum verhüten; in der zweiten gibt sie die positiven Regeln, welche den Charakter reiner Vernunfterkenntnis bestimmen. Die negativen Regeln zügeln und disziplinieren die Vernunft in dem Gebrauch ihrer Erkenntnisvermögen, sie sind gleichsam die Warnungstafeln, welche der Spekulation die verbotenen Wege bezeichnen und jede mögliche Grenzüberschreitung verhüten; die positiven enthalten die Grundsätze des richtigen und gültigen Vernunftgebrauchs. Darum nennt Kant die ersten die „Negativlehre oder Disziplin der reinen Vernunft“, die anderen deren „Kanon“. Wenn die Methodenlehre diese beiden Punkte vollkommen erklärt und damit sowohl im negativen als im positiven Verstande die Richtschnur der Vernunfterkenntnis entwickelt hat,

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. I. Kritische Zusätze. S. 347—357.

so läßt sich jetzt das systematische Lehrgebäude in seinem Umfange wie in seinen Teilen, d. h. in seiner ganzen „Architektonik“ bestimmen. Es ruht auf einer völlig neuen Grundlage und unterscheidet sich darin von allen früheren Systemen der Philosophie: hieraus erhellt die geschichtliche Stellung der Vernunftkritik.

Diese vier Punkte machen den Inhalt der Methodenlehre: „die Disziplin, der Kanon, die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft“. So steht die Methodenlehre in der Mitte zwischen der Kritik und dem Systeme der reinen Vernunft: sie enthält das Gesamtresultat der ersten und die Gesamtübersicht des zweiten, daher sie vieles wiederholt, was die Kritik ausgemacht hat, und vieles vorwegnimmt, was erst das folgende System ausführen und näher begründen soll. Dies ist für uns ein doppelter Grund, unsere Darstellung dieses zweiten Hauptteils der Vernunftkritik so kurz als möglich zu fassen.[1]

I. Die Disziplin der reinen Vernunft.

1. Die dogmatische Methode.

Eine Erkenntnis der Dinge durch bloße Vernunft nennen wir dogmatisch; jedes Erkenntnisurteil, welches die Natur der Dinge betrifft und sich als Lehrsatz geltend macht, ist ein Dogma. Nun entsteht die Frage, ob die Vernunft zu einer solchen Erkenntnis befugt ist, oder ob es einen „dogmatischen Vernunftbegriff“ gibt? Unsere Vernunft enthält zwei Erkenntnisvermögen, die Sinnlichkeit und den Verstand: jene erkennt durch Anschauung, dieser durch Begriffe; die Erkenntnis durch Anschauung ist mathematisch, die durch Begriffe philosophisch. Alle reinen Vernunfturteile oder apodiktischen Sätze sind daher entweder mathematisch oder philosophisch: sie sind im ersten Falle Mathemata, im zweiten Dogmata. Daß jene möglich sind, ist klar; die Frage ist, ob es auch diese sind? Wenn sie es nicht sind, so wird die Methodenlehre als Disziplin den dogmatischen Vernunftgebrauch untersagen. Könnte die philosophische Erkenntnis es der mathematischen gleichtun, so würde es von den Dingen ebenso ausgemachte und notwendige Erkenntnisurteile als von den Größen in Raum und Zeit geben: dann wäre der dogmatische Vernunftbegriff gerechtfertigt.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. (O. A. S. 735—884; A. A. Bd. III. S. 465 ff.)

In diesem Grundirrtume hat sich die Philosophie seit Descartes befunden, sie hat sich die Mathematik zum Vorbilde genommen und nach demselben ihre metaphysischen Lehrgebäude eingerichtet; sie hat «more geometrico» demonstriert und sich eingebildet, dadurch der metaphysischen Erkenntnis die höchste Vollkommenheit zu geben. Kant hat den Irrtum entdeckt. Schon vor der Kritik der reinen Vernunft war ihm der wesentliche Unterschied zwischen der Mathematik und der Philosophie einleuchtend; schon in seiner akademischen Preisschrift hatte er der Metaphysik gezeigt, daß sie unter ganz anderen Bedingungen stehe als die Mathematik und die letztere nicht zum Vorbild nehmen dürfe, ohne ihre eigentümliche Aufgabe von vornherein zu verfehlen.[1] Die Kritik hat diesen Unterschied aus den Elementen der menschlichen Vernunft selbst nachgewiesen. Sinnlichkeit und Verstand sind ihrer Natur nach verschieden, jene ist anschauend, dieser denkend; die Begriffe der Mathematik sind durchaus anschaulich, was die philosophischen gar nicht sind; die Mathematik kann ihre Begriffe konstruieren, was die Philosophie nicht vermag: diese erkennt durch bloße Begriffe, die Mathematik durch Konstruktion der Begriffe. Weil die letztere ihre Begriffe konstruiert, d. h. in der Anschauung zusammensetzt und darstellt, darum kann sie dieselben vollkommen definieren und Sätze aufstellen, welche unmittelbar gewiß sind, sie vermag ihre Beweise anschaulich und einleuchtend zu machen, sie hat das Vermögen der Axiome und Demonstrationen. Alle diese Befugnisse und Rechte entbehrt die Philosophie bei ihrer von der Mathematik grundverschiedenen Anlage. Sie kann keinen ihrer Begriffe in der Anschauung darstellen oder konstruieren, ihr fehlt in Ansehung ihrer Gegenstände die Möglichkeit der Definitionen, Axiome und Demonstrationen, d. h. alles, was die mathematische Erkenntnis apodiktisch macht. Die Grundsätze des Verstandes, welche die Kritik entdeckt und durch eine Reihe der schwierigsten Untersuchungen bewiesen hat, sind von der Art der mathematischen Grundsätze verschieden: sie sind nicht, wie diese, unmittelbar gewiß, sie sind keine Axiome, sondern (ausgenommen das Axiom der Anschauung, welches die mathematische Naturlehre betrifft) Antizipationen, Analogien, Postulate. Wären sie unmittelbar gewiß, so hätte man nicht nötig gehabt, sie erst zu beweisen. Aber sie bedurften

[1] S. oben Buch I. Kap. XIII. S. 227—233.

der Deduktion, wie Kant die kritische Beweisführung nannte; es mußte gezeigt werden, daß sie die notwendigen Bedingungen der Erfahrung ausmachen, daß diese unmöglich sei, sobald man einen jener Grundsätze aufhebe. Ihre Gegenstände sind nicht die Dinge, sondern einzig und allein die Erfahrung: ihre Geltung ist nicht dogmatisch, sondern bloß kritisch.[1]

2. Die polemische Methode.

Es gibt demnach keinen dogmatischen Vernunftgebrauch, keine Vernunfterkenntnis, die sich unmittelbar auf die Dinge selbst bezieht, keine apodiktischen Sätze über deren Wesen oder über das, was sie an sich sind. Wenn solche Sätze dennoch versucht werden, so wird sich auf der Stelle zeigen, wie unsicher sie sind, denn sie finden niemals die allgemeine und unbedingte Geltung, welche wahrhaft notwendige Sätze, wie die mathematischen, jederzeit haben. Die philosophischen Dogmata rufen stets ihre Gegensätze hervor; das metaphysische Gebiet, sobald es dogmatisch bebaut wird, erfüllt sich sofort mit lauter Widersprüchen; dem bejahenden Urteile tritt das verneinende schroff entgegen mit demselben Anspruch auf Gültigkeit, und statt einer ausgemachten und unwidersprechlichen Wissenschaft, wie die Mathematik eine solche ist und sein darf, wird die Metaphysik ein Kampfplatz entgegengesetzter Behauptungen und Systeme. Wer in diesem Kampfe für eine der entgegengesetzten Behauptungen Partei ergreift, verhält sich dogmatisch. Wer sich nicht dogmatisch verhalten will, dem bleibt, wie es scheint, nur zweierlei übrig: entweder von beiden Behauptungen eine anzugreifen und zu widerlegen, ohne deshalb die andere zu verteidigen, oder beide gleichmäßig zu verneinen: im ersten Falle verhalten wir uns polemisch, im zweiten skeptisch.

Da nun ein dogmatischer Vernunftgebrauch nicht erlaubt ist, so ist die Frage, ob der polemische freistehe? Der Streit entgegengesetzter Systeme erscheint in der Metaphysik auf dem Schauplatze der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie. Zwar in der Kosmologie, wo ein natürlicher Widerstreit der reinen Vernunft mit sich selbst stattfand, sind die Gegensätze aufgelöst und damit der Schein

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. I.: „Die Disziplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche". (O. A. S. 740—766; A. A. Bd. III. S. 468 ff.)

der Antinomien zerstört worden; hier waren die Widersprüche der Art, daß sie entweder gar nicht hervortreten durften oder miteinander versöhnt werden konnten. Es bleiben mithin nur die Gebiete der Psychologie und der Theologie für den Kampf der dogmatischen Systeme übrig. Dogmatisch sind diese beiden Wissenschaften, wenn sie apodiktische Sätze über das Dasein und Wesen der Seele, über das Dasein und Wesen Gottes aussprechen. Aber weil solche Sätze in betreff solcher Objekte überhaupt nicht möglich sind, darum gibt es hier keine endgültige Behauptung, darum wird jedes bejahende Urteil sogleich aufgewogen durch seine entgegengesetzte Verneinung.

Wenn die Psychologie die Existenz, Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele bewiesen haben will, so wird auf der anderen Seite mit so vielen Gründen das entschiedene Gegenteil davon behauptet. Ebenso verhält es sich mit dem Dasein Gottes, das von den Einen aus einer Reihe natürlicher Ursachen bewiesen, von den Anderen aus einer Reihe ebenfalls natürlicher Ursachen verneint wird. So stehen einander in der Psychologie Spiritualismus und Materialismus, in der Theologie Theismus und Atheismus feindselig entgegen. Wenn in diesem Meinungsstreite die Vernunft eine Seite entschieden zu der ihrigen macht, so ist sie dogmatisch; wenn sie keine Seite verteidigt, aber eine von beiden angreift, so ist sie polemisch. Nun ist es die Frage, ob die wohl disziplinierte Vernunft in dieser Weise polemisch sein darf? Aus wissenschaftlichen Gründen läßt sich das Dasein der Seele und das Dasein Gottes niemals beweisen, ebensowenig können aus wissenschaftlichen Gründen beide verneint werden: Bejahung und Verneinung sind hier gleich dogmatisch.

Darum fordert die Disziplin der Vernunft, daß sich diese gleich fern von beiden halte. Indessen fällt das moralische von der Wissenschaft ganz unabhängige Interesse für den Spiritualismus und Theismus in die Wagschale. Kann auch die Vernunft weder die Unsterblichkeit der Seele noch das Dasein Gottes beweisen, so ist sie doch unwillkürlich geneigt, beide zu behaupten; wenn sie sich daher polemisch verhält, so wird die Zielscheibe ihrer Angriffe der Materialismus und Atheismus sein. Gibt es wider die letzteren einen richtigen polemischen Vernunftgebrauch? Hier kann die polemische Absicht nur sein, den Gegner zu widerlegen und zu entwaffnen, nicht aber die eigene Sache zu verteidigen, denn eine solche

Verteidigung wäre dogmatisch; vernünftigerweise dürfen wir die wissenschaftlichen Gründe des Gegners nur wissenschaftlich widerlegen wollen und uns nicht etwa auf unser moralisches Interesse berufen, noch weniger dasselbe wider den Gegner feindselig richten. Moralische Gründe beweisen wissenschaftlich nichts. Die Polemik ist falsch, sobald sie moralisch wird und gegen die wissenschaftlichen Gründe des Gegners moralische aufbietet; sie überschreitet mit der Grenze der Vernunft zugleich jedes Maß eines erlaubten Streites, wenn sie, statt die Gründe des Gegners wissenschaftlich zu widerlegen, die Person desselben moralisch angreift.

Diese Gefahr liegt gerade in dem gegebenen Falle sehr nahe. Das moralische Interesse, welches unsere Vernunft an der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes nimmt, hängt mit den Lehren der Religion, diese mit dem öffentlichen Glauben und dadurch mit dem Gemeinwesen so genau zusammen, daß es ein sehr leichtes Spiel ist, den Gegner als unmoralisch, religionsfeindlich, staatsgefährlich darzustellen und ihn zu verderben, statt ihn zu widerlegen. Bei einer solchen Polemik, wenn alles nach Wunsch geht, kann der Gegner sein bürgerliches Wohl verlieren, aber die Vernunft kann nichts dabei gewinnen. Bei dem wissenschaftlichen Streite gewinnt sie wenigstens so viel, daß der Gegner, welcher für sein Dogma keine moralischen und populären Gründe aufzubieten hat, um so mehr bemüht sein muß, wissenschaftliche Gründe noch unbekannter Art aufzusuchen und, da ihm alles Ansehen der Autorität fehlt, sich mit dem größten Scharfsinne zu waffnen.

Man kann vollkommen überzeugt sein, daß es dem Materialisten und Atheisten niemals gelingen wird, seine Sache zu beweisen, und doch sehr begierig die Gründe anhören, welche er vorbringt. Der folgende Ausspruch unseres Philosophen diene zum Denkmal seiner Forschungslust, wie seiner Freiheits- und Gerechtigkeitsliebe. „Wenn ich höre, daß ein nicht gemeiner Kopf die Freiheit des menschlichen Willens, die Hoffnung eines künftigen Lebens und das Dasein Gottes wegdemonstriert haben solle, so bin ich begierig, das Buch zu lesen, denn ich erwarte von seinem Talent, daß er meine Einsichten weiter bringen werde. Den dogmatischen Verteidiger der guten Sache gegen diesen Feind würde ich gar nicht lesen, weil ich zum voraus weiß, daß er nur darum die Scheingründe des anderen angreifen werde, um seinen eigenen Eingang zu verschaffen, überdem

ein alltägiger Schein doch nicht so viel Stoff zu neuen Bemerkungen gibt, als ein befremdlicher und sinnreich ausgedachter."[1]

Über die Gefahren, welche die Lehren der Materialisten und Atheisten mit sich führen sollen, ist Kant wenig besorgt: „Nichts ist natürlicher, nichts billiger, als die Entschließung, die ihr deshalb zu nehmen habt. Laßt diese Leute nur machen; wenn sie Talent, wenn sie tiefe und neue Nachforschung, mit einem Worte, wenn sie nur Vernunft zeigen, so gewinnt jederzeit die Vernunft. Wenn ihr andere Mittel ergreift, als die einer zwangslosen Vernunft, wenn ihr über Hochverrat schreiet, das gemeine Wesen, das sich auf so subtile Bearbeitungen gar nicht versteht, gleichsam als zum Feuerlöschen zusammenruft, so macht ihr euch lächerlich, denn es ist sehr was ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse. Überdem wird die Vernunft schon von selbst durch Vernunft sowohl gebändigt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nötig habt, Scharwachen aufzubieten, um demjenigen Teile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegenzusetzen."[2]

Die vernunftgemäße Polemik bewahrt ihre richtigen Grenzen, wenn sie in dem Streite der dogmatischen Ansichten nicht Partei nimmt, sondern sich darauf beschränkt, die wissenschaftlichen Beweisgründe des Gegners wissenschaftlich zu entkräften. Aber ein solches Verhalten können wir kaum mehr Polemik nennen: es ist nicht polemisch, sondern *kritisch*. Ich soll für keine der entgegengesetzten Ansichten (für kein philosophisches Dogma) Partei nehmen, also ist auch keine von beiden meine Gegenpartei, daher kann ich auch zu keiner mich im eigentlichen Sinne polemisch verhalten. Polemik ist Krieg. Krieg ist nur möglich zwischen feindlichen Parteien, von denen die eine zuletzt den Sieg haben will und soll. Wenn aber zwei Parteien einander so entgegengesetzt sind, daß ein wirklicher, dauernder Sieg weder auf der einen noch auf der anderen Seite jemals stattfinden kann, so ist unter solchen Umständen kein entscheidender, sondern nur ein endloser Krieg, wie im Naturzustande, möglich. Und

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. I. Abschn. II.: „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauches". (O. A. S. 781; A. A. S. 492—493.)

[2] Ebendas. (O. A. S. 774—775; A. A. Bd. III. S. 488—489.)

so verhält sich die Sache in der dogmatischen Philosophie. Die entgegengesetzten Systeme können keines das andere widerlegen, keines kann über das andere den Sieg davontragen, wenigstens nicht mit dem Rechte der Vernunft. Wenn aber der Kampf der Systeme niemals zum Siege führt, so bleibt nur ein endloser Krieg übrig, jener feindselige Naturzustand, in welchem das Recht des Stärksten gilt, also nicht das Recht dauernd, sondern die Faust zeitweilig die Sache entscheidet.

Daher wird in dem gegebenen Falle der Sieg auf der einen und die Niederlage auf der anderen Seite allemal durch das Ansehen einer äußeren Macht herbeigeführt, welche andere Gewichte als Vernunftgründe in die Wagschale wirft. Wer eine solche Macht für sich hat, ist dann der Stärkste im Kampf und behandelt den Gegner nach dem Naturrechte des Stärksten. Darum gibt es im Grunde auch keinen polemischen Vernunftgebrauch, denn alle Polemik läuft zuletzt wieder auf Dogmatik hinaus. Vielmehr ist jener Kampf der Systeme, richtig und unparteiisch angesehen, ein Kampf um Vernunftrechte, also ein Rechtsstreit, welcher nur durch eine genaue Untersuchung und einen darauf gegründeten Rechtsspruch, d. h. richterlich oder kritisch, entschieden sein will. Die Streitenden können miteinander nicht Krieg, sondern nur *Prozeß* führen; die letzte Entscheidung ist kein Sieg, sondern eine *Sentenz*. Also keine Polemik, sondern Kritik! Und da das kritische Verhalten der Vernunft schlechterdings notwendig ist, müssen auch alle Bedingungen frei stehen, unter denen allein Kritik geübt werden kann, d. h. der ungehinderte Ideenverkehr in der öffentlichen Mitteilung der Gedanken.[1]

3. Die skeptische und kritische Methode.

Wenn es nun weder einen dogmatischen noch polemischen Vernunftgebrauch gibt, so möchte das vernunftgemäße Verhalten bei dem Streite der dogmatischen Systeme wohl darin bestehen, daß wir weder für noch wider Partei ergreifen, sondern uns gleichmäßig von beiden abwenden und, wie es in der Kriegssprache heißt, den Grundsatz der Neutralität annehmen, d. h. allen dogmatischen Ansichten gegenüber den skeptischen Standpunkt behaupten. Dieser verneint alle Vernunfterkenntnis und setzt an die Stelle der eingebildeten und ver-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. I. Abschn. II. (O. A. S. 766—785; A. A. Bd. III. S. 484 ff.)

meintlichen Wissenschaften von dem Wesen der Dinge die Überzeugung von unserer Unwissenheit. Aber worauf stützt sich diese Überzeugung des Skeptikers? Er will dieselbe entweder aus der Erfahrung oder aus der Vernunft begründen: im ersten Fall ruht der Skeptizismus auf keinem allgemeinen und notwendigen Grunde, auf keinem Prinzip, sondern ist ein bloßer Erfahrungssatz, welcher, unsicher und ungewiß, wie alle empirischen Sätze, selbst wieder dem Zweifel verfällt und sich damit auflöst. Im zweiten Falle folgt die skeptische Überzeugung aus der Einsicht in die Natur der menschlichen Vernunft, also aus Prinzipien: dann ist sie eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, eine wirkliche Erkenntnis und als solche nicht skeptisch, sondern kritisch. Entweder also ist der Skeptizismus unwissenschaftlich und darum unbegründet, oder wenn er wissenschaftlich ist, so ist er nicht mehr skeptisch, sondern kritisch.

Man kann sich diesen Unterschied des skeptischen und kritischen Standpunktes durch folgende Vergleichung augenscheinlich machen. Beide behaupten, daß die menschliche Vernunft begrenzt sei; diese Grenzen begründet der eine durch die Erfahrung, der andere durch die Natur der Vernunft selbst. Auch unser sinnlicher Gesichtskreis ist stets beschränkt, unser jedesmaliger Horizont umfaßt immer nur einen sehr kleinen Teil der Erdoberfläche. Wenn es sich nun darum handelt, die Grenzen des menschlichen Horizontes zu begründen, so sind zwei Erklärungen denkbar: die eine ist rein empirisch, die andere dagegen geographisch; jene erklärt die Grenzen des Horizontes aus der Erfahrung, welche uns täglich überzeugt, daß unsere Gesichtsgrenze nicht auch zugleich die Erdgrenze ist, daß jenseits des äußersten Horizontes sich die Erde weiter ausbreitet, wogegen uns der Geograph die notwendige Begrenzung unseres Gesichtskreises aus der Natur und Kugelgestalt der Erde erklärt, auf deren Oberfläche wir einen Punkt einnehmen. Die empirische Erklärung zeigt uns nur die Grenze unserer jedesmaligen Erdkunde, die geographische dagegen die Grenze der Erde und der Erdbeschreibung überhaupt. Wie sich der Empiriker und der Geograph zu der Erklärung des menschlichen Horizontes verhalten, so verhält sich der skeptische und kritische Philosoph zu der Erklärung der menschlichen Erkenntnis.

Der kritische Philosoph ist der Vernunftgeograph, er kennt den Durchmesser der Vernunft, deren Umfang und Grenzen, während der skeptische nur auf ihre äußeren Schranken achtet und von ihrer wahren Verfassung so wenig Einsicht hat, wie jener Empiriker, der die Grenzen des Horizontes bloß aus der sinnlichen Erfahrung zu erklären weiß, ohne Erkenntnis der wahren Gestalt der Erde. Daß unser Horizont in allen Fällen begrenzt ist, darin stimmen die empirische Wahrnehmung und die geographische Wissenschaft überein, aber ihre Erklärungsgründe sind verschieden. So können auch der skeptische und kritische Philosoph in der gleichen Behauptung zusammentreffen, obwohl sie dieselbe auf verschiedene Art begründen.

Man vergleiche Kant mit Hume, welchen er ja selbst als den „geistreichsten unter allen Skeptikern" bezeichnet. Bei beiden gilt die Kausalität als ein Begriff, welcher nur empirische, nie metaphysische Geltung hat; aber der skeptische Philosoph läßt den Begriff der Kausalität durch Erfahrung gemacht werden, der kritische dagegen die Erfahrung durch diesen Begriff. Die skeptische Methode ist der dogmatischen entgegengesetzt: in diesem Gegensatze liegt ihre Bedeutung; aber sie verneint die dogmatische nur, um die kritische vorzubereiten; sie bildet den Durchgangspunkt von der einen zur anderen. Wenn also die Vernunft sich selbst richtig erkannt hat, so darf sie sich weder dogmatisch noch polemisch noch skeptisch, sondern nur kritisch verhalten.[1]

4. Die Hypothesen und Beweise der reinen Vernunft.

Das dogmatische Verfahren ist von der philosophischen Erkenntnis ausgeschlossen: es ist der Vernunft nach dem Maße ihrer Vermögen nicht erlaubt, über die Natur der Dinge Urteile von unbedingter Geltung zu fällen. Wenn aber die Vernunft aus eigener Machtvollkommenheit nicht apodiktisch urteilen darf, so wird sie vielleicht hypothetisch urteilen dürfen; wenn von ihren Sätzen keiner unbedingt oder unmittelbar gewiß ist, so werden diese Sätze bewiesen sein wollen und beweisbar sein müssen. Welches also sind die vernunftgemäßen Hypothesen und Beweise? Oder welcher Art müssen die Hypothesen und die Beweise der reinen Vernunft sein, wenn sie dem kritischen Gesichtspunkte nicht widersprechen sollen? Diese beiden Fragen sind noch übrig, um den wissenschaftlichen Vernunft-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. II.: „Von der Unmöglichkeit einer skeptischen Befriedigung, der mit sich selbst veruneinigten reinen Vernunft". (O. A. S. 786—797; A. A. S. 495—502.)

gebrauch vollkommen zu bestimmen und seine Richtschnur in ihrer ganzen Ausdehnung zu entwickeln.

Eine wissenschaftliche Hypothese ist eine zur Erklärung einer Tatsache angenommene Ansicht. Als Annahme macht sie Anspruch nur auf vorläufige und bedingte Geltung. Wir verlangen von der Hypothese nicht, daß sie feststehe, sondern nur, daß sie möglich und brauchbar sei: diese beiden Merkmale entscheiden über ihre Zulässigkeit. Sie ist möglich, wenn der Gegenstand, welchen sie setzt oder annimmt, unter die wirklichen Erscheinungen gehört oder gehören kann; jede Hypothese dagegen, die von etwas ausgeht, das selbst niemals Gegenstand der Wissenschaft sein kann (also von einem unmöglichen Gegenstande), ist selbst unmöglich und wissenschaftlich vollkommen wertlos. Sie ist brauchbar, wenn sie erklärt, was sie erklären will, wenn sie also in Absicht auf die fragliche Tatsache deren zulänglichen Erklärungsgrund ausmacht; sie ist nicht zulänglich und darum nicht brauchbar, wenn sie die fragliche Tatsache entweder nicht oder nicht vollständig erklärt und noch andere Hypothesen gleichsam als Hilfstruppen annehmen muß.

Wir erklären z. B. die zweckmäßigen Ordnungen in der Welt durch die Annahme einer zwecktätigen Weltursache; nun zeigen sich in der Welt so viele Abweichungen von dieser Ordnung, so viele Unregelmäßigkeiten und Übel; jetzt ist eine neue Hypothese nötig, um die Übel in der Welt zu erklären; also war die erste Annahme nicht ausreichend. Wissenschaftliche Objekte sind allemal empirische. Was nicht Erscheinung ist oder sein kann, das ist kein Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis und darf deshalb niemals Inhalt einer möglichen Hypothese sein. Ideen sind darum niemals wissenschaftliche Erklärungsgründe, sie dürfen als solche auch nicht hypothetisch gelten. Mit anderen Worten: wissenschaftliche Hypothesen dürfen nicht transzendental oder hyperphysisch sein. In der Naturwissenschaft gibt es keine Berufung auf die höchste Instanz, auf die göttliche Allmacht und Weisheit. Nur in der Widerlegung eines philosophischen Dogmas, welches selbst auf unmöglichen Annahmen beruht, haben solche transzendentale Hypothesen einen begrenzten Spielraum. Sie sind hier erlaubte Kriegswaffen gegen die Anmaßungen auf der anderen Seite.

Wenn der Materialist die unkörperliche und geistige Natur der Seele verneint, indem er sich auf ihre Abhängigkeit von den körperlichen Organen beruft, so darf man ihm die Hypothese entgegenstellen, nach welcher dieses ganze Sinnenleben der Seele nur eine Vorstufe und Vorbedingung ihres geistigen Lebens sei? Wenn er die Unsterblichkeit der Seele leugnet und auf den zeitlichen, durch so viel zufällige Umstände bedingten Anfang des Lebens hinweist, so darf man ihm die Hypothese entgegenhalten: daß unser Leben anfangslos, ewig und „eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen, und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch Tod geendigt werde: daß dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung, d. h. eine sinnliche Vorstellung von dem rein geistigen Leben, und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch Geburt angefangen habe noch durch den Leibestod aufhören werde usw.“[1] Darf ich einen Augenblick von dem Ort absehen, wo Kant diese Hypothese vorbringt, so ist ihr Inhalt mit den tiefsten Gedanken unseres Philosophen näher verwandt, als man glaubt, denn sie hängt genau zusammen mit seiner Lehre vom intelligibeln Charakter.

Die Vernunftsätze wollen bewiesen sein. Jeder Beweis fordert zu seiner Begründung Prinzipien, die Prinzipien der reinen Vernunftbeweise sind die Grundsätze des Verstandes, und zwar, wenn es sich um wissenschaftliche Beweise handelt, nur diese, denn die Grundsätze der Vernunft sind bloß regulativer Art und haben keine wissenschaftliche Beweiskraft. Aber die letzten logischen Beweisgründe haben ihre Geltung nicht darin, daß sie die Prinzipien der Dinge, sondern daß sie die Prinzipien der Erfahrung oder der Erkenntnis der Dinge sind. Alle Beweise der reinen Vernunft münden in ihre Grundsätze, und diese selbst werden dadurch bewiesen, daß sie die alleinigen Bedingungen der Erfahrung ausmachen. Daher beziehen sich alle Beweisführungen der reinen Vernunft nicht auf die Dinge, sondern bloß auf die Erfahrung: sie sind nicht dogmatisch,

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. III.: „Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen“. (O. A. S. 797 bis 810; A. A. Bd. III. S. 502 ff.; vgl. besonders O. A. S. 807—808; A. A. S. 508.)

sondern kritisch; sie haben nur diesen *einzigen* Beweisgrund. Die Sache gilt, weil sie eine schlechterdings notwendige Bedingung unserer Erfahrung bildet. Wenn sie mehr als einen Beweisgrund vorbringen, so verraten sie, daß sie den einzigen, in welchem alle Beweiskraft liegt, entbehren, daß sie falsch und sophistisch oder, wie Kant sagt, advokatisch sind. So kann man den Satz der Kausalität nie dogmatisch, sondern nur kritisch beweisen; der Satz hat nur den einen Beweisgrund: daß es bloß vermöge des Begriffs der Kausalität objektive Zeitbestimmung und dadurch Erfahrung gibt. Die Beweisführung selbst hat nur eine einzige Form: daß sie ihren Satz als eine notwendige Bedingung der Erfahrung nachweist und diese aus ihm ableitet. Daher kann die Form der Beweisführung nie apagogisch, sondern nur „ostensiv oder direkt" sein.[1]

Was die Erkenntnis betrifft, so gibt es keinen Vernunftsatz, kein reines Vernunfturteil, das sich unabhängig von aller Erfahrung oder, genauer gesagt, ohne Rücksicht auf dieselbe behaupten läßt. Nicht als ob die Grundsätze des Verstandes aus der Erfahrung abgeleitet wären, vielmehr sind sie es, die unsere Erfahrung bedingen, sie gelten *vor* der Erfahrung, aber auch nur *für* alle Erfahrung und sind in diesem Sinne von der letzteren nicht unabhängig. So ist die Möglichkeit der Erfahrung die kritische Richtschnur, welcher die wohldisziplinierte Vernunft in ihren Erkenntnissen, Hypothesen und Beweisen folgt.

II. Der Kanon der reinen Vernunft.

1. Die theoretische und praktische Vernunft.

Der Inbegriff der Prinzipien oder Grundsätze, welche den Gebrauch unserer Erkenntnisvermögen bestimmen und regeln, heißt „Kanon". So enthält die allgemeine Logik den Kanon für die richtige Form unserer Urteile und Schlüsse; so geben die Grundsätze des reinen Verstandes den Kanon für unsere reale oder empirische Erkenntnis. Es gibt keine Erkenntnis der Dinge durch bloße Vernunft, d. h. keinen dogmatischen oder spekulativen Vernunftgebrauch, also auch keinen Kanon, der einen solchen Gebrauch erlaubt und regelt. Wenn nun die Vernunft überhaupt imstande ist, etwas unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf diese

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. IV.: „Die Disziplin der Vernunft in Ansehung ihrer Beweise". (O. A. S. 810—822; A. A. Bd. III. S. 509 ff.)

zu behaupten, wenn sie imstande ist, etwas apodiktisch zu setzen, so wird dieser Vernunftgebrauch in keinem Falle spekulativ oder dogmatisch sein dürfen. Es wird dann einen Kanon der reinen Vernunft (im engeren Sinne) geben, aber dieser Kanon wird in keiner Weise die Erkenntnis betreffen. Aller theoretische Vernunftgebrauch ist auf die Erfahrung und damit auf den Kanon des Verstandes eingeschränkt.

Nun gibt es außer dem theoretischen Vernunftgebrauche nur noch den praktischen. Die theoretische Vernunft (Verstand) hat keine Grundsätze, welche ohne Rücksicht auf die Erfahrung gelten. Wenn solche Grundsätze möglich sind, wenn es einen Kanon der Vernunft im Unterschiede vom Verstande gibt, so ist das einzig mögliche Gebiet seiner Grundsätze der *praktische* Vernunftgebrauch, so gehört dieser Kanon einzig und allein der praktischen Vernunft an.[1]

Das Gebiet der praktischen Vernunft sind die menschlichen Handlungen. Wenn die letzteren nichts weiter als Naturerscheinungen sind, welche, wie alles natürliche Geschehen, dem Gesetze der mechanischen Kausalität folgen, so gehören sie ganz in die Kette der natürlichen Begebenheiten, so fällt ihre Erklärung ganz unter den Gesichtspunkt des Verstandes: sie haben dann keine anderen Erklärungsgründe, als die mechanischen Ursachen, welche alle Naturerscheinungen bestimmen, und die Annahme einer praktischen Vernunft ist überflüssig und nichtig. Die praktische Vernunft ist entweder ein leeres Wort ohne Inhalt, oder sie ist ein Vermögen der Freiheit, welches allen menschlichen Handlungen zugrunde liegt und dieselben von den mechanischen Begebenheiten der Natur unterscheidet. Sind die menschlichen Handlungen frei, so setzen sie einen Willen voraus, welcher nicht durch den Zwang der Dinge, also nicht durch das Naturgesetz, sondern durch Vorstellungen und Gründe, d. h. durch die Vernunft unmittelbar bestimmt wird, der sich also zu seinen Bestimmungsgründen oder Motiven nicht bloß leidend, sondern urteilend und wählend verhält: dieser wählende Wille ist das «arbitrium liberum» oder die Willkür, dieser so bestimmbare Wille ist die *praktische Freiheit*. Die praktische Freiheit ist nicht die transzendentale: diese war die Freiheit als Weltprinzip, jene ist die Freiheit als menschliches Vermögen, d. h. die Vernunft, welche sich durch selbstgewählte Gründe zum Handeln bestimmt.

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenlehre. Hauptst. II. (O. A. S. 823—825; A. A. S. 517—518.)

Die Bestimmungsgründe des Willens können doppelter Art sein: entweder sind sie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft geschöpft, entweder sind sie empirisch oder rein. Sie sind empirisch, wenn sie aus der sinnlichen Erfahrung oder Natur abstammen: in diesem Falle ist ihr einziger Zweck das sinnliche Wohl oder die Glückseligkeit. Was wir tun, geschieht, damit wir uns so wohl als möglich befinden, damit unser irdisches und sinnliches Wohl auf das Beste besorgt werde; wir handeln nicht nach Grundsätzen oder Prinzipien, sondern wie es eben die Umstände und die jedesmaligen empirischen Verhältnisse mit sich bringen. Unser Zweck ist einzig unsere Glückseligkeit; die Mittel, welche diesen Zweck am sichersten erreichen, sind die besten, die Wahl dieser besten Mittel ist lediglich eine Sache der Klugheit. Wenn wir so klug als möglich handeln, damit wir so glücklich als möglich werden, so handeln wir im gewöhnlichen Sinne des Wortes praktisch oder nach „pragmatischen Gesetzen“. Sind dagegen die Bestimmungsgründe aus der reinen Vernunft geschöpft, unabhängig von aller Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf unser sinnliches Wohl, so handeln wir nach Grundsätzen, nicht bedingt durch die Natur der Umstände, so ist unser einziges Ziel die Tugend, unser praktisches Verhalten die Sittlichkeit: wir handeln dann nicht nach pragmatischen, sondern nach moralischen Gesetzen.[1]

2. Die moralische Welt und Weltordnung.

Wenn es also einen Kanon der praktischen Vernunft gibt, einen Inbegriff von Grundsätzen, nach denen wir handeln, so kann dieser Kanon nur *moralische* Gesetze enthalten. Die pragmatischen Gesetze sind Klugheitsregeln, deren Ziel unsere Glückseligkeit ist; die moralischen sind Sittengesetze, deren Ziel die sittliche Vollkommenheit ist oder unsere Würdigkeit glückselig zu sein. Es gibt einen Kanon der praktischen Vernunft, wenn es moralische Gesetze gibt. Die transzendentale Methodenlehre hat nicht den Beweis zu führen, daß moralische Gesetze in der Tat vorhanden sind; aber sie darf eine solche vorläufige Annahme machen und unter dieser erlaubten Voraussetzung ihren Kanon entwerfen; sie darf sich zur Befestigung ihrer Annahme auf die Tatsache berufen, daß wir die Menschen moralisch

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. II. Abschn. I.: „Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft“. (O. A. S. 825—832; A. A. Bd. III. S. 518 ff.)

beurteilen, daß wir ihren inneren Wert nie nach dem Maße ihrer Klugheit, sondern nach dem ihrer Sittlichkeit schätzen, daß diese Schätzung moralische Gesetze verlangt, welche also jeder Mensch anerkennt, indem er andere nach dieser Richtschnur beurteilt.

Wenn es moralische Gesetze gibt, so tragen sie nichts bei zu der Erkenntnis der Dinge; sie sagen uns nicht, was geschieht, sondern nur, was durch uns geschehen soll, was wir tun sollen: sie erlauben also keinen spekulativen, sondern einen lediglich praktischen Gebrauch. Was wir im Sinne der moralischen Gesetze tun sollen, das sollen wir unbedingt und unter allen Umständen tun. Aus der Natur dieser Gesetze folgt mithin zweierlei: 1. sie erklären keine Tatsache, sondern sie gebieten eine Handlung; sie beziehen sich nicht auf ein Objekt, welches ist, sondern auf etwas, das sein oder geschehen *soll*, und 2. sie gebieten nicht, daß etwas unter gewissen Bedingungen geschehen solle, sondern daß es unbedingt geschehe, d. h. sie gebieten schlechterdings. Was unbedingt geschehen soll, hat eine Notwendigkeit, welche jeden Widerspruch ausschließt, und muß eben deshalb geschehen können; es muß möglich sein, daß die geforderten Handlungen in der Erfahrung stattfinden, also Gegenstände der Erfahrung werden. Mögliche Handlungen sind mögliche Erfahrungen. Die moralischen Gesetze, indem sie mögliche Handlungen gebieten oder als notwendige fordern, sind eben deshalb zugleich Prinzipien der Erfahrung. Sie fordern, daß die Erfahrung ihnen entspreche. Nennen wir den Inbegriff möglicher Erfahrungen „Welt“, so fordern die moralischen Gesetze, daß die Welt ihnen gemäß sei: sie fordern eine „moralische Welt“.

Moralisch kann nur eine solche Welt sein, welche den sittlichen Zweck verwirklicht und vollendet. Nun war der sittliche Zweck die Würdigkeit glückselig zu sein: die Glückseligkeit als Folge der Würdigkeit. Die Glückseligkeit ist das natürliche Gut, welches wir suchen, die Würdigkeit das moralische Gut, nach welchem wir streben. Wenn sich beide vereinigen, so besteht in dieser Vereinigung das *höchste Gut*, dessen Realität die sittliche Idee fordert. Wenn diese Idee in individuo vollendet gedacht wird, so ist sie das *Ideal* des höchsten Gutes: die moralische Welt steht daher unter der Bedingung und Herrschaft dieses Ideals.

Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich eine sittliche Weltregierung zu verlangen; es wäre sinnlos, etwas unbe-

dingt zu fordern und die Bedingungen, unter denen es allein möglich ist, nicht zu fordern. Was aber ist eine moralische Weltregierung anders als die Welt, gerichtet auf einen sittlichen Zweck, welcher sie unbedingt beherrscht und leitet: also die Welt, entsprungen aus einer moralischen Ursache, die jene sittliche Richtung bewirkt? Moralische Weltgesetze verlangen einen moralischen Weltgesetzgeber, einen Weltschöpfer. Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich als deren notwendige Bedingung das Dasein Gottes zu fordern.

Wir sollen das höchste Gut erreichen, d. h. diejenige Glückseligkeit, welche die Folge der Würdigkeit ist. Diese sittliche Vollkommenheit können wir nie in dem gegebenen irdischen Zustande unseres Daseins, sondern nur in unserer fortgesetzten und zunehmenden Läuterung erreichen: also müssen wir einen künftigen Zustand, eine Fortdauer nach dem Tode, die Unsterblichkeit der Seele als die Bedingung fordern, unter welcher wir den sittlichen Zweck allein erfüllen können. Wenn es moralische Gesetze gibt, so müssen diese schlechterdings gebieten und fordern; sie müssen eine sittliche Weltordnung und darum zugleich die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele unbedingt verlangen. Unsere Würdigkeit soll unser eigenes Werk sein, sie soll in jener sittlichen Vollkommenheit bestehen, die jeder sich selbst erringen muß, da sie kein anderer für ihn haben oder erstreben kann. Aber die Glückseligkeit, welche aus der Würdigkeit hervorgeht, ist nicht unser eigenes Werk; vielmehr setzt dieses höchste Gut eine moralische Weltordnung voraus, die nicht in unserer Hand liegt, sondern ihren ewigen Ursprung in Gott hat. Die Glückseligkeit zu verdienen, ist das Ziel unseres Tuns; sie zu genießen, ihrer in der Tat teilhaftig zu werden, ist das Ziel unserer Hoffnung. Wie nun der moralische Wert es ist, der jene Glückseligkeit bedingt und zur Folge hat, so ist es unser Handeln und unsere Gesinnung allein, worauf sich jene Hoffnungen gründen. Und hier stehen wir an der äußersten Grenze des Vernunftreiches, das mit dieser Aussicht in die Ewigkeit seinen Umkreis vollendet. Es sind drei Sphären, welche unsere Vernunft beschreibt: die erste umfaßt die Erkenntnis, die zweite das Handeln, die dritte die Hoffnung. Von diesen Sphären ist die erste die engste, denn sie bewegt sich nur innerhalb der Erfahrungsgrenzen, dagegen die letzte die weiteste, denn sie erhebt sich in die Unendlichkeit. Es sind darum drei Fragen, welche sich die Vernunft in ihrer Selbstprüfung vorlegt: was kann ich wissen? was soll ich tun? was darf ich hoffen? Auf die erste antwortet die Kritik der reinen Vernunft, auf die zweite die darauf gegründete Sittenlehre, auf die dritte die darauf gegründete Glaubenslehre. Denn die Hoffnung, welche auf der moralischen Gewißheit beruht, ist Glaube.[1]

3. Meinen, Wissen und Glauben.

Wenn die Vernunft in ihrem Kanon auf Grund ihrer moralischen Gesetze das Vermögen der Freiheit, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele apodiktisch behauptet, so nimmt sie diese drei Sätze mit einer Sicherheit an, welche jeden Zweifel ausschließt. Und doch hat sie selbst gezeigt, daß diesen Sätzen gar keine wissenschaftliche Geltung zukommt, daß sie eigentlich nicht Behauptungen, sondern nur Forderungen sind, nicht Dogmen, sondern Postulate. Es muß also in der Vernunft eine Überzeugung geben, welche ohne alle wissenschaftlichen Gründe, die sie völlig entbehrt, doch mit aller Sicherheit feststeht. Jede Überzeugung ist ein Fürwahrhalten, welches sich auf Gründe stützt; diese Gründe können in Ansehung sowohl ihrer Zulänglichkeit als ihres Ursprungs sehr verschieden sein: in der ersten Rücksicht sind sie entweder zureichend oder nicht, sie begründen entweder vollkommen oder nur mangelhaft; in der zweiten Rücksicht sind sie entweder nur persönlicher oder auch sachlicher Art (bloß subjektiver oder auch objektiver Natur). Hieraus folgt, daß jedes Fürwahrhalten auf drei verschiedene Arten begründet sein kann: entweder zureichend oder nicht zureichend, und die zureichenden Gründe sind entweder bloß subjektiv oder auch objektiv.

Dies sind ebenso viele Arten oder Stufen der Überzeugung. Setzen wir, daß die Gründe unserer Überzeugung in keiner Hinsicht zureichende sind, so schließt die Überzeugung den Zweifel nicht aus, und unser Fürwahrhalten ist ein bloßes Meinen, welches sich im besten Falle nur als ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit, in keinem als Wahrheit geben darf. Sind aber die Gründe unserer Überzeugung vollkommen zureichend und ausgemacht, so meinen wir nicht, sondern wir sind gewiß, und hier kann ein doppelter Fall stattfinden: entweder sind diese zureichenden Gründe nur subjektiver oder zugleich objektiver Natur. Wenn sie beides sind, so ist unsere Überzeugung wissenschaftlich begründet und vollkommen beweisbar:

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. II. Abschn. II.: „Von dem Ideal des höchsten Guts usf.“. (O. A. S. 832—847; A. A. Bd. III. S. 522 ff.)

in diesem Falle meinen wir nicht, sondern wir wissen; wenn aber die zureichenden Gründe lediglich subjektiv oder persönlich sind, so ist unsere Überzeugung zwar gewiß, aber nicht beweisbar: sie ist nicht Meinung, auch nicht Wissenschaft, sondern Glaube.

Alles Fürwahrhalten hat eine dieser drei Formen: es ist entweder Meinen oder Glauben oder Wissen. Wenn es sich um einen reinen Vernunftsatz handelt, so sind dessen Gründe stets allgemeine und notwendige. Eine Überzeugung aus reinen Vernunftgründen ist deshalb nie Meinung: sie ist entweder Wissenschaft oder Glaube. Nun bezieht sich alles Erkennen durch bloße Vernunft auf die Möglichkeit der Erfahrung; es gibt keine Vernunftgründe, welche unabhängig von aller Erfahrung zur Erkenntnis oder wissenschaftlichen Überzeugung führen. Wenn es also eine Vernunftüberzeugung unabhängig von aller Erfahrung gibt, so kann eine solche Überzeugung nie Wissenschaft sein, sondern nur Glaube. Nun sind die einzigen Vernunftsätze, welche unabhängig von der Erfahrung und ohne alle Rücksicht auf dieselbe gelten, die Forderungen der praktischen Vernunft, unsere moralischen Überzeugungen. Darum hat der Vernunftglaube keinen anderen Inhalt als einen rein moralischen und die moralische Überzeugung keine andere Form des Fürwahrhaltens als den Glauben.[1]

Wir nehmen das Wort „Glaube" in sehr verschiedener Bedeutung. Der Vernunftglaube ist lediglich moralische Gewißheit, er ist als solche bloß praktisch und unterscheidet sich von allem Fürwahrhalten theoretischer Art. Gewisse Lehrmeinungen, die einen Grad von Wahrscheinlichkeit beanspruchen, aber keinen Beweis ihrer Wahrheit haben, werden angenommen und geglaubt. Man darf nicht sagen: „ich weiß, daß sich die Sache so verhält", denn zur wissenschaftlichen Überzeugung fehlen die zureichenden Beweisgründe; doch hat man Gründe genug, um die Sache für wahr zu halten und bis auf weiteres anzunehmen. In diesem Falle sagt man: „ich glaube, daß es sich so verhält". So darf man glauben, daß auch andere Planeten bewohnt sind, indem man sich auf ihre Analogie mit der Erde beruft, oder aus den bekannten physikotheologischen Gründen glauben, daß ein Gott existiert usf.; man darf es nur glauben, weil die Gründe in beiden Fällen zum Wissen nicht aus-

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. II. Abschn. III.: „Vom Meinen, Wissen und Glauben". (O. A. S. 848—851; A. A. Bd. III. S. 531ff.)

reichen. Dieser Glaube, der nichts anderes ist als eine Meinung, unterscheidet sich von dem eigentlichen Vernunftglauben in zwei Punkten: 1. er ist ungewiß, während dieser vollkommen gewiß ist, 2. er ist nicht praktisch, sondern „doktrinal".

Wir reden hier nur vom praktischen Glauben. Nicht jeder Glaube praktischer Art ist deshalb auch schon moralisch, nicht jeder praktische Glaube ist gewiß. Daher muß innerhalb des praktischen Glaubens der moralische näher bestimmt werden. Alles praktische Verhalten richtet sich auf einen Zweck, welcher erreicht werden soll, also zugleich auf die dazu erforderlichen Mittel. Ob er wirklich durch diese Mittel erreicht wird? Ob diese Mittel wirklich die zweckmäßigen sind? Ob sie unter allen Umständen den gewünschten Erfolg haben? Wenn sich Zweck und Mittel verhalten, wie die Wirkung zu ihrer mechanischen Ursache, so ist der Zusammenhang beider der natürliche Kausalnexus und fällt als solcher unter den Gesichtspunkt der Wissenschaft. Wenn aber die Mittel solche mechanische Ursachen nicht sind, die mit naturgesetzlicher Notwendigkeit den gewünschten Zweck ausführen, so ist auch ihre Zweckmäßigkeit kein Gegenstand wissenschaftlicher Einsicht, sondern eines praktischen Glaubens. Und hier läßt sich ein doppelter Fall unterscheiden: entweder meine Mittel sind der Art, daß sie den Zweck unbedingt erreichen, dann gilt ebenso unbedingt ihre Zweckmäßigkeit, ich bin von der letzteren vollkommen überzeugt, mein praktischer Glaube ist in diesem Falle ganz sicher, obwohl diese Gewißheit auch nur Glaube und nicht wissenschaftliche Erkenntnis ist; oder die Mittel sind der Art, daß sie nur bedingter Weise gelten, daß ihre Tauglichkeit von Umständen abhängt und erst der Erfolg über ihre Zweckmäßigkeit endgültig entscheidet, dann ist mein praktischer Glaube selbst ungewiß und so unsicher wie der Erfolg. Es kommt also darauf an, ob die praktische Verbindung zwischen Mittel und Zweck problematisch oder apodiktisch ist, ob der Erfolg der Mittel feststeht oder schwankt, ob ich einen bedingten oder unbedingten Zweck verfolge. Nun gibt es nur einen einzigen unbedingten Zweck der menschlichen Vernunft: die Würdigkeit glückselig zu sein oder die Sittlichkeit, welche ihres Erfolges vollkommen sicher ist.

Diese Gewißheit ist der moralische Glaube. Die praktische Vernunft war entweder pragmatisch oder moralisch. Ebenso ist unser praktischer Glaube, wenn er nicht moralisch ist, nur pragmatisch.

Dem pragmatischen Glauben fehlt die Gewißheit, er glaubt an den Erfolg seiner Mittel, er rechnet auf diesen Erfolg mit der größten Bestimmtheit, doch kann er sich verrechnen und ist daher immer der Täuschung ausgesetzt, also selbst auf dem höchsten Grade seiner Wahrscheinlichkeit unsicher. Die Grenze der Wahrscheinlichkeit überschreitet er nie: diese Grenze scheidet den pragmatischen Glauben von dem moralischen. Und da sich die Wahrscheinlichkeit niemals zur Gewißheit steigern läßt, also zwischen beiden kein Gradunterschied stattfindet, so ist auch der pragmatische Glaube vom moralischen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Die Wahrscheinlichkeit des pragmatischen Glaubens ist von dem Grade der Klugheit abhängig, womit die Vernunft rechnet und sich vorsieht; die Gewißheit des moralischen Glaubens ruht in der Gesinnung, die keinen Grad hat: entweder sie ist moralisch oder sie ist es nicht, es gibt offenbar keine Gradfolge von der Sittlichkeit zu ihrem Gegenteil. Der pragmatische Glaube, z. B. der Glaube eines Arztes an den guten Erfolg seiner Mittel oder seiner Methode, ist nie sicher, selbst wenn er noch so sicher tut. Er rechnet auf den Erfolg, er möchte auf ihn wetten, aber dieses Wagnis hat seine Grenze; schon eine höhere Wette macht ihn stutzig. „Bisweilen zeigt sich, daß er zwar Überredung genug, die auf einen Dukaten an Wert geschätzt werden kann, aber nicht auf zehn, besitze. Denn den ersten wagt er noch wohl, aber bei zehnen wird er allererst inne, was er vorher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich sei, er habe sich geirrt."[1]

So ist der reine Vernunftglaube auf das moralische Gebiet begrenzt und von allem Meinen und Wissen, von allem doktrinalen und pragmatischen Glauben genau unterschieden. Der moralische Glaube ist der einzige, welcher vollkommen gewiß ist: diese Sicherheit teilt er mit der wissenschaftlichen Überzeugung. Aber seine Gewißheit ist nur subjektiv, so sehr, daß er streng genommen nicht einmal den Schein einer objektiven Formel zu seinem Ausdrucke annehmen darf. Er darf nicht sagen: „es ist gewiß, daß ein Gott existiert, daß die Seele unsterblich ist usf.", sondern seine Formel heißt: „ich bin gewiß, daß sich die Sache so verhält". Freiheit, Gott, Unsterblichkeit sind die kantischen „Worte des Glaubens", welche in dem Gedichte Schillers ihren poetischen Ausdruck gefunden haben.

[1] Ebendas. (O. A. S. 851—859; A. A. S. 533 ff.; vgl. besonders O. A. S. 852—853; A. A. S. 534.)

Dieser moralische Glaube bildet die Grundlage und den Kern des religiösen. Wenn es nun die Aufgabe der Theologie ist, den religiösen Glauben zu begründen, so gibt es nach dem Kanon der reinen Vernunft nur eine Moraltheologie: nicht eine Moral, welche auf Theologie (theologische Moral), sondern eine Theologie, welche auf Moral beruht. Und dies war die einzige Theologie, welche die Vernunftkritik als den letzten möglichen Ausweg offen gelassen hatte. So trifft hier die Methodenlehre mit dem Schluß der Elementarlehre zusammen.

III. Die Architektonik der reinen Vernunft.[1]

1. Die philosophische Erkenntnis.

Die Vernunft ist jetzt darüber im Reinen, was sie wissen kann, tun soll, hoffen darf. Das Gebiet ihrer Erkenntnis und ihres Glaubens liegt hell vor ihrem Auge, jedes in seinen deutlichen und scharf bestimmten Grenzen. Die Grenzen des einen hat die Disziplin, die Grenzen des anderen hat der Kanon bestimmt. Jetzt sind alle Gesichtspunkte gegeben, um das Lehrgebäude der reinen Philosophie in seinem Umfange und in seinen Teilen zu entwerfen. Unterscheiden wir zuvörderst die philosophische Erkenntnis von aller anderen. Nicht alle Erkenntnis ist rational, nicht alle rationale Erkenntnis ist philosophisch. Alle Erkenntnis setzt Gründe voraus, aus denen sie folgt: diese letzteren können reine Vernunftgründe oder Prinzipien, sie können Tatsachen oder historische Data sein; die Erkenntnis aus Prinzipien ist rational, die andere ist historisch. Die historische Erkenntnis ist nur ein Abbild gegebener Tatsachen, es kann auch von einem philosophischen System eine solche Erkenntnis geben, die sich zu ihrem Objekt wie ein Gipsabdruck zu einem lebenden Menschen verhält.

Wir reden hier nur von der rationalen Erkenntnis. Die Prinzipien oder Vernunftgründe, auf denen sie beruht, sind entweder Anschauungen oder Begriffe. Also wird auf rationalem Wege entweder durch bloße Begriffe oder durch Konstruktion der Begriffe erkannt: im ersten Falle ist die Erkenntnis philosophisch (im engeren Sinn), im anderen mathematisch. Wir reden hier von der spezifisch philosophischen Erkenntnis, d. h. von der rationalen Erkenntnis

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. III. (O. A. S. 860—879; A. A. S. 538 ff.)

durch bloße Begriffe. Nun sind diese reinen Vernunftbegriffe Gesetze, die ihrer Natur nach für ein bestimmtes Gebiet gelten, für dieses Gebiet aber unbedingt gelten. In dieser Rücksicht dürfen wir die Philosophie erklären als die Gesetzgebung der menschlichen Vernunft. Die beiden Vernunftgebiete sind das theoretische und praktische: jenes ist die Erkenntnis, welche in Mathematik und Erfahrung besteht, dieses die Freiheit.

2. Die reine Philosophie oder Metaphysik.

Was die Erkenntnisprinzipien betrifft, so müssen wir zwei Arten unterscheiden: Erfahrung begründende und in der Erfahrung begründete; jene sind durch die reine Vernunft gegeben, diese sind empirisch. Es gibt auch empirische Prinzipien, z. B. Naturgesetze, aus denen eine Reihe natürlicher Erscheinungen abgeleitet und erklärt werden können; diese Ableitung ist auch eine rationale Erkenntnis durch Begriffe, also auch eine philosophische Erkenntnis. Von seiten ihrer Prinzipien unterscheidet sich deshalb die Philosophie in eine reine und empirische. Wir reden hier von der reinen Philosophie, von der Erkenntnis der reinen Prinzipien. Diese Wissenschaft ist die Metaphysik. Nur in diesem Sinne ist bei Kant von der Metaphysik die Rede, sie umfaßt ein ganz bestimmtes Erkenntnisgebiet, dessen Grenzen nicht schwanken und keinem Angriffe von seiten einer anderen Wissenschaft ausgesetzt sind. Diese sichere und wohlbegrenzte Stellung hat die Metaphysik vor Kant niemals gehabt. Bei Aristoteles gilt sie für die Wissenschaft der ersten Prinzipien, bei Kant für die Wissenschaft der reinen Prinzipien.

Nichts ist unbestimmter als jene Bezeichnung der ersten Gründe. Wo hört in der Stufenfolge der Prinzipien der erste Rang auf und wo fängt der zweite an? Eine sogenannte Wissenschaft der ersten Prinzipien ist ebensowenig bestimmt, wie eine Geschichte der ersten Jahrhunderte. Wieviele Jahrhunderte sind die ersten? Und die Sache wird nicht etwa dadurch bestimmt, daß man die Grenze setzt, denn die gesetzte Grenze ist willkürlich. Warum sollen etwa nur zwei oder drei Jahrhunderte die ersten sein, warum nicht ebensogut vier oder fünf? Es ist hier kein Streit um Worte, sondern es handelt sich in diesen Worten um den ganzen Unterschied der dogmatischen und kritischen Philosophie.

Was sind denn erste Prinzipien? Solche, die in der Ordinalreihe der Prinzipien oder Gründe das erste Glied bilden, die sich also zu den übrigen verhalten wie die oberste Stufe zu den niederen, die sich demnach von den übrigen nur dem Grade nach unterscheiden. Reine Prinzipien dagegen sind transzendental, sie sind die Bedingungen der Erkenntnis, also vor dieser oder a priori. Alle Prinzipien, die nicht a priori sind, sind empirisch oder a posteriori. Die empirischen Prinzipien gründen sich auf Erfahrung, diese selbst gründet sich auf die reinen Prinzipien. Die ersten Prinzipien liegen mit allen übrigen, die ihnen folgen, in derselben Erkenntnisrichtung; dagegen fordern die reinen Prinzipien eine ganz andere Erkenntnisart als die empirischen: diese werden durch Erfahrung, jene durch bloße Vernunft erkannt; ihr Unterschied ist spezifisch, ein Unterschied der Art, nicht des Grades.

Die ersten Prinzipien sind von den letzten nur dem Grade nach verschieden, also ist auch die Wissenschaft der ersten Prinzipien nur dem Grade nach von der Wissenschaft der letzten verschieden, sie ist keine wesentlich andere Wissenschaft. Warum also nennt sie sich Metaphysik? Aristoteles hatte recht, daß er die Wissenschaft der ersten Prinzipien nur „erste Philosophie (πρώτη φιλοσοφία)“ nannte. Dagegen die Wissenschaft der reinen Prinzipien ist wesentlich verschieden von aller Erfahrungswissenschaft; sie hat recht, daß sie sich auch dem Namen nach davon unterscheidet. Somit wird die Metaphysik eine Wissenschaft auf selbständiger und eigentümlicher Grundlage, und so ist sie zum ersten Male durch Kant begründet worden. Die Kritik der reinen Vernunft stellt und beantwortet die Frage: wie ist Metaphysik möglich? Nachdem sie diese Frage in ihrer ganzen Ausdehnung gelöst hat, wird das System der reinen Vernunft die Metaphysik, so weit sie möglich ist, ausführen.

Im Unterschiede von dem System, welches sie begründet und einführt, möge die Kritik als „Propädeutik“ gelten. Doch lasse man sich durch diesen Namen über das wahre Verhältnis beider nicht irre machen. Die Kritik ist die Untersuchung der reinen Vernunft, also die Einsicht in deren ursprüngliche Verfassung: sie ist die Erkenntnis der Prinzipien, welche die reine Vernunft in sich begreift. Daher bildet sie die Grundlage aller Metaphysik, und die Grundlage gehört zum Gebäude. Die Kritik möge Propädeutik genannt werden; ihrem wissenschaftlichen Charakter nach ist sie Metaphysik, und Kant selbst sagt ausdrücklich, daß „dieser Name auch der ganzen

reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann".[1] Wir heben diese Erklärung besonders hervor, damit uns das Verhältnis der Kritik zum System nicht verwirrt werde. Denn in einer späteren kantischen Schule, welche den Sinn der kantischen Lehre am richtigsten gefaßt haben will, gilt die Kritik für die psychologische Grundlage der Metaphysik. Da es nun keine andere Psychologie gibt als die empirische, so wird die Grundlage der Metaphysik eine Erfahrungswissenschaft. Auf diese Weise kommt folgende Ungereimtheit zu Tage: daß Kant die Metaphysik von aller Erfahrungswissenschaft der Art nach unterschieden und zugleich eine Erfahrungswissenschaft zur Grundlage der Metaphysik gemacht habe!

Die reinen Prinzipien waren die Bedingungen möglicher Erfahrung und die Gesetze des sittlichen Handelns. Nennen wir den Inbegriff aller Erfahrungsobjekte Natur, dagegen den Inbegriff des sittlichen Handelns die Sitten, so wird das System der reinen Vernunft in einem Lehrgebäude der „Metaphysik der Natur" und der „Metaphysik der Sitten" bestehen. In der ersten handelt es sich um die Gesetzgebung für das Reich der Natur, in der anderen um die Gesetzgebung für das Reich der Freiheit: dies sind die beiden Reiche, welche die menschliche Vernunft in sich schließt; ihre Metaphysik ist daher philosophische Natur- und Sittenlehre.

IV. Die Geschichte der reinen Vernunft.[2]

Die kritische Philosophie hat ihren Charakter vollkommen bestimmt und damit ihre geschichtliche Eigentümlichkeit im Unterschiede von allen früheren Systemen festgestellt. Sie fällt mit keiner Richtung zusammen, welche die Philosophie vor ihr gehabt hat. Diese Richtungen waren einander entgegengesetzt in den drei Hauptpunkten, welche den Charakter einer Philosophie bezeichnen: in ihrer Ansicht vom Objekt, vom Ursprung und von der Methode der Erkenntnis. Als Objekt der Erkenntnis galt den Einen die sinnliche Erscheinung, den Andern das intelligible Wesen der Dinge: jene sind „die Sensualisten", diese „die Intellektualphilosophen", welche sich nach Kant wie Epikur und Plato zu einander verhalten sollen. Als Ursprung der Erkenntnis galt entweder die sinnliche Wahrnehmung

[1] Kritik d. r. V. Tr. Methodenl. Hauptst. III. (O. A. S. 869; A. A. S. 544.)

[2] Ebendas. Tr. Methodenl. Hauptst. IV. (O. A. S. 880—884; A. A. S. 550 ff.)

oder der bloße Verstand: so unterscheiden sich „Empirismus" und „Noologismus"; jener findet in Aristoteles und Locke, dieser in Plato und Leibniz seinen typischen Ausdruck. Was endlich die Methode der Erkenntnis betrifft, so hat es von jeher Philosophen gegeben, welche den Grundsatz hatten, keine zu haben, sondern den sogenannten gesunden Menschenverstand zur alleinigen Richtschnur der Erkenntnis zu nehmen. Man könnte diese Methode die naturalistische und ihre Repräsentanten die Naturalisten der reinen Vernunft nennen. Sie finden es unbegreiflich, daß man zur Lösung der philosophischen Fragen so viele schwierige Untersuchungen anstellt; sie müssen es ebenso unbegreiflich und zweckwidrig finden, daß man so viele mathematische Berechnungen macht, um die Größe des Mondes zu bestimmen.

Dieser gesunde Menschenverstand verhält sich zur philosophischen Erkenntnis, wie das natürliche Augenmaß zur astronomischen Beobachtung. Die naturalistische Methode ist so gut wie gar keine. Es handelt sich allein um die wissenschaftliche oder szientifische Methode der Erkenntnis, diese kann drei verschiedene Wege einschlagen, von denen wir ausführlich gehandelt haben: den dogmatischen, skeptischen und kritischen. Sie ist bisher entweder dogmatisch oder skeptisch gewesen: dogmatisch in Wolf, skeptisch in David Hume. Aber sie kann bei richtiger Selbstprüfung weder den einen noch den anderen Weg festhalten, es bleibt mithin als die einzige Methode die kritische übrig. „Der kritische Weg", sagt Kant am Schlusse seines Hauptwerks, „ist allein noch offen. Wenn der Leser diesen in meiner Gesellschaft durchzuwandern Gefälligkeit und Geduld gehabt hat, so mag er jetzt urteilen, ob nicht, wenn es ihm beliebt, das Seinige dazu beizutragen, um diesen Fußsteig zur Heeresstraße zu machen, dasjenige, was viele Jahrhunderte nicht leisten konnten, noch vor Ablauf des gegenwärtigen erreicht werden möge: nämlich die menschliche Vernunft in dem, was ihre Wißbegierde jederzeit, bisher aber vergeblich beschäftigt hat, zur völligen Befriedigung zu bringen".[1]

Wir waren in diesem Werke ausgegangen von der dogmatischen und skeptischen Philosophie, welche letztere den Durchgangspunkt zur kritischen bildet. Wir hatten gezeigt, wie Kant in seinem Entwicklungsgange eben diesen Weg zurücklegt. Es gab einen Punkt, wo er mit Hume übereinstimmte, von dem er sich dann allmählich ent-

[1] Kritik d. r. V. (2. Aufl.) (O. A. S. 884; A. A. S. 552.)

fernte. Jetzt, in dem Schlußpunkte seiner Kritik und im Rückblick auf deren Vollendung sieht sich Kant in der größten Entfernung von Wolf und Hume, in gleicher Höhe über der dogmatischen und skeptischen Richtung. Unser Urteil über die kritische Philosophie und deren geschichtliche Stellung, womit wir in diesem Werke unsere Darstellung der kantischen Lehre begonnen, findet hier in dem Urteile des kritischen Philosophen über sich selbst seine vollste Bestätigung. Die erste Hälfte unserer Aufgabe ist gelöst: sie umfaßte die ganze Entwicklung Kants von ihren dogmatischen und skeptischen Ausgangspunkten bis zur Grundlegung und Ausführung der Vernunftkritik.

Sechzehntes Kapitel.

Die verschiedenen Darstellungsformen der Vernunftkritik.

I. Die kritischen Fragen und die „Kantphilologie".

Am Schlusse dieses zweiten, der Grundlegung der kritischen Philosophie und der ausführlichen Entwicklung ihres Hauptwerkes gewidmeten Buches kommen wir nun auf jene Punkte zurück, die schon wiederholt berührt, gelegentlich auch erörtert, aber noch nicht zum Gegenstand einer besonderen Betrachtung gemacht worden sind: sie betreffen die verschiedenen Darstellungsformen der Vernunftkritik und fragen, ob dieselben auch in der Sache verschiedene Entwicklungsformen sind? Solche Untersuchungen müssen, um angestellt und verstanden zu werden, die deutlichste Kenntnis des Gegenstandes voraussetzen, weshalb sie der Betrachtung der Werke Kants nicht vorhergehen, sondern nur nachfolgen dürfen. Ihr Thema gehört in die Entwicklungsgeschichte der kantischen Philosophie, da sie ein Problem der letzteren enthalten, und es wäre sehr töricht, die Entwicklungsgeschichte des Philosophen davon absondern und als eine Sache für sich nehmen zu wollen, da sie in ihrem wichtigsten und wesentlichsten Teil nur aus den Werken einleuchten kann und mit dem Gange derselben zusammenfällt.

Die Werke eines Philosophen wollen philosophisch, d. h. aus ihren Grundideen und in ihrem Zusammenhange erklärt sein, wozu freilich als die erste und elementarste Bedingung die Feststellung und Ordnung der Texte, wie das richtige Verständnis der Worte und

Sätze erforderlich ist; nur sollten in unserem Falle solche Bemühungen nicht als eine besondere Kunst oder Wissenschaft unter dem ungeheuerlichen Namen „Kantphilologie" auftreten und tun, als ob es sich hier um eine Erfindung handle, wodurch erst der Schlüssel zum Verständnisse Kants gewonnen und die deutsche Philosophie über den Gang ihres letzten Jahrhunderts orientiert werden solle: dieses Jahrhundert geht von Kants Philosophie zur „Kantphilologie", wie einige der heutigen „Neukantianer" die Art ihrer Industrie bezeichnen.[1]

II. Die Vernunftkritik und die Prolegomena.

1. Die Entstehung der Vernunftkritik.

Wir haben an der Hand seiner Schriften den Entwicklungsgang des Philosophen während der vorkritischen Periode von Schritt zu Schritt verfolgt und die Epoche erkannt, welche die Inauguraldissertation (1770) von den früheren Werken scheidet und mit den späteren verknüpft. In dieser Schrift ist der Gesichtspunkt gegeben, auf welchem die kritische Betrachtungsweise ruht und sich der dogmatischen entgegenstellt; das Kriterium jeder falschen Metaphysik ist schon dargetan, es besteht in der Übertragung der Beschaffenheiten sinnlicher Objekte auf die intelligibeln (die Dinge an sich), welche Verwirrung daher rührt, daß man die Grenzen der beiden Erkenntnisvermögen nicht einsieht und deshalb vermischt. Von den Grundproblemen der Vernunftkritik ist die transzendentale Ästhetik bereits ausgeführt, das Gebiet der transzendentalen Dialektik erleuchtet und die Richtschnur zur Behandlung ihrer Themata wie zur Lösung ihrer Probleme bezeichnet; nur die Frage nach der intellektuellen und metaphysischen Erkenntnis der Dinge steht zwar schon aufgerichtet, aber noch ungelöst. Die endgültige Entscheidung ging, wie wir wissen, dahin, daß eine solche Erkenntnis in Ansehung der sinnlichen Objekte bejaht, in Ansehung der intelligibeln verneint oder, was dasselbe heißt, daß die Metaphysik der Erscheinungen begründet, die der Dinge an sich widerlegt wurde. Dieses Ergebnis brachte erst die Kritik der reinen Vernunft, welche in ihrer transzendentalen Analytik die Möglichkeit einer Metaphysik der Erscheinungen, d. h. den allgemeinen und notwendigen Charakter der Erfahrungserkenntnis begründete oder, was dasselbe heißt, die

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. I. Kritische Zusätze. S. 347—357.

rationale Erkenntnis der Objekte auf die Erfahrung einschränkte. Der Schwerpunkt dieser Untersuchung lag, wie gezeigt wurde, in der „transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“.[1]

Wohlgemerkt: diese Deduktion enthält den Schwerpunkt der transzendentalen Analytik, keineswegs den der Vernunftkritik überhaupt. Wir sind unter den heutigen „Neukantianern“ und „Kantphilologen“ einer solchen grundfalschen Behauptung begegnet, welche dann für die schiefsten Auffassungen der Lehre Kants zur Grundlage dienen soll. Denn es ist eine völlig schiefe und falsche Meinung, daß die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe „den wertvollsten Bestandteil der Vernunftkritik“ ausmache, als ob die übrigen Bestandteile, insbesondere die transzendentale Ästhetik, weniger wertvoll und am Ende entbehrlich wären. Es ist weiter schief und falsch, von einer „empirischen Lösung“ des in der Deduktion enthaltenen Erkenntnisproblems zu reden, denn der ganze Sinn der kantischen Lehre besteht darin, daß die Erfahrung auf unsere rationalen Vernunftbegriffe, nicht aber diese auf jene gegründet werden. Die im Sinne Kants zu begründende Erfahrung ist die notwendige und allgemeine Erkenntnis der Erscheinungen: daher setzt sie das Dasein der Erscheinungen voraus. Wie diese entstehen, lehrt die transzendentale Ästhetik: daher bildet die letztere die notwendige und unentbehrliche Grundlage der transzendentalen Analytik und einen gleich wertvollen Bestandteil der Vernunftkritik.

Ein anderes ist der Teil, ein anderes das Ganze. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe ist ein Teil der transzendentalen Analytik, diese ein Teil der Vernunftkritik. Etwas anderes ist der „wertvollste Bestandteil“ des Ganzen, etwas anderes die wichtigste und schwierigste Untersuchung in einem Teile des Ganzen. Solche Unterschiede muß man kennen und beachten, bevor man es unternimmt, einen Philosophen wie Kant „philologisch“ zu interpretieren, mit der angenommenen Miene, auf solchem Wege zum ersten Male der Welt die Augen über den Ideengang dieses Denkers zu öffnen. Wenn man jene Unterschiede nicht beachtet, so hat man es leicht, überall und fortwährend in der Lehre Kants „Verschiebungen der Begriffe“ zu sehen. Solche „Verschiebungen“ waren nicht im Kopfe eines Kant, sondern sind nur in einer Auffassung möglich, der diesem

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. V. S. 427—444.

Kopf als ein Kaleidoskop erscheint, welches man beliebig rütteln kann, um gleich wieder eine neue „Verschiebung“ zu bemerken.

Man vergleiche Kants eigene Erklärungen mit dieser eben bezeichneten Art, ihn zu interpretieren und seine Deduktion der reinen Verstandesbegriffe zu würdigen. Der Philosoph sagt in der Vorrede zur ersten Ausgabe der Vernunftkritik: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transzendentalen Analytik unter dem Titel Deduktion der reinen Verstandesbegriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber, wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet. Diese Betrachtung, die etwas tief angelegt ist, hat aber zwei Seiten, die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen, eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig; die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und seinen Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin in subjektiver Beziehung zu betrachten, und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzweckes von großer Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt: was und wieviel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen? und nicht: wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?“[1]

Seit der Inauguralschrift und infolge derselben lag die Aufgabe Kants in einer neuen und sicheren Begründung der Metaphysik, die einst als „die Königin aller Wissenschaften“ despotisch geherrscht hatte, dann unter den Skeptikern, diesen Nomaden im Gebiete der Philosophie, einer völligen Anarchie verfallen und zuletzt nach Lockes „Physiologie des menschlichen Verstandes“ für eine usurpatorische Herrscherin erklärt war, welche nicht von königlicher Herkunft sei, sondern „aus dem gemeinen Pöbel der Erfahrung“ abstamme; nun

[1] Kritik d. r. V. (1. Aufl. O. A. S. XVI—XVII; A. A. Bd. IV. S. 11—12.) Mit dieser Erklärung des Philosophen vergleiche man B. Erdmann. J. Kants Prolegomena, herausg. u. historisch erklärt. (Leipzig 1878.) Einleit. S. IV. S. XCI. a. a. O. Derselbe: Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Aufl. d. Kr. d. r. V. Eine hist. Untersuchung. (Leipzig 1878.) S. 12, 19 a. a. O. Gegen die erstgenannte Schrift desselben Verfassers vgl. als treffende Widerlegung Emil Arnoldt: „Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert“. (Gesammelte Schriften, h. v. Schöndörfer. Bd. III. 1908.)

lebe sie als eine verstoßene und verlassene Matrone, die alle Welt mit Geringschätzung und Gleichgültigkeit behandle. Dieser gänzliche Indifferentismus sei in dem Reiche der Erkenntnis „die Mutter des Chaos und der Nacht", aber zugleich mitten in dem gegenwärtigen Flor aller Wissenschaften das Vorspiel eines neuen Tages; er ist „offenbar nicht die Wirkung des Leichtsinnes, sondern der gereiften *Urteilskraft* des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichern, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne, und dieser ist kein anderer als *die Kritik der reinen Vernunft selbst*. Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie *unabhängig von aller Erfahrung* streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien."[1]

Diese Begründung der Metaphysik aus *rationalen* Prinzipien und die dadurch bedingte Einschränkung derselben auf das Gebiet der Erscheinungen war eben das Thema der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Es handelte sich hier, wenn man alte Bezeichnungen brauchen will, vielmehr um „die Neubegründung des Rationalismus", wie Paulsen meint, keineswegs um die des Empirismus.[2] Auch erkennen wir wohl, warum gerade diese Arbeit dem Philosophen die meiste Mühe gekostet und eine so lange Zeit erfordert hat, um ins Reine zu kommen und den Weg von der Inauguralschrift zur Vernunftkritik zu vollenden. Er begegnete auf diesem Wege einem gewissen Widerstreit mit den Resultaten seiner transzendentalen Ästhetik und machte eine Entdeckung, welche nicht etwa die idealistische Grundansicht der ersteren, wie man kurzsichtiger- und unkundigerweise gemeint hat, änderte oder verließ, sondern tiefer und umfassender, als bisher, gestalten mußte.

---

[1] Vorrede zur ersten Ausgabe der Kr. d. r. Vern. (O. A. S. XI—XII; A. A. Bd. IV. S. 9.) — [2] Fr. Paulsen: Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie. S. 211 flgd.

Die transzendentale Ästhetik wollte gelehrt haben, wie die Erscheinungen aus zwei Faktoren entstehen: aus dem Material der Sinneseindrücke und den synthetischen Anschauungsformen von Raum und Zeit, ohne alle Mitwirkung des Verstandes und der intellektuellen Vermögen überhaupt. Und nun fand der Philosoph, daß jene beiden Faktoren keineswegs ausreichen, um diejenigen Erscheinungen zu geben, deren notwendige und allgemeine Verknüpfung die objektive Erfahrung sein sollte; er fand, daß die sinnlichen Gegenstände (Erscheinungen), die jedes Bewußtsein immer auf dieselbe Art vorstellt, d. h. unsere Erfahrungsobjekte (Sinnenwelt) gar nicht zustande kommen, wenn nicht ihre Elemente durch notwendige und allgemeine Formen von *intellektueller* Art verknüpft werden; er fand, daß Sinneseindrücke, Raum und Zeit im Grunde nur *Vielheit* und *Mannigfaltigkeit* von Empfindungs- und Anschauungselementen liefern können, nicht aber deren Zusammenfassung und Einheit; daß ohne „Apprehension, Einbildung und Rekognition" auch nicht die einfachste Größe, wie die gerade Linie a b, vorgestellt werden könne. Daher blieb die Sache nicht so, wie sie der Philosoph zunächst gestellt hatte: daß die Erscheinungen in angeschauten Empfindungen bestehen und die Erfahrung in (den durch die Kategorien) verknüpften Erscheinungen.

Die transzendentale Ästhetik hatte in der Begründung der Erscheinungen ein Defizit gelassen, welches die transzendentale Analytik in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe decken mußte, ohne die Scheidung der beiden Erkenntnisvermögen zu beeinträchtigen. Kant mußte in seine Lehre von der Entstehung der Erscheinungen *den dritten Faktor der intellektuellen* Vermögen aufnehmen und dadurch seine idealistische Grundansicht vertiefen und erweitern, ohne das Resultat der transzendentalen Ästhetik in Ansehung der Erscheinungen zu ändern. Die Sache blieb nicht so, wie sie der Philosoph zunächst gestellt hatte, aber er ließ dieselbe so stehen. Daher kann man nicht oberflächlicher und unrichtiger urteilen, als wenn man meint, daß Kant jenes Defizit in der Erzeugung der sinnlichen Objekte durch seine Voraussetzung und Lehre von den *Dingen an sich* gedeckt und darüber seine idealistische Grundansicht im Stich gelassen habe. Dies wäre, um sich aus der Schwierigkeit zu ziehen, eine leichte und völlig nichtssagende Art gewesen. Vielmehr nahm er seinen schwierigen Weg durch die Er-

forschung der menschlichen Vernunft, um in der geheimen und unbewußten Werkstätte ihrer intellektuellen Vermögen, insbesondere der Einbildungskraft diejenige Entstehungsart der Erscheinungen, welche die transzendentale Ästhetik nicht erklärt hatte, zu ergründen. So erwuchs in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe jene Arbeit, die ihm begreiflicherweise die meiste Mühe gekostet; sie ist nach seinem eigenen Ausspruch die wichtigste Untersuchung in der transzendentalen Analytik und „das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte".[1] Sie war es für Kant und ist es auch für seine Leser. Daher suchte der Philosoph durch eine Umarbeitung in der zweiten Ausgabe der Kritik das Verständnis dieses Abschnittes zu erleichtern. Indessen mußten wir in unserer Darstellung dem Ideengange der ersten Ausgabe folgen.[2]

2. Die Entstehung der Prolegomena.[3]

Wir haben in der Lebensgeschichte Kants erzählt, wie die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" entstanden sind.[4] Der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft war sich der epochemachenden Bedeutung seines Werkes wie der darin enthaltenen Schwierigkeiten, welche das Verständnis und die Verbreitung desselben hemmen mußten, sehr wohl bewußt und brauchte über die Anstrengungen, womit die Vernunftkritik durchdrungen sein wollte, nicht erst Klagen oder Beschwerden von außen zu hören. „Man wird sie unrichtig beurteilen, weil man sie nicht versteht; man wird sie nicht verstehen, weil man das Buch zwar durchblättern, aber nicht durchzudenken Lust hat; und man wird diese Bemühung darauf nicht verwenden wollen, weil das Werk trocken, weil es dunkel, weil es allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläufig ist." Die Weitläufigkeit machte, daß man die Hauptpunkte der Untersuchung nicht deutlich genug übersehen konnte, und daher rührte eine gewisse Dunkelheit des Werkes. Diesem Übelstande wollte Kant durch seine *Prolegomena* abhelfen.[5] Schon in der Vorrede zur Vernunftkritik hatte ja der Philosoph bemerkt, daß man mit gutem Recht sagen

[1] Vorr. zur ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. (O. A. S. XVI—XVII; A. A. Bd. IV. S. 11) und Vorr. zu den Prolegomena. (A. A. Bd. IV. S. 260.)

[2] Vgl. oben Buch II. Kap. V. S. 427—444.

[3] Vgl. mit diesem Abschnitte Buch II. Kap. I. S. 343—346. Kritische Zusätze. 1—6. (S. 347—349.) — [4] Vgl. oben Buch I. Kap. IV. S. 84—89.

[5] Vorr. zu den Prolegomena. (A. A. Bd. IV. S. 261.)

könne: „*Manches Buch wäre viel deutlicher geworden, wenn es nicht so gar deutlich hätte werden sollen*". Denn die Ausführlichkeit in den Teilen hindere die Überschauung des Ganzen.[1] Diese Bemerkung galt seinem eignen Werk. Die Kritik der reinen Vernunft war ein solches Buch. Die Überschauung des Ganzen in der kürzesten Fassung und in der verständlichsten (analytischen) Lehrart sollten die Prolegomena geben: sie sind, was die didaktische Kunst betrifft, Kants Meisterstück.

Um die Metaphysik zu begründen, muß man wissen, *worin* die Eigentümlichkeit der metaphysischen Erkenntnis besteht, ob und *wie* dieselbe möglich ist. Daher lauten die Fragen der Prolegomena: Was ist Metaphysik? Ist überall Metaphysik möglich? Wie ist sie möglich? Die letzte Frage teilt sich in jene vier Hauptfragen: 1. Wie ist reine Mathematik möglich? 2. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? 3. Wie ist Metaphysik überhaupt möglich? 4. Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Die Lösung dieser Probleme geschieht so, daß die Tatsache der Erkenntnis in ihrer allgemeinen Grundform, wie in ihren besonderen Arten festgestellt und daraus die Bedingungen, aus denen sie folgt, hergeleitet werden.

Vergleichen wir die Stellung, Ordnung und Lösung dieser Fragen der Prolegomena mit den Ausführungen der Vernunftkritik, so leuchtet ein, daß sie die Quintessenz der letzteren in der übersichtlichsten Fassung und in einer Lehrart enthalten, welche nicht deutlicher und populärer sein kann als sie ist. Daher können die Prolegomena recht wohl ein erläuternder oder populärer Auszug aus der Vernunftkritik genannt werden. Mit einer solchen Arbeit finden wir den Philosophen beschäftigt, sobald sein Hauptwerk erschienen war. In den gleichzeitigen Briefen Hamanns an Herder und Hartknoch ist von einer unter Kants Feder befindlichen Schrift die Rede, welche bald ein „populärer Auszug aus der Kritik", bald ein „Lese- oder Lehrbuch über Metaphysik", dann „Prolegomena einer noch zu schreibenden Metaphysik", zuletzt kurzweg „Prolegomena" genannt wird.[2] Es ist nicht mit Gewißheit auszumachen, ob unter diesen verschiedenen Bezeichnungen immer

[1] Vorr. zur ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. (O. A. S. XIX; A. A. Bd. IV. S. 13.) S. oben Buch I. Kap. IV. S. 80 u. 81.

[2] Br. Hamanns an Herder vom 5. August, 11. August, 15. September 1781 und 20. April 1782, an Hartknoch vom 14. September, 23. Oktober, November 1781, v. 11. Januar, 8. Februar, 21. Dezember 1782. Vgl. oben Buch II. Kap. I. S. 347.

dieselbe Schrift zu verstehen ist, ob die Prolegomena der erläuternde Auszug oder das Lehrbuch oder beides oder keines von beiden sind.[1] Hamanns Berichte haben keine diplomatische Genauigkeit und gehen nach Hörensagen; nennt er doch dieselbe Schrift jetzt einen populären Auszug aus der Kritik, jetzt einen „kleinen Nachtrag" zu derselben. In Wahrheit hängt sehr wenig von der Entscheidung dieser Fragen ab, da aus Kants eigenen Erklärungen feststeht, wie und aus welchen Motiven die Prolegomena aus der Vernunftkritik hervorgingen. Nach meiner Ansicht sind sie jener erläuternde Auszug, den Kant im August 1781 begonnen und im September 1782 vollendet hat; sie sind nicht das „Lehrbuch über Metaphysik", da Kant den 16. August 1783 an Mendelssohn schreibt, er beabsichtige ein solches Lehrbuch „nach und nach auszuarbeiten und in einer nicht zu bestimmenden, vielleicht noch ziemlich fernen Zeit fertig zu schaffen".[2]

Während Kant noch mit jenem „erläuternden Auszug" beschäftigt war, der die Quintessenz der Kritik geben und verdeutlichen sollte, erschien (anonym) den 19. Januar 1782 in der „Zugabe zu den göttingenschen Anzeigen von gelehrten Sachen" jene erste, von Garve verfaßte, von Feder verkürzte und modifizierte Rezension der Vernunftkritik, worin die idealistische Grundansicht der letzteren verkannt und der Lehre Berkeleys gleichgesetzt wurde. Es hieß, daß der Verfasser der Vernunftkritik wohl die Schwierigkeiten der Spekulation zu zeigen, aber nicht den rechten Mittelweg, der zwischen den Extremen des Skeptizismus und Dogmatismus zur natürlichen Denkart zurückführe, zu finden gewußt habe. Wider eine solche Auffassung sah unser Philosoph sich zu einer energischen Abwehr genötigt, welche er in den dem ersten Teile seines Werkes hinzugefügten „Anmerkungen" und namentlich in einem „Anhange"

[1] B. Erdmann hält den erläuternden Auszug für die erste Redaktion der Prolegomena; E. Arnoldt hält die Prolegomena für das „Lehrbuch über Metaphysik" und glaubt, daß Kant den erläuternden Auszug fallen und später durch Joh. Schultz zu dessen Erläuterungen über die Vernunftkritik (1784) verwenden ließ.

[2] Akademieausg. Briefe. Bd. IV. S. 325. — B. Erdmann berichtet in seiner hist. Einl. zu seiner Ausg. der „Prolegomena": daß Kant zur Zeit des eben erwähnten Briefes an Mendelssohn im Aug. 1783 „eben an dem letzten Teil seiner Prolegomena schrieb" (S. III) und ein Jahr vorher, den 24. August 1782, „eben an den letzten Absätzen der Prolegomena schrieb" (S. XVI. Anm. 2). Dies ist kein Druckfehler, sondern eine Verwirrung. — Vgl. auch den Anhang zu diesem Bande.

zum Ganzen einleuchtend und nicht ohne Erbitterung ausführte. Er nahm die Beurteilung als eine aus Unkenntnis und übler Absicht entstandene Mißdeutung seines Werkes und ließ sie im Anhange als die „Probe eines Urteils über die Kritik, das vor der Untersuchung vorhergeht", erscheinen.[1] Die Rezension hatte gleich in ihrem ersten Satze die Kritik der reinen Vernunft als „ein System des höheren oder, wie es der Verfasser nennt, des transzendentellen Idealismus" bezeichnet. Die Worte, womit Kant diese Bezeichnung zurückweist, sind lehrreich und höchst charakteristisch: „Bei Leibe nicht des höheren. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch großen Männer, um welche gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort «transzendental», dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten nicht einmal gefaßt worden, bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber doch zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen. Wenn diese Begriffe die Erfahrung überschreiten, dann heißt ihr Gebrauch transzendent, welcher von dem immanenten, das ist auf Erfahrung eingeschränkten Gebrauch unterschieden wird. Allen Mißdeutungen dieser Art ist in dem Werke hinreichend vorgebeugt worden; allein der Rezensent fand seinen Vorteil bei Mißdeutungen."[2]

Daß Kant die ihm gemachten Einwürfe anmerkungs- und anhangsweise behandelt hat, zeigt, wie wenig die Aufgabe seiner Prolegomena durch jene Rezension bedingt und ihre Ausführung dadurch veranlaßt war. Sie sind aus keiner polemischen, sondern aus einer rein didaktischen Absicht entstanden und binnen Jahresfrist vollendet worden. Schon aus diesem Grunde ist nicht daran zu denken, daß Kant dieses Werk aus zwei verschiedenen, innerlich heterogenen, früheren und späteren Bestandteilen zusammengeschweißt habe: den ursprünglichen Erläuterungen und den späteren (durch die Rezension hervorgerufenen) Zusätzen. Und will man diese Zusätze gar so weit ausdehnen, daß sie nicht bloß in den unverkennbaren Hinweisungen auf jene Rezension bemerkt, sondern bald da bald dort gewittert werden, ganze Paragraphen in Beschlag nehmen, in der Mitte einzelner bald mehr bald weniger Zeilen enthalten und in

[1] S. oben Buch I. Kap. IV. S. 90—91.

[2] Prolegomena usf. Anhang. (A. A. Bd. IV. S. 373. Anm.)

ihrer Totalsumme fast die Hälfte des ganzen Werkes ausmachen sollen, so ist ein Verfahren solcher Art nicht mehr eine gewagte Hypothese, sondern ein leeres Spiel, dem nicht die mindeste wissenschaftliche Berechtigung zukommt. Nur sollte der Spaß eines solchen Chorizonten nicht so weit gehen, daß er, wie einer der jüngsten Herausgeber, nach seinem Belieben das typographische Bild des kantischen Textes ändert und in einer anderen Schrift die vermeintlichen „Erläuterungen“, in einer anderen die vermeintlichen „Zusätze“ drucken läßt. Dies heißt, ein kantisches Werk nicht herausgeben, sondern, wie schon von anderer Seite treffend bemerkt ist, verunstalten und verderben.[1]

Aber diese vermeintlichen Bestandteile sollen auch innerlich heterogen und aus verschiedenen Tendenzen entsprungen sein, was zwar der Philosoph selbst keineswegs beabsichtigt, auch nicht gemerkt, sondern erst der Herausgeber des Werkes ein Jahrhundert später entdeckt habe. Kant habe nämlich seine Vernunftkritik in den Prolegomena nicht bloß erläutert, sondern auch „verschoben“; in den Erläuterungen sei die Klärung, in den späteren Zusätzen die Änderung der Lehre enthalten. Wo nun dem Herausgeber eine „Verschiebung der Begriffe“ erscheint, da bemerkt derselbe einen „Zusatz“, und wo er einen Zusatz zu sehen wünscht, da erscheint ihm auch eine „Verschiebung“. Diese Entdeckung begründet seine neue Art der Herausgabe des kantischen Werkes und ist das durchgängige Thema der dazu gehörigen Einleitung, die auf dem Titel als historische Erklärung figuriert. Die entdeckte „Verschiebung“ wird dann in der zweiten Ausgabe der Kritik noch weiter „verschoben“, weshalb der Entdecker genötigt war, auch seine Herausgabe der Vernunftkritik mit einer „historischen Untersuchung“ zu begleiten, welche wieder dasselbe Thema ausführt.[2]

In der ersten Ausgabe der Vernunftkritik soll die unbezweifelte und selbstverständliche Voraussetzung herrschen, daß „eine Mehrheit wirkender Dinge an sich existiert“; in den vermeintlich späteren Bestandteilen der Prolegomena wird „die Existenz der Dinge an sich, die anfangs eine als selbstverständlich in dem Begriff der Erscheinung mitgedachte Voraussetzung war, zu einem spezifischen Merkmal“;

[1] J. Kants Prolegomena usf., herausgeg. und historisch erklärt von B. Erdmann. (Leipzig 1878.) Emil Arnoldt: „Kants Prolegomena, nicht doppelt redigiert. Widerlegung der B. Erdmannschen Hypothese.“ (Gesammelte Werke. Bd. III².)

[2] B. Erdmann: Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kr. d. r. V. Eine historische Untersuchung. (1878.)

in der zweiten Ausgabe der Kritik ist „die Wirklichkeit der Dinge an sich nicht mehr selbstverständliche Voraussetzung, wie in der ersten Auflage, und nicht mehr bloß notwendiges Merkmal, wie in den Prolegomena, sondern ein Problem, das zu seiner realistischen Lösung einen besonderen Beweis fordert und aus dem Zusammenhange des Systems heraus auch mit unbedingter Sicherheit erhalten kann“.[1]

Kurz gesagt: was in der ersten Ausgabe der Kritik nur Voraussetzung ist, nämlich das Dasein vieler wirksamer Dinge an sich, wird in den Prolegomena spezifisches Merkmal des Begriffs und in der zweiten Ausgabe der Kritik realistisch gelöstes Problem. Diese Behauptungen sind nicht bloß leer und nichtssagend, sondern grundfalsch, sie sind in Kants kritischen Schriften unnachweisbar, denn sie sind in Kants kritischen Gedanken unmöglich. Er konnte das Dasein vieler wirksamer Dinge an sich nicht voraussetzen, weil Dasein, Vielheit und Wirksamkeit nach seiner Lehre Kategorien, diese aber auf die Dinge an sich nicht anwendbar sind; er konnte das Dasein der Dinge an sich nicht zu dem spezifischen Merkmal eines Begriffs machen, weil nach seiner Lehre das Dasein nie das Merkmal eines Begriffes sein kann; er konnte das Dasein der Dinge an sich nicht realistisch beweisen oder bewiesen haben wollen, weil er die Unbeweisbarkeit dieses Daseins bewiesen hat und bewiesen haben wollte.

Es gehört zu den verdienstlichsten Geschäften der „Kantphilologie“, daß sie die Werke des Philosophen von Druckfehlern zu säubern bemüht ist. Freilich braucht man zu einer solchen Arbeit keine Philologie, aber das Kind braucht einen Namen. Nur darf auch mit Kants Worten so wenig nach Willkür verfahren werden, als mit dem Gange seiner Untersuchungen und der Komposition seiner Schriften. Wenn der Philosoph z. B. in der zweiten Ausgabe der Kritik das Wort „Scharfsichtigkeit“ in „Scharfsinnigkeit“ verbessert hat, weil es sich an der betreffenden Stelle um das Erkennen verschiedener Begriffe handelt, so ist deshalb in den Prolegomena das Wort „Scharfsichtigkeit“ an einer Stelle, wo es Kant gebraucht und beibehalten hat, weil hier vom „Ausspähen“ und „Sehen“ die Rede ist, nicht in „Scharfsinnigkeit“ zu verschlimmbessern. So hat es unserem Herausgeber gefallen. Nach seinem Verfahren zu

[1] B. Erdmann: Kants Kritizismus usf. S. 94 flgd. S. 202, 208 a. a. O. Derselbe: Kants Prolegomena usf. Hist. Einleit. S. XLV, IL, LII, LXV, LXXIII a. a. O.

urteilen, erscheint die „Kantphilologie“ als eine Kunst, Druckfehler nicht bloß zu finden, sondern auch zu machen.[1] Wehe aber jedem andern Herausgeber, der sich an der Stellung eines unbedeutenden Wörtchens versündigen sollte und, wie es dem trefflichen Hartenstein in seiner Ausgabe der Vernunftkritik begegnet ist, z. B. „etwa nur“ lesen läßt, wo Kant „nur etwa“ geschrieben hat.[2] Ist doch an dieser Stelle die richtige Lesart so bedeutungsvoll: der Philosoph hat von den Aushängebogen seines Werkes nicht „etwa nur“, sondern „nur etwa die Hälfte zu sehen bekommen“! Aus den gegebenen Proben und Pröbchen möge der Leser erkennen, was es in einem ihrer ruhmredigsten und betriebsamsten Werkzeuge, welches neue Wege zu bahnen verspricht und auf völlig unbetretenen Pfaden einherzuschreiten prahlt, mit dieser Kantphilologie für eine Bewandtnis hat. In ihren richtigen Grenzen kann sie mit ihrem Kleinkram eine nützliche Arbeit sein; als Gründergeschäft getrieben, ist sie lächerlich.

3. „Nachträge zur Vernunftkritik.“

Auf dem Wege von den Prolegomena zu der zweiten Ausgabe der Kritik bemerken wir, daß uns aus dem Nachlaß des Philosophen „Nachträge“ zur ersten geboten werden.[3] Es sind handschriftliche Bemerkungen, welche Kant in ein Exemplar seines Hauptwerkes eingetragen und nach letztwilligen Verfügungen mit den anderen beschriebenen Handbüchern zur Vernichtung bestimmt hatte. Die herausgegebenen Blätter sollen, wie es in dem Vorworte heißt, „in dem Kranze, den das Jubiläumsjahr der Kritik der reinen Vernunft darbietet nach dem Verdienst, das dem sie bindenden Kärrner gebührt, die bescheidensten sein“. Sie müßten mehr sein, wenn sie, wie das Vorwort verheißt, für das Verständnis des Hauptwerkes „von nicht weniger als unerheblichem Nutzen“ wären. Unter den 184 Bemerkungen, welche der Herausgeber mitgeteilt hat, sind auch solche, die er selbst nicht hat lesen können; keiner der mitgeteilten Sätze ist dazu angetan, das Verständnis der Kritik zu fördern oder uns eine

[1] B. Erdmann: Kants Prolegomena. S. 19 u. S. 146. Vgl. E. Arnoldt, S. 74, Anm.

[2] Vgl. Karl Kehrbach: „Replik gegen des Hrn. Privatdozenten B. Erdmanns Rezension meiner Ausgabe der kantischen Kr. d. r. V. Zugleich eine kurze Charakteristik des allerneuesten Stadiums der sogenannten Kantphilologie.“ (Zeitschr. f. Philos. und philol. Kritik. Bd. LXXII. S. 310—322.)

[3] B. Erdmann: Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. (Aus Kants Nachlaß. Kiel 1881.)

neue Belehrung zu liefern. Am Schlusse gesteht der Herausgeber selbst, daß von jenen 184 Bemerkungen nur ein einziger Satz „eine wirklich neue Strömung zeige“. Dieser Satz lautet: „Der reine Idealismus betrifft die Existenz der Dinge außer uns. Der kritische läßt sie unentschieden und behauptet nur, daß die Form ihrer Anschauung bloß in uns sei.“ Wenn unter den „Dingen außer uns“ die „Dinge an sich“ verstanden sein sollen, so wäre nach dieser Äußerung der kritische Idealismus skeptisch, was nicht bloß dem Lehrbegriffe des Philosophen, sondern auch jener Behauptung des Herausgebers widerstreitet, daß Kant die Existenz einer Mehrheit wirkender Dinge an sich niemals bezweifelt, vielmehr bewiesen habe. Auch in diesem einzigen Sätzchen ist daher nichts von dem wahrnehmbar, was der Herausgeber „Strömung“ nennt, geschweige eine „neue“. Was seine „Nachträge“ bieten, ist eine für Kants Buchstabenverehrer willkommene, für uns wertlose Beschreibung eines beschriebenen Handbuches. Ich möchte wissen, wie es die Leser anfangen werden, um den letzten Wunsch des Herausgebers zu erfüllen: nämlich diese Nachträge immer nur in dem doppelten Sinn benutzen, welchen der Spruch des tiefsinnigen Philosophen «ὁδὸς ἄνω κάτω μίη» fordere. Ich möchte wissen, was sich der Herausgeber selbst bei diesen Worten gedacht hat?[1]

III. Die erste und zweite Ausgabe der Vernunftkritik.

1. Die fraglichen Differenzen.

Wir kommen zu der Frage, die in der vergleichenden Untersuchung der verschiedenen Darstellungsarten der kantischen Kritik die wichtigste ist und seit langer Zeit den Gegenstand eines vielstimmigen und beharrlichen Streites über die Differenzen zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik ausmacht.[2] Die Meinungen darüber zeigen die größten Abweichungen. Es wird gestritten: ob die in der Darstellung vorhandenen Differenzen die Grundlagen der kantischen Lehre treffen oder nicht? Wenn sie als Veränderungen der Lehre selbst gelten, so wird gestritten: ob der wahre Charakter derselben in der ersten oder in der zweiten Ausgabe der Kritik am reinsten gewahrt sei, ob die letztere eine widerspruchsvolle Entstellung oder eine richtige Fortbildung der Lehre enthalte?

Die Differenzen, abgesehen von ihrem Wert und ihrer Trag=

[1] B. Erdmann: Nachträge usf. S. 59. Vgl. S. 4 u. S. 18 XXVI. S. 58.

[2] S. oben Buch I. Kap. IV. S. 87—88.

weite, affizieren in dem Texte der ersten Ausgabe die Einleitung, einige Stellen der transzendentalen Ästhetik, die „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, die „Analytik der Grundsätze“, die Abhandlung „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena“, und die „Paralogismen der reinen Vernunft“. Sie bestehen in Erweiterungen und Kürzungen, Hinzufügungen und Weglassungen, gänzlicher und teilweiser Umarbeitung. Erweitert sind in der zweiten Ausgabe die Einleitung und einige Punkte der transzendentalen Ästhetik; völlig umgearbeitet ist die „Deduktion der reinen Verstandesbebriffe“, teilweise der Abschnitt vom „Unterschiede der Noumena und Phänomena“; hinzugefügt sind in der Analytik der Grundsätze die „Widerlegung des Idealismus“ und die „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“; umgearbeitet und durch ausgedehnte Weglassungen gekürzt sind die „Paralogismen der reinen Vernunft“. Von diesen Differenzen sind die wichtigsten und fragewürdigsten die veränderte Darstellung der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und der Lehre vom Unterschiede der Erscheinungen und der Dinge an sich, die hinzugefügte „Widerlegung des Idealismus“ und die Weglassungen in den „Paralogismen der reinen Vernunft“.[1]

In ihrer größten Spannung erscheint die Differenz der beiden Ausgaben, wenn man die „Widerlegung des Idealismus“, welche Kant in der zweiten Ausgabe hinzugefügt hat, mit dem „Paralogismus der Idealität“ und der „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre“, welche hier weggelassen sind, vergleicht.[2]

2. Kants eigene Erklärung.

Vor allem ist über die Art der fraglichen Differenz der Philosoph selbst zu hören. Er hat in der Vorrede zur zweiten Ausgabe verneint, daß ihre Abweichungen von der ersten den Charakter seiner Lehre betreffen; er habe in den Sätzen und ihren Beweisgründen, wie in der Form und Vollständigkeit des Plans nichts zu ändern gefunden, und er hoffe, daß dieses System in dieser Unveränderlichkeit sich auch fernerhin behaupten werde. Es habe keine Wider-

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. V. S. 401—415 (Deduktion der reinen Verstandesbegriffe nach der ersten Ausgabe), Kap. VII. S. 448—452 (Widerlegung des Idealismus nach der zweiten Ausgabe), Kap. X. S. 486—498 (Die Paralogismen der reinen Vernunft nach der ersten Ausgabe).

[2] Vgl. oben S. 476—481 mit S. 524—527 und S. 535--537.

legung, sondern nur Mißdeutungen zu fürchten, die zum Teil durch die Mängel der Darstellung verschuldet sein können; daher seien alle Veränderungen in der zweiten Ausgabe nur Verbesserungen in Absicht der Deutlichkeit, wobei der Philosoph auf die falsche Auffassung der transzendentalen Ästhetik, namentlich im Begriffe der Zeit, auf die Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, auf die vermeintlich mangelhafte Evidenz in den Beweisen der Grundsätze des reinen Verstandes und auf die Mißdeutung der Paralogismen hinweist. Um nun den Umfang des Werkes durch die faßlicher gemachte Darstellung nicht zu sehr zu vergrößern, seien Weglassungen und Kürzungen nötig gewesen, wodurch der Leser einen „kleinen Verlust“ erleide, den er durch die Vergleichung mit der ersten Ausgabe leicht ersetzen könne. Nur in einem einzigen Punkte, der nicht die Sache und die Beweisgründe, sondern bloß die Beweisart angehe, habe er durch die „neue Widerlegung des psychologischen Idealismus“ das Werk vermehrt; denn es sei „ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können“. Dieser Beweis erschien unserem Philosophen so wichtig, daß er denselben in einer Anmerkung der Vorrede noch einmal auszuführen und zu verdeutlichen suchte.[1] Schon einige Jahre früher hatte Kant im Anhange der Prolegomena erklärt, daß er mit seinem Vortrage in einigen Stücken der Elementarlehre nicht völlig zufrieden sei, weil eine gewisse Weitläufigkeit in denselben die Deutlichkeit hindere: er hatte als solche verbesserungsbedürftige Abschnitte die Deduktion der Verstandesbegriffe und die Paralogismen der reinen Vernunft genannt.[2]

3. Jacobis Ansicht.

Daß die Existenz der Dinge außer uns vollkommen gewiß, aber unbeweisbar sei und nur dem Gefühl oder Glauben unmittelbar einleuchte, hatte Fr. H. Jacobi in seinen Briefen über die Lehre Spinozas (1785) und in dem Gespräch „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ (1787) erklärt und seine Standpunkte dem Rationalismus Spinozas wie dem transzendentalen Idealismus Kants entgegengesetzt. Das Gespräch erschien einige

[1] Vorw. z. zweiten Ausgabe d. Kr. d. r. V. (O. A. S. XXXVII—XLIV; A. A. Bd. III. S. 22 ff.) — [2] Prolegomena uff. Anhang. (A. A. Bd. IV. S. 381.)

Monate früher als die zweite Ausgabe der Kritik. Kant brachte hier seine förmliche Widerlegung des Idealismus, welche im Text wider die Idealisten die Realität der Dinge außer uns beweisen und in der Vorrede wider Jacobi die Beweisbarkeit dieser Realität dartun sollte.

Indessen fand der letztere, daß Kant in seiner neuen Widerlegung des Idealismus diesen nicht widerlegt und in gewissen weggelassenen Stellen der ersten Ausgabe seine idealistische Grundansicht auf das deutlichste ausgesprochen habe, aber seit den Prolegomena den Namen des Idealismus zu vermeiden suche. In der Beilage „über den transzendentalen Idealismus", welche Jacobi in der Sammlung seiner Werke jenem Gespräche später hinzufügt, beklagt er den Verlust, der in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik durch gewisse Weglassungen entstanden sei. „Ich halte diesen Verlust für höchst bedeutend und wünsche sehr durch dieses mein Urteil Leser, denen es um Philosophie und ihre Geschichte ernst ist, zu einer Vergleichung der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft mit der verbesserten zweiten zu bewegen." „Zu ganz besonderer Erwägung empfehle ich den Abschnitt der ersten Ausgabe: Von der Rekognition im Begriff. Da sich die erste Ausgabe schon sehr selten gemacht hat, so sehe man doch wenigstens in öffentlichen und auch größeren Privatbüchersammlungen, daß die wenigen davon noch erhaltenen Exemplare nicht zuletzt ganz verschwinden. Überhaupt wird es nicht genug erkannt, welchen Vorteil es gewährt, die Systeme großer Denker in den frühsten Darstellungen derselben zu studieren."[1]

Das Urteil Jacobis über die Differenz der beiden Ausgaben lautet ganz anders, als das des Verfassers: jener hält die Weglassungen für einen „höchst bedeutenden", dieser für einen „kleinen Verlust", der bloß geschehen sei, um Raum zu sparen und einer faßlicheren Darstellung Platz zu machen.

4. Schopenhauers Ansicht.

Weit schroffer, als Jacobi, nimmt A. Schopenhauer den Unterschied der beiden Ausgaben und spannt ihn bis zum völligen Gegensatz. Er hatte seinem Hauptwerk „die Welt als Wille und Vorstellung" (1819) als Anhang eine „Kritik der kantischen Philosophie" hinzugefügt, die auf den Text der zweiten Ausgabe gegründet war und in dem Charakter der Lehre Kants Widersprüche

[1] Fr. H. Jacobis Werke. Bd. II. (1815.) S. 38 ff. und S. 291 ff. Vgl. meine Gesch. der neuern Philosophie. Bd. VI. (3. Aufl.) S. 107 ff.

nachwies. Mit der idealistischen Grundansicht streite die Art, wie das Ding an sich eingeführt, nach dem Kausalitätsgesetz begründet und als die äußere Ursache der Sinnesempfindungen gefaßt werde. Als nun Schopenhauer später die erste Ausgabe kennen lernt, findet er zu seinem Erstaunen in ihr jene Widersprüche nicht, die in der zweiten Kants Lehre unverständlich gemacht und entstellt haben. Dieser Ausgabe sind die späteren gefolgt. Die Welt habe ein halbes Jahrhundert hindurch die Vernunftkritik in einem „verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Texte" vor Augen gehabt: kein Wunder daher, daß nach Kant die Periode der Mißverständnisse seiner Lehre gekommen sei. Der Verlust, den die erste Ausgabe durch die Weglassungen, namentlich in den Paralogismen, erlitten, verhalte sich zu dem Ersatz, den die zweite Ausgabe dafür gebracht habe, wie das amputierte Bein zum hölzernen. Die neue Widerlegung des Idealismus sei „grundschlecht", „offenbare Sophisterei" und im Text wie in der Vorrede „konfuser Gallimathias". Als fünfzig Jahre nach der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik in Königsberg die erste Gesamtausgabe der Werke Kants unternommen wurde, empfahl Schopenhauer, auf die angeführten Gründe gestützt, dem philosophischen Herausgeber in der eindringlichsten Weise, daß er die Vernunftkritik vom Jahre 1781 zum Grundtexte nehmen solle.[1]

Ob Schopenhauer die Differenz der Ausgaben richtig beurteilt hat, ist eine Frage. Daß er über die Beweggründe Kants im höchsten Maße ungerecht abspricht, ist keine. Er hat die Manie, stets die schlechtesten Motive für die besten Erklärungsgründe zu halten, und selbst die Bewunderung und Verehrung, die er für Kant hegte, hinderte ihn nicht, die Veränderungen in der zweiten Ausgabe der Kritik aus einer unwürdigen, durch Altersschwäche entstandenen Menschenfurcht des Philosophen herzuleiten. Dieser habe durch den Vorwurf, daß seine Lehre berkeleyscher Idealismus sei, die Anerkennung seiner Originalität und durch die Bedenken, welche seine Zerstörung der rationalen Psychologie hervorgerufen, seinen Kredit bei den Machthabern gefährdet gesehen; darum habe er eiligst den Idealismus widerlegt und seine frühere Widerlegung der rationalen

[1] Brief Schopenhauers an K. Rosenkranz vom 24. August 1837. J. Kants S. W. (Rosenkranz und Schubert.) Bd. II. Vorr. S. X—XIV. Vgl. Schopenhauer: die Welt als Wille und Vorstellung. I. (Grisebachausgabe Bd. I. S. 554 ff.)

Psychologie beiseite gelassen. Wenn solche Besorgnisse unseren Philosophen wirklich beunruhigt hätten, so würde damit die Altersschwäche nichts zu tun haben. Schopenhauer war um seinen Ruhm und die Anerkennung seiner Originalität vierzig Jahre hindurch täglich besorgt. Es ist nicht wahr, daß Kant altersschwach war, als er die Kritik zum zweiten Male herausgab. In demselben Jahre, wo er diese Ausgabe vorbereitete und mit dem Plane der Veränderungen schon im reinen war, ließ er seine „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" erscheinen (1786), ein Werk, welches Schopenhauer hochschätzt. Und drei Jahre nach jenem Erzeugnis des schwachgewordenen und eingeschüchterten Alters erscheint seine auch nach Schopenhauers Urteil bewunderungswürdige „Kritik der Urteilskraft". Es ist nicht wahr, daß er aus Angst vor dem Nachfolger Friedrichs des Großen seine Kritik der rationalen Psychologie zurückgezogen habe, denn er hat fünf Jahre später, als die preußische Reaktion in Blüte stand, durch die Maßregeln, die ihn bedrohten und trafen, sich nicht hindern lassen, seine Religionslehre herauszugeben. Die Beschaffenheit der ihm zugeschriebenen Motive schmeckt nicht nach dem Charakter Kants, aber die Erfindung derselben riecht nach Schopenhauer. Es hat mir niemals einfallen können, eine solche Erklärungsart zu bejahen oder zu teilen. Wenn daher einer der jüngsten Herausgeber der Vernunftkritik in seiner „historischen Untersuchung" über den Unterschied der beiden Ausgaben auch mir die Behauptung andichtet, daß Kant durch die spätere Bearbeitung sein Werk „aus feiger persönlicher Rücksichtnahme" verunstaltet habe, so ist dieser Bericht unwahr.[1] Ich habe gesagt, daß die wichtigsten Veränderungen in der zweiten Ausgabe der Kritik aus dem Bestreben Kants, seine Lehre dem Fassungsvermögen des gewöhnlichen Bewußtseins soviel als möglich anzupassen, hervorgegangen seien. Diese Behauptung widerstreitet nicht den eigenen Erklärungen des Philosophen. Ob dadurch der Charakter der Lehre selbst modifiziert worden ist, und wie diese Veränderung zu beurteilen sei, ist eine andere Frage, in deren Beantwortung ich mit denen nicht übereinstimme, die eine solche Veränderung entweder gänzlich verneinen oder für eine Verbesserung halten.

[1] B. Erdmann: Kants Kritizismus usf. Eine historische Untersuchung. Einl. S. 1 flgd. Vgl. meine Gesch. d. n. Phil., Bd. III. (2. Aufl.) S. 479: wo das Gegenteil steht.

5. Der heutige Ausgabenstreit.

Wie man auch über die Art und den Wert der beiden Ausgaben urteilen möge: die Tatsache ihrer Verschiedenheit steht fest. Wer heute die Vernunftkritik herausgibt, darf uns weder bloß den Text der ersten noch bloß den der zweiten liefern, sondern muß mit dem einen die Abweichungen des andern in seiner Ausgabe vereinigen. Auf welche Art diese Vereinigung am besten einzurichten sei, ist eine Frage der Zweckmäßigkeit, die wir nicht untersuchen. Nun wird gestritten, ob in den heutigen Ausgaben die erste oder die zweite Form der Vernunftkritik den Grundtext bilden soll? Für die Wahl der ersten spricht, daß sie den ursprünglichen Text enthält, und daß man den chronologischen Gang einhält, wenn man die Abweichungen der zweiten nachfolgen läßt. So hat es in der ersten Gesamtausgabe der Werke Kants Rosenkranz gehalten, der nach dem Rate Schopenhauers die erste Ausgabe der Vernunftkritik zum Grundtext genommen.[1] Für die Wahl der zweiten spricht, daß sie den endgültigen Text enthält, welchen der Philosoph selbst für eine verbesserte Darstellung erklärt und nicht mehr geändert hat. Dadurch hat in seinen beiden Gesamtausgaben der Werke Kants Hartenstein sich bestimmen lassen, die spätere Ausgabe der Vernunftkritik zum Grundtext zu machen und die Abweichungen der ersten teils in Anmerkungen, teils in Nachträgen hinzuzufügen, welche letztere die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und die der rationalen Psychologie in der ursprünglichen Ausführung geben.[2] Die Berliner Akademieausgabe bringt im dritten Bande den Text der zweiten Auflage mit Verweisen auf die Änderungen und Erweiterungen seit der ersten Ausgabe, die im vierten Bande bis zu dem Abschnitt „Von den Paralogismen der reinen Vernunft" zum Abdruck gelangte. Die Entscheidung über den Wert der Texte ist damit in gewisser Weise dem Leser selbst überlassen.[3] Unter den

[1] J. Kants sämtliche Werke. T. II. (1838.) Vorr. S. VI—X. Die Abweichungen der zweiten Ausgabe enthalten die Supplemente I—XXVIII S. 661 bis 814. — [2] J. Kants Werke. Bd. II. (1838.) Die Nachträge: I. Zur Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. S. 637—660. II. Zu der Lehre von den Paralogismen d. r. V. S. 660—698. — J. Kants sämtl. Werke. In chronologischer Reihenfolge herausg. von G. Hartenstein. Bd. III. (1867.) Vorr. S. III—VI. Nachträge aus der ersten Ausgabe vom Jahre 1781. S. 563—619.

[3] Über die Behandlung der Vernunftkritik in der Berliner Akademieausgabe der Werke Kants vgl. oben Buch II Kap. II. S. 359 Anmerkung und den Anhang zu diesem Bande.

neueren Herausgebern von Separatausgaben der Vernunftkritik sind die meisten dem Beispiele von Hartenstein gefolgt, indem sie den Text von 1787 bevorzugen (Kirchmann, Erdmann, Adickes, Vorländer). Dem Beispiel von Rosenkranz folgte nur Karl Kehrbach.[1]

Hartenstein hat in der Vorrede ausdrücklich erklärt, daß sein Verfahren als Herausgeber von seiner Ansicht über den doktrinellen Unterschied der beiden Ausgaben unabhängig sei. Dieselbe Erklärung muß auch einem Herausgeber zustehen, der die Vernunftkritik vom Jahre 1781 zum Grundtexte nimmt und ihr diesen Vorzug nicht aus philosophischen Gründen, sondern als der editio princeps erteilt, als der ursprünglichen Form des Werkes, welche der Leser in ihrer Einheit vor Augen haben und nicht erst aus zerstreuten Gliedern sich zusammenstückeln soll.

Indessen halte ich den Ausgabenstreit für müßig und zwecklos. Was ist denn zu vermissen oder zu fordern, wenn uns der Text der Vernunftkritik nach der ersten Rezension mit den Varianten der zweiten oder nach der zweiten Rezension mit den Varianten der ersten geliefert wird? Aus philosophischen Gründen ist nichts zu vermissen, und über Gründe anderer Art ist nicht zu streiten und wird nicht gestritten. Ob die zweite Ausgabe in der Entwicklung der kantischen Lehre etwas wesentlich neues enthält, ob dieses Neue einen Rückschritt oder Fortschritt bildet, ist eben die philosophische Frage, von welcher Hartenstein sein Verfahren als Herausgeber in der Wahl des Grundtextes ausdrücklich nicht abhängig gemacht hat. Ähnlich verhält sich bei entgegengesetztem Verfahren Kehrbach. Beide handeln vollkommen richtig. Nur der Rival des letzteren in den neueren Separatausgaben der Vernunftkritik nimmt für sein Verfahren das alleinige Recht in Anspruch, weil die zweite Ausgabe die fortgeschrittene Lehre Kants enthalte und fünfzig Jahre hindurch der allein gelesene und wirksame Text der Kritik gewesen sei. Als ob man diesen vermeintlichen Fortschritt und dieses vermeintlich allein gelesene Buch aus dem ursprünglichen Grundtext mit Hinzufügung der späteren Abweichungen nicht ebensogut kennen lernte, als aus einer umgekehrt eingerichteten Ausgabe! Indessen soll der Leser glauben, wie „doch darüber bei den Kundigen kein Zweifel mehr obwalten

[1] Siehe oben Buch II Kap. II. S. 359 Anmerkung.

kann, daß allen wissenschaftlichen Ausgaben des kantischen Hauptwerkes die zweite Auflage zugrunde zu legen ist", d. h. er soll glauben, daß dieser Herausgeber in dieser Sache der allein Kundige ist: eine zwar selbstgefällige, aber grundlose und nichtige Behauptung, die keinen kundigen Leser irreleiten wird![1]

6. Die philosophische Frage.

Ich habe gefunden, daß die kritischen, in unserem Thema enthaltenen Fragen vielfach ineinander gemischt und dadurch die Fragestellungen verwirrt worden sind; deshalb habe ich sie sorgfältig zu scheiden gesucht, um die letzte und wichtigste, welche den philosophischen Wert der beiden Ausgaben betrifft, für sich zu behandeln. Auch hier sind gewisse Punkte genau zu sondern, um Unklarheiten in der Fragestellung zu verhüten. Das streitige Hauptthema liegt seit Schopenhauers scharfsinniger Beurteilung in der Frage: ob Kant den neuen und epochemachenden Grundcharakter seiner Lehre, welchen er selbst mit dem Namen des „transzendentalen Idealismus" bezeichnet, in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik in seiner vollen Reinheit gewahrt und ausgeführt, dagegen in der zweiten durch eine andere Art der Auffassung und Begründung des Dinges an sich verleugnet und bis zur Unkenntlichkeit entstellt habe? Diese Frage enthält eine Reihe von Fragen. Man kann bestreiten, gleichviel ob mit Recht oder Unrecht, daß der Grundcharakter der kantischen Kritik transzendentaler Idealismus sei. Daher ist zu fragen: ob die Vernunftkritik durchgängig, d. h. in jedem ihrer Hauptabschnitte diesen Charakter habe? Wenn sie ihn hat, so ist zu fragen: ob und in welcher Fassung die Lehre von den Dingen an sich diesem transzendentalen Idealismus widerstreite? Und wenn der idealistischen Grundansicht die Lehre von den Dingen an sich in einer gewissen Fassung widersprechen sollte, so ist zu fragen: ob diese Fassung sich in der ersten Ausgabe gar nicht und nur in der zweiten finde?

1. Schon Jacobi wollte bemerkt haben, daß Kant seit den Prolegomena den Namen des Idealismus zu vermeiden suche; seine Lehre sollte „durchaus nicht mehr Idealismus heißen, sondern

[1] B. Erdmann: Kr. d. r. V. (2. Ausg. 1880.) Vorr. S. VI—VIII. (5. Aufl. 1900.) Vorr. S. IV—VI. Derselbe: I. Kants Prolegomena. Vorr. S. VI. — K. Kehrbach. Replik usf. (Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kr. Bd. LXXII. S. 318. — Vgl. auch den Anhang zu diesem Bande.

kritische Philosophie". Jacobi hatte sich geirrt. In jener Stelle der Prolegomena, die er anführt, will Kant seine Lehre lieber „kritischen Idealismus" genannt wissen als „transzendentalen". Der Name Idealismus ist hier weder vermieden noch geändert.[1]

Kant versteht unter dem transzendentalen Idealismus die Lehre von der „transzendentalen Idealität aller Erscheinungen", d. h. die Lehre, nach welcher die Erscheinungen und die Sinnenwelt als deren Inbegriff nicht Dinge an sich selbst sind, sondern Vorstellungen. Nun hat man entdecken wollen, daß dieser Name keineswegs den Charakter der ganzen Vernunftkritik, sondern bloß den der transzendentalen Ästhetik bezeichne, ja daß der Philosoph den Namen selbst erst in der Dialektik brauche, wo er den transzendentalen Idealismus als Schlüssel zur Auflösung der „kosmologischen Dialektik" einführe und die Antinomien als den indirekten Beweis desselben gelten lasse.[2]

Da Kant in der Ästhetik „die transzendentale Idealität des Raumes und der Zeit" ausdrücklich lehrt, so kann hier das Wort „transzendentaler Idealismus" nur dann vergebens gesucht werden, wenn man Silben vermißt. Der Philosoph beweist die Unerkennbarkeit der Dinge an sich dadurch, daß unsere wirklichen Erkenntnisobjekte bloß die Erscheinungen sind; er beweist die metaphysische (allgemeine und notwendige) Erkennbarkeit der Erscheinungen durch deren Entstehung. Sie entstehen aus dem Stoff der Sinnesempfindungen, den sinnlichen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und den intellektuellen Formen der Einbildung und des Verstandes. Ihre Entstehung aus den Sinneseindrücken und den sinnlichen Vernunftformen lehrt die transzendentale Ästhetik; ihre Entstehung aus den intellektuellen Vernunftformen lehrt die transzendentale Analytik in ihrer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe. Da nun „die transzendentale Idealität aller Erscheinungen" nichts anderes bedeutet als die völlig subjektive und notwendige (vernunftgemäße) Entstehungsart derselben, so leuchtet ein, daß der Name des transzendentalen Idealismus den Grundcharakter der gesamten Vernunftkritik bezeichnet.

Hier bemerken wir, daß die Lehre von der Entstehung der Er-

[1] Fr. H. Jacobis Werke. Bd. II. Einl. S. 38 ff.
[2] B. Erdmann: Kants Prolegomena uff. Einleit. S. XLIV ff.

scheinungen durch die intellektuellen Faktoren der Einbildung und des Verstandes in ihrer ganzen Schwierigkeit und sachlichen Ausdehnung nur in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik enthalten ist, wogegen die Prolegomena und die zweite Ausgabe hauptsächlich den Teil jener Lehre erleuchten, welcher von der Verknüpfung der Erscheinungen durch die Begriffe des reinen Verstandes handelt. Dort ist das durchgeführte Thema die Entstehung der Erfahrungsobjekte und des Erfahrungsurteils kraft sämtlicher dabei wirksamen intellektuellen Vermögen; hier ist das Hauptthema die Entstehung der objektiven Erfahrung durch die Funktionen des reinen Verstandes (Kategorien) oder durch das reine Bewußtsein als der Bedingung, unter welcher allein es einen objektiven Zusammenhang der Erscheinungen, d. h. eine gemeinsame Sinnenwelt oder eine Natur nicht als Ding an sich, sondern als Inbegriff aller Gegenstände einer möglichen Erfahrung gibt.

Diese Differenz der beiden Ausgaben in den Ausführungen der Analytik ist sehr bemerkenswert, aber sie trifft nicht den Charakter des transzendentalen Idealismus, welchen Kant in seiner Deduktion der Verstandesbegriffe so wenig aufhebt oder einschränkt, daß er denselben hier vielmehr ergänzt und vollendet. Auch hat sich Kant über diesen seinen Standpunkt in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kritik mit unverkennbarer Entschiedenheit ausgesprochen. Es gibt für die Metaphysik, d. h. für unsere allgemeine und notwendige Erkenntnis der Dinge zwei denkbare Fälle: entweder richtet sich unsere Erkenntnis nach den Gegenständen oder diese richten sich nach jener. Im ersten Fall ist die Metaphysik unmöglich: daher sind alle ihre bisherigen Versuche vergeblich gewesen, denn sie ruhten auf der Annahme, daß unsere Erkenntnis sich nach den Dingen richte. Im zweiten Fall ist sie möglich, aber erst neu zu begründen. Nun richten sich die Gegenstände nur dann nach unserer Erkenntnis, wenn sie von den Bedingungen und der Einrichtung unserer Vernunft abhängen, d. h. wenn sie durch die Faktoren der letzteren entstehen, oder, was dasselbe heißt, wenn sie Erscheinungen sind und nicht Dinge an sich. Daher ist die Kritik der Vernunft die Lehre von der Entstehung der Objekte oder Erscheinungen aus den in unserer Vernunft enthaltenen materialen und formalen Bedingungen: diese Lehre nennt man transzendentalen oder kritischen Idealismus. „Es ist hiermit", sagt Kant, „ebenso als mit den ersten Gedanken des

Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ."[1]

2. Alle Erscheinungen sind, wie aus ihrer Entstehungsart einleuchtet, nichts anderes als Vorstellungen in uns, nicht zufällige und willkürliche, sondern notwendige und allgemeingültige, die aus der Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft erklärt werden. Diese durchgängige Idealität aller Erscheinungen ist die Entdeckung und das Thema des transzendentalen Idealismus, mit dessen Lehrbegriff die kantische Kritik steht und fällt.

Aber die Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft ist nicht das letzte. Ihr und damit allen Erscheinungen überhaupt muß etwas zugrunde liegen, das als solches nicht erscheint, vielmehr von allen Erscheinungen, von allen Vernunftformen, also auch von Raum und Zeit völlig unabhängig, darum auch unerkennbar ist und von Kant mit dem Worte „Ding an sich" bezeichnet wird. Die Realität eines solchen Urgrundes hat der Philosoph niemals verneint, so wenig ihm je einfallen konnte, diesen Urgrund zu einem Merkmal im Begriff der Erscheinungen machen oder sein Dasein aus denselben Bedingungen, woraus er die Erscheinungen und deren Erkennbarkeit herleitet, beweisen zu wollen. Da die Begriffe der Existenz und Vielheit Kategorien sind und nur in der Erfahrung gelten, so kann durch solche Begriffe etwas, das kein mögliches Erfahrungsobjekt ist, nicht bestimmt werden. „Ding an sich" bedeutet daher keine numerische Einheit, „Dinge an sich" keine numerische Vielheit. Kant hat mit gutem Grunde die „transzendentale Objektivität" von der „empirischen" unterschieden, aber er hat nie von einer „transzendentalen Mehrheit" geredet.

Was nun die Dinge an sich betrifft, so hat der Philosoph ihre (transzendentale) Wirklichkeit stets bejaht, ihre Erkennbarkeit verneint, ihre Unerkennbarkeit aus theoretischen Gründen bewiesen; er hat ihre Denkbarkeit in Ansehung der Freiheit festgestellt und die

[1] Vorr. z. zweiten Ausgabe der Vernunftkritik. (O. A. S. XVI—XVII; A. A. Bd. 3 S. 12.) Über die Vergleichung zwischen Kant und Kopernikus s. meinen Aufsatz: „Die hundertjährige Gedächtnisfeier der Kritik der reinen Vernunft". Philos. Schriften. S. 291—316, insbes. S. 301—304.

Realität der letzteren aus praktischen Gründen gefordert. Welche Schlüsse hieraus zu ziehen sind, ist eine Frage der Kritik und Fortbildung der kantischen Philosophie, aber gehört nicht in die Darstellung ihres Lehrinhalts. Die Bejahung der Dinge an sich widerstreitet weder dem Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus, noch besteht in diesem Punkte ein Widerstreit zwischen den beiden Ausgaben der Kritik. Vielmehr ist sie durch jenen Lehrbegriff gefordert. Denn wenn alle Realität durch die Erscheinungen erschöpft wäre, die sich aus unseren Empfindungen und Vorstellungen zusammenfügen, so würde die Sinnenwelt eine bloße Scheinwelt sein, und die Ansicht, welche Kant den „träumenden Idealismus" nennt, wäre im Recht.

Der Philosoph unterscheidet die Sinnenwelt von der Scheinwelt, die Erscheinungen vom Schein durch ihren notwendigen Zusammenhang, der auf einen Urgrund zurückweist. Ihr Zusammenhang folgt aus den notwendigen Vorstellungsarten unserer Vernunft, der Urgrund desselben ist das Ding an sich. Daher gehört das Ding an sich zwar keineswegs in die Erscheinung, wohl aber zum Charakter derselben, da durch die Bejahung eines solchen unbedingten Urgrundes die Erscheinungen vom Schein unterschieden und fundiert werden, ohne diese Realität aber nur ein Traum wären, wenn auch ein zusammenhängender. Ding an sich und Erscheinung gehören dergestalt zusammen, daß jenes nicht verneint werden kann, ohne diese mitzuverneinen, d. h. in Schein zu verwandeln, und daß beide nie vermengt werden dürfen, wenn nicht eine Konfusion entstehen soll, die jede Möglichkeit der Erkenntnis aufhebt. Daher hat der Philosoph das Ding an sich in Rücksicht auf die Erscheinungen als „das transzendentale Objekt", in Rücksicht auf unsere Vorstellungen als deren „Korrelatum", in Rücksicht auf die Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft als deren unerforschlichen Grund bezeichnet: „als das unbekannte Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usf. bekommt". „Dieses Etwas", so fährt er fort, „könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen usf., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht

undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen."[1]

Es ist der unerforschliche Grund der Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft: der Grund, warum wir so und nicht anders anschauen, so und nicht anders denken. „*Wie in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes* (eine Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) *möglich sei?* Auf diese Frage ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem *transzendentalen Gegenstande* zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden."[2]

Ist aber das Ding an sich der unerforschliche Grund unserer Vernunftbeschaffenheit und damit aller Erscheinungen, so muß es auch als der unserer Sinnesempfindungen gelten, die ja den Stoff der Erscheinungen ausmachen. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob eine solche Ansicht von den Dingen an sich mit der Lehre von ihrer Unerkennbarkeit übereinstimmt, und ob hier die kantische Kritik nicht in einen Widerspruch geraten ist, welchen sie nicht gelöst noch zu lösen vermocht hat. Dieser Widerspruch, wenn er stattfindet, ist fundamental und trifft die erste Ausgabe der Kritik nicht weniger als die zweite, wie auch Zeller mit vollem Rechte bemerkt hat.[3] Indessen steht die fragliche Differenz nicht so, daß Kant in der ersten Ausgabe das (transzendentale) Dasein der Dinge an sich verneint, in der zweiten dagegen bejaht haben soll. Nicht darin liegt der Fehler, welchen Schopenhauer ihm vorwirft. Dieser rühmt vielmehr in der kantischen Lehre die Anerkennung des Dinges an sich und die Unterscheidung desselben von der Erscheinung; er schreibt seiner eigenen Lehre das große Verdienst zu, daß sie das kantische Rätsel gelöst und in der Enthüllung jenes unbekannten und unerkennbaren Etwas den wichtigsten Schritt der nachkantischen Philosophie getan habe. Was er an Kant tadelt, ist nicht die Bejahung der Dinge an

[1] Tr. Dialekt. Paralogismus der Einfachheit. S. oben Buch II. Kap. X. S. 488 flgd. — [2] Ebendas. Betr. über die Summe der reinen Seelenlehre. S. oben S. 533—537. (Kr. d. r. V. I. Ausgabe.) — [3] Ed. Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. Aufl. (München 1875.) S. 351—353.

sich und ihre Unterscheidung von den Erscheinungen, sondern die *Vermengung* beider, welche nicht der ersten, sondern nur der zweiten Ausgabe der Kritik zur Last falle.[1]

3. Es gibt eine gewisse Art der Bejahung der Dinge an sich, welche dem Lehrbegriffe des transzendentalen Idealismus schnurstracks zuwiderläuft: wenn nämlich dieselben so gefaßt werden, daß sie *in* oder *hinter jeder* Erscheinung stecken sollen, wie der Kern in der Schale oder das Bild hinter dem Vorhang. Dann entstehen Widersprüche mit der idealistischen Grundansicht, wo man nur hinblickt. Der transzendentale Idealismus lehrt: Raum und Zeit sind die Grundformen aller Erscheinungen und nur dieser; daher sind die Dinge an sich *nicht* in Raum und Zeit. Wenn sie aber in oder hinter den Erscheinungen irgendwo verborgen sein sollen, so müssen sie auch in Raum und Zeit sein. Der transzendentale Idealismus lehrt: die Erscheinungen sind unsere Vorstellungen und nichts anderes. Wenn aber die Dinge an sich irgendwo in den Erscheinungen enthalten sind, so sind diese nicht bloß Vorstellungen, sondern bestehen aus Ding an sich und Erscheinung, aus dem vorgestellten Objekt und dem unvorstellbaren. Der transzendentale Idealismus lehrt: die Erscheinungen sind erkennbar. Wenn aber in denselben etwas völlig Unbekanntes und Unbegreifliches steckt, so sind sie *nicht* erkennbar. Der transzendentale Idealismus lehrt: die Erscheinungen sind nach Abzug unserer Empfindungen, Anschauungen und Begriffe gleich nichts. „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, so muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."[2] Sind aber die Dinge an sich in den Erscheinungen, so müssen sie von denselben nach Abzug jener subjektiven Faktoren übrig bleiben; dann treten, wenn wir das denkende Subjekt wegnehmen, an die Stelle der Körperwelt die entschleierten Dinge an sich, wie bei Leibniz die Monaden nach Abzug unserer sinnlichen oder verworrenen Vorstellung.

Diese Ansicht nun, wonach die Dinge an sich in oder hinter den Erscheinungen stecken und gleichsam den innersten verborgenen Kern

[1] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. I. (Grisebachausg. Bd. I. S. 556—557.)

[2] Transz. Dialekt. Betr. über die Summe der reinen Seelenlehre. Kritik d. r. V. 1. Aufl. (O. A. S. 383; A. A. Bd. IV. S. 240.) S. oben S. 533—537.

derselben ausmachen sollen, gilt bis zum heutigen Tage bei den meisten, die von dem königsberger Philosophen gehört, vielleicht sogar etwas von ihm oder über ihn gelesen haben, als kantische Lehre. In dem Lichte einer solchen Auffassung ist dieselbe eine populäre Größe geworden und den Leuten als eine höchst verständliche, erbauliche und behagliche Lehre erschienen; eine solche Interpretation der Vernunftkritik hat sich, nur mit weniger Klarheit, aber vielem Gerede bis in die Einleitungen fortgepflanzt, womit heutige Herausgeber die Werke Kants ausstatten.

Daß diese Auffassung dem transzendentalen Idealismus, d. h. der Grundansicht der gesamten Vernunftkritik widerspricht, ist nach unseren Ausführungen nicht mehr fraglich, sondern einleuchtend. Wenn Kant selbst diese schiefe und falsche Auffassung verschuldet haben sollte, so würde diese Schuld nicht dem Charakter seiner Lehre, sondern einer gewissen Darstellungsart derselben zur Last fallen, womit der Philosoph die Mißdeutungen seines Idealismus, denen er begegnet war, entkräften und das Verständnis seiner Lehre dem gewöhnlichen Bewußtsein, mit dem er Fühlung suchte, annähern wollte. Daß er in der zweiten Ausgabe seiner Kritik Mißdeutungen aus dem Wege zu räumen und das Verständnis seiner Lehre durch eine in dieser Absicht „verbesserte" Darstellung zu erleichtern gewünscht hat, sagt er selbst in der Vorrede. Wenn nun diese veränderte Darstellung in irgend welchem Punkte, sei es durch Hinzufügung oder durch Weglassung, jener falschen Auffassung Vorschub geleistet hat, so müßten wir hier die Differenz der beiden Ausgaben bemerken und sie zum Nachteile der zweiten beurteilen.

Daß die Dinge an sich und die Erscheinungen auf das Sorgfältigste zu unterscheiden und nie zu vermengen sind, wird durch den transzendentalen Idealismus gefordert und gehört zu den Grundlehren der sichtenden Vernunftkritik. Nun sind die Dinge außer uns äußere Objekte oder Erscheinungen, sie sind als solche Vorstellungen und nichts anderes; die Dinge an sich dagegen sind unabhängig von aller Vorstellung. Wenn daher die Dinge an sich als Dinge außer uns oder diese als jene behandelt werden, so entsteht jene Vermengung, die dem Charakter des transzendentalen Idealismus widerstreitet.

Der berkeleysche Idealismus hat verneint, daß es Dinge an sich gibt, er hat diese mit den Dingen außer uns, d. h. mit den Körpern

identifiziert und darum (was in seiner Lehre die Hauptsache war) verneint, daß Körper und Materie Dinge an sich sind. Dies hat Kant ebenfalls verneint, wie er es mußte. In der ersten Ausgabe der Kritik steht zu lesen: „Wir haben in der transzendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind". „Ich verstehe unter dem transzendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen." „Weil der transzendentale Idealist die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außereinander, er selbst der Raum aber in uns ist." „Äußere Gegenstände (Körper) sind bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind."[1] „Es wird klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."[2]

Ich rücke dem Leser diese Sätze noch einmal dicht vor Augen, damit er sich überzeuge, daß Kant die äußeren Gegenstände oder Körper für bloße Erscheinungen, diese für bloße Vorstellungen erklärt hat, die in keiner Weise Dinge an sich selbst sind. Alle jene Sätze stehen in der ersten Ausgabe der Kritik. Es ist sehr fragewürdig, warum sie nicht in der zweiten stehen, warum diese Kritik der Paralogismen hier weggelassen wurde?

Daß Materie und Körper nicht Dinge an sich, sondern bloß Erscheinungen oder Vorstellungen sind: in diesem Punkte stimmt Kant mit Berkeley völlig überein. Zugleich unterscheidet er sich völlig von

[1] Kr. d. r. V. (1. Aufl.) Transz. Dial. 2. Buch. Hauptst. I. „Kritik des zweiten Paralogismus." (O. A. S. 357; A. A. Bd. IV S. 225.) „Kritik des vierten Paralogismus." (O. A. S. 369; A. A. S. 232.) „Betrachtung über die Summe usf." (O. A. S. 383; A. A. Bd. IV. S. 240.)

[2] Siehe oben S. 526—530.

ihm in seiner Lehre von Raum und Zeit, von der Entstehungsart der Erscheinungen, von der notwendigen Anerkennung und Bejahung der Dinge an sich. Aber Kant fürchtete die Mißdeutungen seines Idealismus, wie der Gebrannte das Feuer; er wollte jetzt seine Lehre von der Berkeleys durchaus unterschieden wissen und seinen Standpunkt, welchen man mit Berkeleys Lehre verglichen und verwechselt hatte, der letzteren durchaus entgegensetzen, auch da, wo er mit ihr einverstanden war. Er wollte ausdrücklich bejahen und beweisen, was Descartes bezweifelt und Berkeley verneint hatte: die Realität der Dinge außer uns, ihre von unserer Vorstellung unabhängige Realität. In dieser Absicht schrieb Kant jene „Widerlegung des Idealismus", die, wie schon gezeigt worden, ihr Ziel verfehlt hat.[1]

Um Berkeley und den Idealismus überhaupt zu widerlegen, mußte Kant beweisen, daß die Materie unabhängig von unserer Vorstellung existiert, also keine bloße Vorstellung oder Erscheinung ist. Er hat diesen Beweis durch die Grundsätze des reinen Verstandes zu führen gesucht, insbesondere durch den von der Beharrlichkeit der Substanz. Ohne beharrliches Dasein ist der Wechsel der Erscheinungen unerkennbar, also weder äußere noch innere Erfahrung, daher auch kein empirisches Bewußtsein unseres eigenen Daseins möglich. Nun ist die einzige Substanz, die uns als solche, d. h. als beharrliches Dasein einleuchtet, die Materie; daher ist die Materie (Körperwelt) die Bedingung unserer äußeren und inneren Erfahrung, wie unseres empirischen Bewußtseins, also ist sie nicht in uns, sie ist keine Vorstellung, sondern ein Ding außer derselben: mithin existieren wirkliche Dinge außer uns, was zu beweisen war. Es heißt wörtlich: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich".[2]

Kant widerlegt den Idealismus, indem er seine Beweisführung von den Grundsätzen des reinen Verstandes umkehrt. Er hat die Beharrlichkeit der Substanz, d. h. das Dasein der Materie auf die notwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung gegründet; jetzt gründet er die Möglichkeit der Erfahrung auf das Dasein der Materie. Dieser Beweis ist falsch, denn er besteht in einem fehlerhaften Zirkel.

[1] Siehe oben S. 476—481.

[2] Kr. d. r. V. (2. Ausgabe.) Widerlegung des Idealismus. (O. A. S. 275; A. A. Bd. III. S. 191.)

Kant hat bewiesen, daß in der Erscheinungswelt etwas beharren müsse, daß die beharrliche Substanz eine notwendige Erscheinung, die Materie eine notwendige Vorstellungsart und nichts anderes ist. Wenn er mit diesen Gründen den Idealismus widerlegen will, so ist sein Beweis falsch, denn der Idealismus hat nie geleugnet, daß die Materie Erscheinung oder Vorstellung ist. Kant hat ausdrücklich erklärt, daß „die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß Erscheinung und von unserer Sinnlichkeit abgetrennt nichts sei", daß die Dinge außer uns oder die äußeren Gegenstände bloß unsere Vorstellungsart und diese Gegenstände „nur durch diese Vorstellungen etwas, von ihnen abgesondert aber nichts sind". Wenn er jetzt zur Widerlegung des Idealismus behauptet, daß die Wahrnehmung der Materie „nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei", so ist dieser Beweis falsch, denn er widerstreitet der eigenen und fundamentalen Lehre des Philosophen.

Es ist undenkbar, daß solche Widersprüche zusammen in demselben Buch stehen. Dies ist auch nicht der Fall, sondern die Widerlegung des Idealismus steht in der zweiten, die ihr widerstreitenden Sätze in der ersten Ausgabe der Kritik: jene hat Kant in der zweiten Ausgabe hinzugefügt, diese hat er weggelassen. Daher ist es unmöglich, die philosophische Differenz beider Ausgaben wegzureden. Es wird schwer sein, in dem ursprünglichen Text der Vernunftkritik Sätze nachzuweisen, die nach genauer Prüfung diese Art einer Widerlegung des Idealismus bekräftigen; dagegen sind in dem späteren Text, wie es nicht anders sein konnte, die Grundlehren stehen geblieben, die mit jener Widerlegung streiten. Aus diesem Grunde kann ich die veränderte Darstellung der zweiten Ausgabe nicht für eine verbesserte halten.

Kant hat in keinem seiner Aussprüche den Text und Lehrinhalt der ersten Ausgabe verleugnet. Wenn er zwölf Jahre nach der zweiten öffentlich erklärt hat (den 7. August 1799), daß „die Kritik nach dem Buchstaben und bloß aus dem Standpunkte des gemeinen, nur zu solchen abstrakten Untersuchungen hinlänglich kultivierten Verstandes zu verstehen sei", so erkennen wir hieraus von neuem das Bestreben des Philosophen, das Verständnis seines Werkes dem gewöhnlichen Bewußtsein anzunähern. Aber es ist, wenn wir die beiden Ausgaben der Kritik miteinander oder auch nur die zweite

mit sich selbst vergleichen, unmöglich, seiner Forderung zu gehorchen und die Kritik buchstäblich zu verstehen. Denn was Kant an gewissen Stellen, welche wegbleiben konnten, buchstäblich behauptet hat, widerstreitet den buchstäblichen Grundlehren, welche nicht weggelassen werden durften und nicht weggeblieben sind.

Er hat gelehrt, daß die Erscheinungen aus der Organisation unserer Vernunft ohne Rest hervorgehen und darum erkennbar sind, daß aber von den Erscheinungen die Dinge an sich völlig zu unterscheiden und eben deshalb gar nicht erkennbar sind. Der Standpunkt dieses Idealismus ist der einzig mögliche, aus welchem die Kritik zu verstehen und zu beurteilen ist. Dies hat Sigismund Beck in einer Reihe kommentierender Schriften erklärt und durchgeführt, welche er „auf das Anraten" des Philosophen selbst herausgegeben hat (1793—1796). Wenn Kant in jener öffentlichen Erklärung drei Jahre später auch von diesem Kommentator, den er selbst bestätigt hat, nichts mehr wissen wollte, so finden wir ihn hier in einem ähnlichen Widerspruch mit sich selbst, als die beiden Ausgaben seiner Kritik miteinander.

Anhang.

I. Allgemeine Bemerkungen.

1. Im Vorwort zur ersten Auflage seines Kant (Mannheim 1860) macht Kuno Fischer die Anmerkung, daß zwischen der ersten Abfassung dieses Bandes seiner „Geschichte der neueren Philosophie" und der ersten Drucklegung neun Jahre verstrichen. Innerhalb dieser, für den Verfasser ereignisreichen und bedeutungsvollen Zeit habe seine Auffassung und Darstellung des Lebens und der Lehre Kants eine völlige Umgestaltung erfahren. Es ist bei einem Werke wie dem vorliegenden, das auf das Studium der kantischen Philosophie und damit auf die gesamten philosophischen Bestrebungen einen belebenden und Richtung gebenden Einfluß ausübte[1], und das schon in seiner ersten Gestalt die erste und für die folgende Forschung bestimmende Entwicklungsgeschichte des kantischen Denkens gegeben hat, von Wichtigkeit und von Interesse zu fragen, welche Wandlungen es selbst seit seinem Erscheinen in dem nunmehr verstrichenen Zeitraum von fünfzig Jahren durchgemacht hat; denn nur dadurch läßt sich der Ort erkennen, den es selbst in der von ihm hervorgerufenen Bewegung einnimmt, und der Charakter einsehen, durch den es als historische Arbeit auch fernerhin seinen Platz behauptet.

Die zweite Auflage (Heidelberg 1869) ist weder eine erheblich vermehrte noch eine in wichtigen Punkten veränderte. Die Belegstellen sind namentlich bei Ausführungen, die Gegenstand von Polemik wurden, reichlicher, die Anmerkungen voller und zahlreicher geworden. Zum biographischen Teil sind auf Grund neuerer Feststellungen kleine Zusätze gemacht. Die Angriffe Adolf Trendelenburgs in den „Historischen Beiträgen zur Philosophie" (Bd. 3, siebenter Beitrag 1867) wurden an den zahlreichen Stellen in mehr oder weniger ausführlichen Anmerkungen widerlegt, ohne daß sie die Auffassung Kuno Fischers beeinflußt hätten. Zu einer eingehenden Besprechung der trendelenburgischen Ausstellungen wurde das Vorwort zur neuen Auflage benutzt. Dieses Vorwort ist auch deshalb von ganz besonderem Interesse, weil die Einwände des Gegners den Verfasser veranlaßten, sich über die Methode und die Prinzipien seiner eigenen philosophischen Geschichtsschreibung zu erklären.

Die dritte neubearbeitete Auflage des ersten Bandes (München 1882) gründete sich auf der unvergleichlich intensiveren Benutzung auch älterer Literatur. Im biographischen Teil gewinnt das entwicklungsgeschichtliche Moment, veranlaßt durch die Arbeiten von Hermann Cohen und Friedrich Paulsen außerordentlich an Interesse. Die naturgeschichtlichen und naturphilosophischen Schriften Kants werden Gegenstand neuer Kapitel. Für die Darstellung des Lebens werden die Briefe an und von Marcus Herz, Mendelssohn, Hamanns und Herders Brief-

---

[1] Vgl. Wilhelm Windelband: Kuno Fischer und sein Kant. Festschrift der Kantstudien zum 50. Doktorjubiläum Kuno Fischers. Hamburg und Leipzig 1897, und Emil Arnoldt: Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht 1882 (Gesammelte Schriften, herausgegeben von Schöndörfer, Bd. 3, S. 271).

wechsel, die Fragmente Schuberts von Bedeutung. Die Frage nach der Entstehung der kritischen Philosophie und ihrem Verhältnis zu den philosophischen Arbeiten der vorkritischen Zeit wird reicher und mit ausdrücklicher Bezugnahme auf gegensätzliche Auffassungen behandelt. Das Kapitel über „die neue Gruppe und die Reihenfolge der vier Schriften aus dem Zeitraum von 1762—1764“ ist hinzugekommen. Die Habilitationsschrift von 1755 ist in noch engere Beziehung zu den Problemen und Problemlösungen der kritischen Epoche gerückt. Das Verhältnis Kants zu Newton, Hume und Rousseau ist eingehend beleuchtet. Die Einwände gegen Trendelenburg, die in der zweiten Auflage einen großen Raum einnahmen, fallen, nachdem sie in den Jahren 1869 und 1870 Gegenstand besonderer polemischer Schriften gewesen, fast gänzlich fort[1]; die betreffenden Stellen des Textes werden deutlicher gefaßt. Im zweiten Buch ist die Lehre von den Anschauungsformen, der Deduktion der Kategorien, den Grundsätzen und den Paralogismen weiter ausgearbeitet. Die Kapitel: „Die Inauguralschrift, ihre Stellung zu den vorkritischen Schriften und zur Vernunftkritik“ (Buch 2, Kap. 13) und „Die verschiedenen Darstellungsformen der Vernunftkritik“ (Buch 2, Kap. 16) sind hinzugesetzt.

Die vierte und letzte vom Verfasser selbst noch besorgte neubearbeitete Auflage (Heidelberg 1898, Jubiläumsausgabe) nutzte für den biographischen Teil die eingehenden Untersuchungen von Emil Arnoldt, Rudolf Reicke, Emil Fromm und Wilhelm Dilthey und machte auf Grund davon Berichtigungen und neue Angaben über Kants Konflikt mit der Zensurbehörde, seine Hauslehrerzeit, sein Verhältnis zum theologischen Studium, seine Vorlesungen der letzten Semester. In den systematischen Teil sind die „Kritischen Zusätze“ über die Kontroverse mit Trendelenburg und die Entgegnungen auf die von Vaihinger in seinem Kantkommentar gemachten Bemerkungen eingefügt.

Aus diesen Einsichten ergeben sich die Grundsätze für die Bearbeitung der vorliegenden fünften Auflage: Der Text hat nur rein sachliche Zusätze und Änderungen erfahren; die Anmerkungen sind durchweg umgestaltet, die Literatur nach den neuesten Ausgaben zitiert, wobei die Belegstellen aus der „Kritik der reinen Vernunft“ stets nach der Akademieausgabe (A. A.) und der Originalausgabe (O. A.) angeführt sind. Der Anhang bringt in dem Absatz „Neue Kantliteratur“ die wichtigste seit dem Abschluß der letzten Auflage erschienene biographische Literatur und von den Arbeiten, welche sich mit Kants Lehre beschäftigen, nur die, welche eine Darstellung des ganzen Systems zu sein bestrebt sind. In dem Absatz „Besondere Bemerkungen“ ist auf Grund dieser Literatur mancherlei nachträglich berichtigt, mancher von Kuno Fischer gezeichnete Zug illustriert.

2. Seit 1897 besteht die von Hans Vaihinger begründete anfänglich ganz der Philosophie Kants gewidmete Zeitschrift „Kantstudien“ (Berlin, Reuther und Reichard. Herausgegeben von Hans Vaihinger und Bruno Bauch). Die Kantstudien haben in den zwölf bisher erschienenen Jahrgängen ganz Außerordentliches zur Förderung der Kenntnis von Kants Leben und der Interpretation seiner Lehre getan. Zu ihren wesentlichsten Verdiensten gehört neben der Sichtung der unermeßlichen Kantliteratur die Unterstützung der von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin in Angriff genommenen Ausgabe, namentlich der drei die Briefe Kants enthaltenden Bände, die Wiedergabe und Aufsuchung der von Kant hergestellten Porträts. Es schien deshalb richtig, bei der Auswahl der unten angeführten Arbeiten namentlich die in den Kantstudien gefällten Urteile zu berücksichtigen.

[1] Adolf Trendelenburg: Kuno Fischer und sein Kant. Leipzig 1869. — Kuno Fischer: Antitrendelenburg. Jena 1870.

3. Zum hundertjährigen Todestage Kants wurde ebenfalls auf Anregung von Vaihinger die „Kantgesellschaft“ gegründet (Sitz in Halle a. S., Geschäftsführer Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger). Sie setzte sich zum Zweck, das Studium der kantischen Philosophie zu fördern und zu verbreiten. Sie erreichte dies seither durch Unterstützung der Kantstudien, Veranstaltung von Preisausschreiben, Unterstützung von Publikationen über Kant, Verteilung von Ehrenpreisen an verdiente Kantforscher und Stipendien an jüngere Gelehrte. Die jährlichen Berichte und vornehmlich die Leistungen der „Kantstudien“ sind Zeugnis von der erfolgreichen Tätigkeit der Gesellschaft.

4. Die Verweise auf diesen Anhang im Text des Werkes konnten nicht vollständig sein, da sonst die Drucklegung verzögert worden wäre.

5. Das Namenregister zu dem ersten Bande wird mit dem des zweiten vereinigt und an das Ende des zweiten Bandes gesetzt.

II. Neue Kantliteratur.

1. Ausgaben von Kants Werken.

I. Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin in Angriff genommene Ausgabe von „Kants gesammelten Schriften“ sind der äußeren Vollständigkeit wegen oben im Texte einige Notizen gemacht worden (vergl. oben S. 144). Über die Unterscheidungsmerkmale von den früheren Ausgaben der Werke Kants und den erhöhten Wert für die Kenntnis der ganzen Arbeit des Philosophen, seines Lebens- und vornehmlich seines Entwicklungsganges, sowie über die Prinzipien der Behandlung des Textes, der Orthographie, Interpunktion und Anordnung berichtet der Leiter des Unternehmens, Wilhelm Dilthey, im Vorwort zum ersten Bande der ersten Abteilung (Kants Werke) und in der diesem Bande angehängten „Einleitung in die Abteilung der Werke“ (S. 507—517). Die Ausgabe umfaßt die vier Abteilungen: 1. Werke, 2. Briefwechsel, 3. handschriftlicher Nachlaß, 4. Vorlesungen. Fertiggestellt sind von der ersten Abteilung die Bände 1—7, von der zweiten 1—3. Die Abteilung der Werke soll in neun Bänden von den kleinsten Sonderartikeln und Beiträgen zu Zeitschriften und Werken anderer bis zu den großen Werken alle wissenschaftlichen Arbeiten Kants enthalten, die von ihm selbst oder in seinem ausdrücklichen Auftrage veröffentlicht worden sind. Beachtenswert ist daher, daß eine Anzahl der in den früheren Ausgaben chronologisch eingeordneten Schriften aus den Werken gestrichen und in den handschriftlichen Nachlaß eingeordnet sind. Dazu gehört unter anderen kleineren Aufsätzen die ursprüngliche Einleitung in die „Kritik der Urteilskraft“, die Kant seinem Schüler Joh. Sigismund Beck zur Verfügung stellte und aus der Beck den Aufsatz machte, welcher unter dem Titel „Über Philosophie überhaupt“ in den früheren Ausgaben steht. Das Manuskript dieser Einleitung ist inzwischen gefunden und wird in der dritten Abteilung zum Abdruck kommen. Der Becksche Auszug wird aus Kants Schriften ganz verschwinden. — Die chronologische Anordnung der Werke wurde dadurch unterbrochen, daß vom Jahre 1781 ab die Werke von den Abhandlungen getrennt sind, so daß sich folgende Anordnung ergab: Die Schriften von 1747—1781 in chronologischer Reihenfolge, wobei aber die Kritik der reinen Vernunft erster Auflage mit der zweiter Auflage vertauscht ist —; es folgen nach der ersten Auflage der Vernunftkritik die großen systematischen Werke von 1781—1798, die sogenannten Abhandlungen nach 1781, die im ausdrücklichen Auftrage Kants veröffentlichten Vorlesungen über Logik, physische Geographie und Pädagogik. Welche Vor-

züge diese Anordnung gegenüber einer rein zeitlichen Aneinanderreihung hat, ist schwer ersichtlich, es scheint, als erhöhe sie nicht gerade den Wert der Ausgabe. — Der Druck geschah auf Grund der Originalausgaben oder der Manuskripte und einer philologisch-sorgfältigen Revision des Textes. Jede Schrift erhielt eine Einleitung, sachliche Erläuterungen und ein Verzeichnis der Lesarten, was sich vereint in den Anmerkungen am Schluß des Bandes befindet, in dem sie zum Abdruck gelangte. Verwunderlich ist, daß die Originalpaginierung nicht mit aufgenommen ist; sie ist mitgeführt lediglich in den beiden Ausgaben der Vernunftkritik. Eine derartige Vernachlässigung, sie mag absichtlich oder unabsichtlich sein, erschwert den Gebrauch der Ausgabe namentlich bei älterer Kantliteratur nicht unerheblich, es wäre wohl am Platze gewesen, sogar die Paginierung der früheren Gesamtausgaben und der bekanntesten Separatausgaben in irgendwelcher Form mitzuübernehmen.

Band 1 (Berlin 1902) bringt außer der „Einleitung zur gesamten Ausgabe" und der „Einleitung zur ersten Abteilung der Werke" die Schriften von 1747—1756 in der gleichen Reihenfolge wie der erste Band der zweiten Hartensteinschen Ausgabe (vergl. oben Buch 1, Kap. 7, S. 130—132). Die zum Teil sehr eingehenden und wertvollen Anmerkungen sind von Kurd Laßwitz und Johannes Rahts, die textkritischen Notizen von Ewald Frey.

Band 2 (mit dem Nebentitel „Vorkritische Schriften II". Berlin 1905) enthält die Schriften der Jahre 1757—1777, von den oben genannten alle bis auf das Schreiben an Fräulein Charlotte von Knobloch (Briefwechsel) und die Äußerung über den Abenteurer Komarnicki (vergl. oben S. 132, Abs. 1 bis S. 134, Abs. 1). Als Herausgeber arbeiteten an diesem Bande: Paul Gedan, Paul Menzer, Max Köhler und Erich Adickes. In einem bisher strittigen Punkte hat die Anordnung der Schriften dieses Bandes durch die Stellung der vier Veröffentlichungen aus den Jahren 1762—1764 entschieden (vergl. oben Buch 1, Kap. 13, S. 212ff., und diesen Anhang S. 682—683).

Band 3 (1904) enthält die von Benno Erdmann besorgte Ausgabe der Vernunftkritik zweiter Auflage. Die Einleitung am Schluß des Bandes beschäftigt sich mit der vielerörterten Frage nach dem Verhältnis der beiden Auflagen (vergl. oben Buch 2, Kap. 16, S. 624ff.). In dem Absatz „Lesarten" berichtet der Herausgeber über das Resultat der Vergleichung der sieben bei Joh. Frd. Hartknoch erschienenen Auflagen (1781, 1787, 1790, 1794, 1799, 1818, 1828), ferner enthalten die Anmerkungen ein Verzeichnis der seit der ersten Gesamtausgabe erschienenen Separatausgaben der Kritik der reinen Vernunft.

Band 4 (1903): „Kritik der reinen Vernunft" erster Auflage (1781) „Prolegomena", „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft". Der Text der ersten Auflage der Vernunftkritik ist nur bis zu dem Absatz wiedergegeben: „von den Paralogismen der reinen Vernunft" (Buch 2, Hauptstück 1). Die Einleitung des Herausgebers (Benno Erdmann) behandelt die Geschichte der Kritik und zwar „die Geschichte der Idee zu einer solchen Kritik" und „die Geschichte der äußeren Entstehung". In der Behandlung dieser Fragen stützt sich der Verfasser auf das reiche durch die Veröffentlichung von Kants Briefwechsel erschlossene Material. Wie Erdmann diese Frage löst und in welchem Verhältnis seine Antwort zu der anderer Forscher steht, ist hier nicht zu untersuchen. Durch die Nebeneinanderstellung beider Texte der Kritik ist der frühere Usus, einen Text zugrunde zu legen und die Abweichungen des anderen in Fußnoten und Anhängen zu bringen, den Erdmann selbst in seiner Separatausgabe (5. Aufl. 1900) mitmachte, durchbrochen. — In der Einleitung zu den Prolegomena sammelt der gleiche Herausgeber die mannigfachen Notizen über die

äußere Entstehung dieses Werkes. — Die Bemerkungen von Paul Menzer zur „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" beschäftigen sich mit den Gründen der Entstehung und der äußeren Geschichte des Werkes, seinem Verhältnis zur Kritik der praktischen Vernunft und seiner Stellung im Systeme Kants. Angehängt ist ein Verzeichnis der zu Lebzeiten Kants erschienenen Auflagen; dem Druck liegt der Text der zweiten Auflage zugrunde (1786). — Alois Höfler macht zu den „Metaphysischen Anfangsgründen" einige Notizen über den Zeitpunkt des Erscheinens und deutet auf zwei Probleme hin: 1. auf das Verhältnis der Schrift zu den vorkritischen Untersuchungen, 2. zu dem Alterswerke Kants „von dem Übergange. .". Eine große Anzahl sachlicher Erläuterungen sind von Wert für das Verständnis und die Kenntnis der historischen Beziehungen.

Band 5 (1908): „Kritik der praktischen Vernunft" und „Kritik der Urteilskraft". — Paul Natorp untersucht in den Anmerkungen zum ersten Werk, wann zuerst der Plan zu einer besonderen „Kritik der praktischen Vernunft" bei Kant auftauchte. Die Erörterung dieser Frage führt zu einigen Bemerkungen über die Logik von Kants System und die Anlagen zu diesem System in der „Kritik der reinen Vernunft". Die sachlichen Erläuterungen bringen einige Notizen über die polemischen Rücksichten, die bei der Abfassung der Kritik der praktischen Vernunft mitgewirkt haben. — Wilhelm Windelband behandelt im ersten Teile seiner Einleitung die „Geschichte der inneren Entstehung" der „Kritik der Urteilskraft" unter dem Gesichtspunkt: wie die Behandlung der Probleme von Schönheit und Kunst mit denen des organischen Lebens unter einem Gesichtspunkte, dem der Teleologie, zusammenschmolzen. Damit erhält die Frage nach der Stellung des Werkes im Systeme Kants ihre Beantwortung. Es schließt sich eine kurze Darstellung der äußeren Geschichte der Kritik an. Dazu kommen Notizen über das Verhältnis der drei zu Lebzeiten Kants erschienenen Ausgaben (1790, 1793, 1799), von denen der Text der zweiten dem Druck zugrunde liegt.

Band 6 (1907): „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", „Metaphysik der Sitten". — Georg Wobbermin stellt in seinen Anmerkungen die Daten des Konfliktes mit der Zensurbehörde zusammen, mit dem die Publikationsgeschichte „der Religion" aufs engste verknüpft ist. — Paul Natorp ergänzt in seiner Einleitung zur „Metaphysik der Sitten" seine Bemerkungen zur „Kritik der praktischen Vernunft".

Band 7 (1907): „Der Streit der Fakultäten", „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht". — In den Anmerkungen gibt Karl Vorländer eine Geschichte der drei Abschnitte der ersten Schrift und ihrer Verschmelzung. — Oswald Külpe beschränkt sich auf wenige Angaben über die Publikation und die Anzahl der Auflagen. Ergänzungen aus dem Manuskript vervollständigen den nach der zweiten Auflage (1800) vorgenommenen Druck der Anthropologie.

Band 8, der die Abhandlungen nach 1781, und Band 9, der die von Kant ausdrücklich zum Druck bestimmten Vorlesungen enthalten soll, sind noch nicht erschienen (vergl. auch die Ausführungen von Ernst von Aster in den Kantstudien Band 9—12 und von Karl Vorländer in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Band 126, S. 152—167).

II. Wie schon erwähnt, bildet die Sammlung des Briefmateriales die zweite Abteilung der Akademieausgabe. Auf ihr gründen sich eine große Anzahl der in den Anmerkungen zu den Werken gemachten Untersuchungen. Die drei bereits abgeschlossenen Bände (1900—1902) enthalten die bis zum Abschluß aufgefundenen Briefe von und an Kant mit genauen Nachweisen über solche Briefe, die nicht aufgefunden werden konnten, deren einstmaliges Vorhandensein aber mit Sicherheit zu behaupten ist. An die Privatkorrespondenz sind „öffentliche Er-

klärungen" (darunter die über Fichtes „Kritik aller Offenbarung" und „Wissenschaftslehre", über die Herausforderung Schlettweins), „handschriftliche Erklärungen und letzter Wille" (darunter „Zur Kabinetsordre König Friedrich Wilhelms II."), „Denkverse zu Ehren verstorbener Kollegen", „Gedichte von Kants Zuhörern", „Stammbuchverse" und eine Auswahl des amtlichen Schriftverkehres angeschlossen. Gegenüber den früheren Ausgaben sind alle Briefe streng chronologisch geordnet. Es fallen von den insgesamt 881 wirklich vorhandenen Briefen aus den Jahren 1747 bis 1799 320 auf den ersten (22. April 1747 bis November 1788), 292 auf den zweiten (21. Februar 1789 bis 26. Dezember 1794), 289 auf den dritten Band (2. Januar 1795 bis 20. Dezember 1799). Es sind im ganzen 267 Briefe von der Hand des Philosophen, die sich ungleichmäßig auf die Lebensabschnitte verteilen und schon dadurch allein ein Licht auf sein Leben und dessen Einteilung werfen. Bedenkt man, daß die letzte Gesamtausgabe der Werke Kants (Hartenstein 1868) alles in allem 93 Briefe und darunter 74 von Kant geschriebene aufzubringen wußte, so kann man ermessen, welch ungemein wichtige Quelle die neue überaus sorgfältige Sammlung ist. Leider liegt bisher der vierte Band, der den Apparat enthält, noch nicht vor, es bleibt daher die Ansetzung verschiedener Briefe, über deren Datum gestritten ist, noch unbelegt. Durch den Tod des Herausgebers Rudolf Reicke trat eine Verzögerung in der Fertigstellung des Apparates ein, doch ist dieser in Bälde zu erwarten. Nach Abschluß der drei Briefbände hörte natürlich die Suche nach neuen, noch vermißten Originalen nicht auf und es gelang in der Tat, noch eine Anzahl beachtenswerter Briefe aufzufinden. Es seien der Vollständigkeit wegen die wichtigsten hier genannt: 1. Kant an seinen Freund Johann Gotthelf Lindner vom 28. Oktober 1759 (veröffentlicht in den Sitzungsberichten der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1906). Dieser Brief ist einer der ältesten größeren Briefe Kants (vergl. Kst. 11, S. 290, 291). 2. Begleitbrief an Biester, den Redakteur der Berlinischen Wochenschrift, mit dem Datum 31. Dezember 1784 zu den beiden Schriften: „Über die Vulkane im Monde" und „Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdruckes" (vergl. Kantstudien, Bd. 12, S. 460, und Bd. 13, S. 304). 3. An Johannes Daniel Metzger vom 31. Dezember 1782 (vergl. Kantstudien, Bd. 13, Paul Menzer: Die neu aufgefundenen Kantbriefe). 4. Ein interessantes Schreiben an Nicolovius mit dem Datum 29. April 1790. 5. Die in der Briefsammlung unter „Öffentliche Erklärungen" gesetzte Anzeige betreffend eine im Meßkatalog angekündigte Erscheinung: „I. Kants kleine Schriften" war ein Brief an den Verleger Nicolovius vom 10. Mai 1790 (vergl. Kantstudien, Bd. 11, S. 248). 6. An Rudolf Raht vom 16. Oktober 1792. 7. An Hufeland in Jena vom 19. April 1797. 8. An denselben vom 6. Februar 1798. Die nachträglich gefundenen Briefe werden im vierten Bande der zweiten Abteilung Aufnahme finden. (Über die Briefsammlung vergl. den Aufsatz von Hans Vaihinger, den mit M. unterzeichneten Artikel und die Arbeit von Sänger in Kst., Bd. 5, S. 73ff., Bd. 6, S. 41ff., Bd. 8, S. 97ff., vergl. außerdem die Arbeiten von Karl Vorländer in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 117 [1901], S. 91—110, Bd. 120 [1902], S. 203—217 und Bd. 126 [1905], S. 140—152.)

Anschließend an diese Bemerkungen sei erwähnt, daß in den Kantstudien (Bd. 9, S. 307—320) eine Arbeit von Friedrich Alfred Schmid erschien, die lediglich auf Grund des Briefmaterials ein Lebensbild von Kant zu zeichnen versucht (Kant im Spiegel seiner Briefe). Die Tragik des kantischen Lebens, das Erstarren der Lebensfülle in Maximen, ist der Gegenstand dieser Skizze.

III. Neben der Akademieausgabe, die wohl künftighin bei allen Zitaten aus Kant zugrunde liegen wird, hat die von J. H. von Kirchmann 1868 begründete,

in den Jahren 1902—1907 ergänzte und revidierte Gesamtausgabe der „philosophischen Bibliothek" (Verlag der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig) ihren Wert als Sammlung von Einzelausgaben, die wegen ihrer zum Teil guten Anmerkungen und brauchbaren Personen- und Sachregister sich zu seminaristischen Übungen besonders gut eignen dürften. Die Zusammenstellung der Schriften Kants ist nach sachlichen Gesichtspunkten vorgenommen.

IV. Eine Auswahl von Kants Werken für den Laien ist in acht Büchern (in zwei Bänden) von Hugo Renner veranstaltet und mit einer biographischen Einleitung versehen. (Berlin 1905.)

2. Schriften über Kants Leben und Lehre.

I. Allen Darstellungen des kantischen Lebens liegen neben den Briefen die Berichte seiner Zeitgenossen Borowski, Jachmann und Wasianski zugrunde. Die Schriften dieser drei Freunde Kants sind in einem kleinen Sammelbande vereinigt und damit weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden (Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann, Wasianski. Mit einem Vorwort und Schlußwort enthaltend das Wichtigste aus Kants Lehre von Hermann Schwarz. 2. Aufl., Halle 1907). Leider ist die Wiedergabe des Textes keineswegs getreu; es fehlen wesentliche Stücke und die Sprache ist unbegreiflicherweise modernisiert worden; dann ist der Text mit Überschriften unnötig oft unterbrochen. Von Borowskis „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants" ist S. 1—20 der Originalausgabe fortgelassen; sie enthalten die Einleitung mit dem Brief Borowskis an Kant vom 12. Oktober 1792 (wiederabgedruckt in der Akademieausgabe, Briefe, Bd. 2, Nr. 502, S. 365), der Antwort Kants vom 24. Oktober 1792 (Briefe, Bd. 2, Nr. 507, S. 365) und dem Schreiben Borowskis vom 24. Oktober 1792 (A. A. Briefe, Bd. 2, S. 366). Ferner fehlt der an sich wohl nicht überaus wertvolle Prolog, aus dem wir erfahren, daß auch schon vor dem Jahre 1804 über Kants Leben öffentlich berichtet wurde. Mannigfache Anmerkungen sind nicht mit übernommen worden. S. 46—82 der Textausgabe ist verschwunden; es wurden dort von Borowski die Schriften Kants aufgezählt. Von Jachmanns Skizze „J. Kant geschildert in Briefen an einen Freund" wurde das Vorwort nicht mit abgedruckt. — In vorliegendem Werke über Kant ist, soweit dies infolge der zahlreichen Auslassungen möglich war, neben den Originalausgaben nach dieser Neuausgabe zitiert. —

Von den Darstellungen des Lebens und der Lehre Kants erschien nach Abschluß der vierten Auflage des vorliegenden Bandes zuerst das Buch von Kronenberg (Kant, Sein Leben und seine Lehre. München 1897. 3. revidierte Auflage 1905). Die Absicht dieser Arbeit ist, die Lehre Kants weiteren Kreisen zugänglich zu machen, ein Unternehmen, das ebenso verdienstlich wie schwer erscheinen muß und durch die Bemühungen des Verfassers keineswegs gelungen ist. Die erste Auflage enthielt erhebliche sachliche Fehler selbst im biographischen Teil, die zwar in den folgenden Ausgaben teilweise gehoben sind. Doch hätte das Werk auf eine gänzlich andere Basis gestellt werden müssen, um sich als wertvoll durchzusetzen. Die über Kronenbergs „Kant" in den wissenschaftlichen Zeitschriften erschienenen Besprechungen sind ablehnend (vergl. die Rezension von Erich Adickes in den Kantstudien, Bd. 2, S. 440ff., und von Franz Erhardt in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 116, S. 143ff.).

II. Friedrich Paulsens in der Sammlung von Frommanns Klassikern erschienenes Buch über Kant (Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1898. 5. Auflage 1907) ist in wesentlichen Teilen vorbereitet gewesen durch

seine Schrift „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie" (1875), deren Resultate von Kuno Fischer an manchen Stellen seiner eigenen Darstellung polemisch behandelt werden. Im allgemeinen sind die Ergebnisse der seither vergriffenen Schrift Paulsens unverändert in sein neues Werk übergegangen; nur in Einzelheiten, so in der Auffassung des Verhältnisses von Kant und Hume hat sich die Auffassung etwas verschoben. Paulsens „Kant", mit wesentlich pädagogischen Tendenzen geschrieben, verfolgt noch andere Zwecke als die der *Darstellung*. Kants Lehre ist an entscheidenden Stellen nicht nur der Kritik unterzogen, sondern durch die Kritik umgedeutet wiedergegeben, so daß wir nicht eigentlich den Ertrag der kantischen Leistung, sondern die Verschmelzung zweier oft entgegengesetzter Lebensanschauungen erhalten. Dabei tritt als ganz besonders betont die Konstruktion einer Verwandtschaft von Kant und Platon hervor. Es sind in den eingehenden Besprechungen, welche Paulsens Kant erfahren hat, namentlich in den scharfsinnigen Ausführungen von *Ludwig Goldschmidt* und *Paul Barth* eine große Anzahl von Punkten hervorgehoben, die diese Arbeit in scharfen Kontrast mit der eigentlich kritischen Philosophie setzen, es sei hier unter Hinweis auf diese Rezensionen nur bemerkt, daß damit auch der Gegensatz zu Kuno Fischers Werk wenigstens der Hauptsache nach erfaßt ist. (Vergl. Ludwig Goldschmidt. „Kants Voraussetzungen und Professor Friedrich Paulsen" im „Archiv für systematische Philosophie". Neue Folge, Bd. 5, 1899 und die Besprechungen von Barth in „Kantstudien", Bd. 3, S. 223—234, und von Hemann in „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 114, S. 254—282.)

III. Wertvoll durch seine Anspruchslosigkeit und seine klare Disposition ist das französische Werk von *Théodore Ruyssen* in der von Clodius Piat herausgegebenen Sammlung: «Les grands Philosophes» (Paris 1900. Zweite Aufl. 1905). Ohne sich auf Kontroversen einzulassen, gibt der Verfasser ein anschauliches Bild von dem Leben des Philosophen und erörtert sachlich den Inhalt und den Ertrag der einzelnen Schriften mit der Absicht, einem größeren Publikum verständlich zu sein. Ein Anhang enthält außer einer Tabelle über die Hauptdaten aus Kants Leben und das Erscheinen seiner Schriften ein Verzeichnis der wertvollen Kantliteratur mit Berücksichtigung der Artikel in den wissenschaftlichen Zeitschriften; bei der Zusammenstellung der Zeitschriftenarbeiten scheinen allerdings wesentlich nur die deutschen und französischen Zeitschriften benutzt zu sein.

IV. In einer nach Wertgesichtspunkten gegebenen Zusammenstellung von literarischen Erscheinungen bedeutet das Verschweigen eine — vielleicht sogar die schärfste — Kritik. Sich dieser Art der Kritik zu bedienen, wäre für das Werk von *Houston Stewart Chamberlain* gewiß das gegebene, wenn dem nicht zwei Tatsachen entgegenstünden; erstens ist dieses umfangreiche Buch (Immanuel Kant, Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München 1905) in ganz kurzer Zeit außerordentlich verbreitet worden und wird in den nächsten Tagen als Volksausgabe noch einmal in einer großen Auflage erscheinen, zweitens hat es in der Kant gewidmeten Zeitschrift die ausführlichste Besprechung erzielt, die überhaupt je dort veröffentlicht wurde, die zwar in keinem Punkte günstig über die Ausführungen urteilen konnte (vergl. *Bruno Bauch* in Kantstudien 11, S. 153—195). Das kurze Ergebnis dieser Besprechung, dem nichts hinzuzufügen ist, lautet: „Chamberlains Buch eines Laien soll Laien in Kants Werk einführen, aber es kann sie nur heillos verwirren und sie jeglichen Verständnisses für Kants Werk unfähig machen".

V. In der Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen „Aus Natur und Geisteswelt" lieferte *Oswald Külpe* eine Arbeit über Kant (Immanuel

Kant. Darstellung und Würdigung. Leipzig 1907). Die verhältnismäßig wenigen Bogen sind mit einem solch feinen Verständnis für das geschrieben, was ohne allzu große Erörterungen von der Philosophie Kants der größeren Menge Gebildeter gegeben werden kann, daß das kleine Buch in der Tat seinen Zweck vollauf erfüllen wird. Was die Ausführungen Külpes günstig von den bisher genannten unterscheidet, ist zweierlei: 1. sind die kritischen, die Resultate des kantischen Denkens meist verwerfenden Bemerkungen des Verfassers *neben* die sachlichen Darlegungen gestellt und letztere nicht durch die „Würdigung" beeinträchtigt; 2. *umschließt* die Erzählung des Lebenslaufes und die Charakterisierung den Bericht über das Lebenswerk des Philosophen. Den polemischen Ausführungen gegen das Wesen der kritischen Philosophie, denen der Kantianer keineswegs zustimmen kann, wird man einen wissenschaftlichen Wert unbedingt zuerkennen müssen. Das Lebensbild ist durch manchen neuen, meist aus den Briefen entnommenen Zug ergänzt.

VI. Von den Darstellungen der kantischen Lehre, die gar nicht historisch, sondern lediglich philosophisch interessiert sind, deshalb auch alle Erörterungen über das Leben und die Entwicklung Kants und seiner Lehre beiseite lassen, sollen zwei aus allerjüngster Zeit genannt werden: *Georg Simmels* „Vorlesungen über Kant" (zweiter unveränderter Abdruck, Leipzig 1905) und *Oskar Ewalds* Schrift über „Kants kritischen Idealismus" (Berlin 1908). Beide Arbeiten haben viel Berührungspunkte und heben aus der Fülle der durch Kant dargebotenen Probleme oft nach gleichem Wertmaßstab die einzelnen hervor, beide Arbeiten stehen aber auch in einem Gegensatz, der sich vornehmlich an der verschiedenartigen Stellung zum Relativismus demonstrieren ließe.

„Die Absicht dieses Buches ist keine philosophiegeschichtliche, sondern eine rein philosophische. Es gilt ausschließlich diejenigen Kerngedanken, mit denen Kant ein neues Weltbild begründet hat, in das zeitlose Inventar des philosophischen Besitzes einzustellen": so bezeichnet Simmel selbst im Vorwort seines Buches die *Tendenz* seiner Untersuchungen. „Die gesamte Deutung des kantischen Werkes, die ich hier vorlegte, kann nur eine wenig größere Erhobenheit über die bloß individuelle Art des Sehens beanspruchen — weder diese noch eine der anderen, die von der jetzt gegebenen nicht verdrängt werden sollen. Denn die Interpretationen Kants stehen nebeneinander, jede den Ansprüchen besonderer Geistesarten genügend und mit ihrem Kampfe nicht dem definitiven Siege der einen zustrebend, sondern das lebendige Widerspiel differenzierten Wesens des Auffassens und Wertens verkündend, das mit dem Reichtum des seelischen Seins solidarisch verbunden ist und darum seinen Frieden nicht nur nicht finden kann, sondern auch nicht finden soll (S. 180—181)": mit diesen Worten erklärt sich der Verfasser selbst über den Wert seiner Erörterungen, eine Erklärung, die im einzelnen zutreffend sein mag, im allgemeinen aber doch durch eine absolutere Wertung verdrängt werden dürfte. Die erste Vorlesung kennzeichnet Kants Philosophie als Intellektualismus und bezeichnet als zentrales Interesse die Auffindung der für das *Denken* gültigen Normen, sie charakterisiert Kants Stellung zum Rationalismus und Sensualismus. Die zweite bis siebente Vorlesung behandelt mit kritischen Exkursen die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie, Vorlesung 8—14 die Ethik und Religionsphilosophie, soweit als sie unmittelbar mit der Ethik verbunden ist; die 15. Vorlesung bringt die Grundzüge der Ästhetik mehr beurteilend als darstellend. Die Schlußvorlesung konfrontiert die gesamte kantische Philosophie mit dem Individualismus des 18. Jahrhunderts und stellt fest, daß dieser Individualismus in der kantischen Philosophie den systematischen Ausdruck fand; aus ihm erwuchs der Individualismus des 19. Jahrhunderts, der das Postulat der Freiheit aufrecht hielt, das der Gleichheit aufgab. Damit münden die Betrachtungen Simmels in die Philosophie der Gegenwart.

VII. Um einen deutlichen Begriff von dem Gegenstande der Ewaldschen Untersuchungen zu geben, wäre es nicht nur notwendig, die meist diskutierten Probleme der kantischen Erkenntnistheorie ausdrücklich zu bezeichnen, sondern auch das Verhältnis zu charakterisieren, in dem das Buch über „Kants Kritischen Idealismus“ zu früheren Arbeiten des Verfassers steht. Als Grundabsicht wird man die Kritik der kantischen Erkenntnistheorie und deren Verhältnis zur Metaphysik bezeichnen dürfen, wobei die kritische Beleuchtung der Kategorienlehre die wesentlichste Rolle spielt. „Die logische, transzendentale Methode wird einer umfassenden Kritik unterzogen, um ihre Leistungsfähigkeit nach zwei Seiten, der Erkenntnistheorie und der Metaphysik, zu erproben“ (S. 11). Was die erkenntnistheoretische Analyse anbelangt, so wird der Plan einer neuen Deduktion der Kategorien und im Zusammenhange damit eines neuen Systems der Kategorien entworfen; was die metaphysischen Analysen betrifft, so wird eine „realistische Weltauffassung“ als Hypothese aufgestellt, ohne sie zum metaphysischen Dogma versteinern zu lassen. „Hier und da kämpfen wir gegen den Relativismus und Subjektivismus, ohne an seine Stelle deshalb eine unfruchtbare logische Schematik treten zu lassen. Vielmehr wollen wir weder Psychologie noch Empirismus um ihre guten Rechte verkürzen. Was wir anstreben, ist eine Synthese von Rationalismus und Empirismus, Apriorismus und Evolutionismus, Idealismus und Realismus, Dualismus und Monismus (S. 15).“ Bei dieser wesentlich über Kant hinausstrebenden Behandlung des „Kritischen Idealismus“ kommt die Darstellung des historischen Kant ebensowenig zu kurz wie die Kritik der verschiedenartigen Interpretationen, jedoch werden Ethik und Ästhetik nur soweit mit in den Rahmen der Erörterungen hineingezogen, als es notwendig erscheint zu zeigen, daß ihr Fundament in der Erkenntnistheorie liegt. —

VIII. Von den rein biographisch wichtigen Arbeiten sind die meisten in die Kantstudien aufgenommen und bei Gelegenheit besonderer Bemerkungen zum biographischen Teil dieses Bandes an der betreffenden Stelle aufgeführt. Von umfangreicheren Arbeiten sind hier lediglich die Abhandlungen von Emil Arnoldt zu nennen. In der Altpreußischen Monatsschrift, Bd. 34 (1897) und Bd. 38 (1898), erschienen fünf „Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellerei in bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der preußischen Regierung“. Arnoldt behandelt dort auf Grund ganz umfassender Aktenstudien und der bisherigen Literatur alle an den Konflikt sich anknüpfenden Fragen auf das eingehendste. Frühere Publikationen des gleichen Verfassers in älteren Jahrgängen der „Altpreußischen Monatsschrift“ sind im vierten Bande der von Otto Schöndörfer herausgegebenen „Gesammelten Schriften“ vereinigt. Er bringt drei Abhandlungen: 1. Vergleichung der Garveschen und der Federschen Rezension; 2. Garves erster Brief an Kant und Kants Antwort (13. Juli 1783 und 7. August 1783); 3. Die äußere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft“, dazu als Anhang: „Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing“, „Kants Vorlesungen über Anthropologie“, „Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältnis zu seinen anthropologischen Vorlesungen“ (vergl. oben S. 70—72).

IX. Die Wiederkehr von Kants 100. Todestage (12. Februar 1904) war für die ganze philosophische Welt, vor allem aber für Deutschland ein Anlaß, des Philosophen Gedächtnis in mannigfachen Formen zu feiern. Für Deutschland war die bereits erwähnte Gründung der Kantgesellschaft ein dauerndes Resultat dieser Erinnerung. Die Kantstudien veranstalteten ein besonderes Festheft mit Beiträgen von Otto Liebmann, Wilhelm Windelband, Ernst Troeltsch, F. Hemann, Bruno Bauch, Franz Staudinger, Eugen Kühnemann, Alois

Riehl, Friedrich Paulsen, Geo Runze, Fr. Alfred Schmid, Ernst v. Aster und Hans Vaihinger. An den Universitäten und in den gelehrten Gesellschaften wurden Reden gehalten, die wohl hier und dort eine neue Auffassung brachten und die Kenntnis von Kants Lehre und Leben bereicherten. Über die im Buchhandel erschienenen Reden berichtet Hugo Renner in einer Abhandlung in den Kantstudien (Bd. 10, S. 518—534). Aus der großen Fülle werden vom Referenten hervorgehoben die Ansprachen von: Ludwig Busse, Julius Walter, Wilhelm Windelband, Julius Kaftan, Friedrich Lipps, Eugen Kühnemann, Benno Erdmann, J. Freudenthal, Otto Liebmann, Alois Riehl, Hermann Cohen, Paul Natorp, Oswald Külpe, Götz Martius, Wilhelm Jerusalem, Richard Falckenberg.

3. Kommentare.[1]

I. Kurz bevor Kant die in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ abgedruckte Originalrezension von Garve erhalten hatte, bekam er die Nachricht, daß Johannes Schulze, Hofprediger in Königsberg, eine ausführliche Besprechung der Vernunftkritik plane. Er sandte ihm deshalb mit einem Briefe vom 22. August 1783 den Garveschen Aufsatz zur Einsicht. Zugleich machte er den Vorschlag, Schulze solle, anstatt einer unter der Fülle anderer Besprechungen verschwindenden Anzeige aus seiner Beurteilung doch lieber eine selbständig erscheinende Arbeit machen (A. A. Briefe, Bd. 1, S. 326—327). Inzwischen hatte Schulze an Kant den ersten referierenden Teil seiner geplanten Rezension geschickt und die Bitte an ihn gerichtet, sie auf etwaige Mißverständnisse durchzusehen (vergl. Brief vom 21. August 1783. A. A. Briefe, Bd. 1, Nr. 190, S. 327—328). Am 26. August bestätigt Kant den Empfang des Manuskriptes; er schreibt dazu unter anderem: Es macht mir ungemein viel Vergnügen, einen so scharfsinnigen Mann, als Ew. Hochwürden, an meinen Versuch mit Hand anlegen zu sehen, vornehmlich aber die Allgemeinheit der Übersicht, mit der Sie allenthalben das Wichtigste und Zweckmäßigste auszuheben, und die Rücksicht, mit welcher Sie meinen Sinn zu treffen gewußt. Dieses letztere tröstet mich vorzüglich für die Kränkung, fast von niemand verstanden zu sein und nimmt die Besorgnis weg, daß ich die Gabe, mich verständlich zu machen, in so geringem Grade, vielleicht in einer so schweren Materie gar nicht besitze: und alle Arbeit vergeblich aufgewandt haben möchte. Nun, da sich ein verdienstvoller Mann findet, der einen Beweis abgibt, daß ich verstanden werden könne, und zugleich ein Beispiel, daß meine Aufsätze nicht ganz unwürdig seien, durchdacht zu werden, um sie zu verstehen und hernach allererst ihren Wert oder Unwert zu beurteilen: so hoffe ich, es werde die Wirkung tun, die ich wünsche, die längst zurückgelegte Sache der Metaphysik aufs Neue vorzunehmen und zur Entscheidung zu bringen“. Kant erklärt dann, daß er an der Auffassung seiner Gedanken in der Besprechung gar nichts zu ändern finde und ermuntert den Absender noch einmal, eine selbständige Arbeit aus der Besprechung zu machen (vergl. Briefe, Bd. 1, Nr. 192, S. 329—331). In dem Antwortschreiben vom 28. August (ebenda, Nr. 193, S. 331—333) erklärt sich Schulze mit dem Vorschlage Kants einverstanden und dankt für die eingehenden Bemerkungen zur Verselbständigung seiner Abhandlung. Wie aus einem Briefe Kants an Schulze vom 4. Februar 1784 ersichtlich, fand Kant keine Zeit, sachliche Notizen zu Schulzes Ausführungen zu machen, wie er das

[1] Von den Kommentaren zu Kants Werken ist der von Hans Vaihinger (Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, 1881; Bd. 2, 1892) bei weitem der eingehendste. Er ist aber nicht über den zweiten Band hinaus fortgeführt worden.

geplant hatte, er wandte sich nur gegen des Verfassers Kritik seiner Kategorienlehre (vergl. Briefe, Bd. 1, S. 343—345). Indessen war der Druck der weitausgearbeiteten Schrift schon fortgeschritten; sie erschien noch 1784 unter dem Titel: „Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft von Johann Schulze“ (neue und verbesserte Auflage 1791). Schulze gab auf 187 Seiten eine Darstellung des Gedankenganges der Hauptabsätze; in einem zweiten Abschnitt machte er den „Versuch einiger Winke zur näheren Prüfung der Vernunftkritik“, der vielleicht an Wert dem ersten Abschnitt nachsteht. Immerhin zeugt die Vorgeschichte dieses Kompendiums von seiner Bedeutung und es erscheint durchaus verdienstlich, daß es vor Jahren neu herausgegeben wurde (. . im Gewande der Gegenwart, herausgegeben von Robert C. Haserberg. Jena und Leipzig 1898); als Hilfsmittel zur Einarbeitung in die Vernunftkritik dürfte es ebenso wie vor ca. 100 Jahren zu empfehlen sein. Schulze war der erste Erläuterer und Verteidiger der kritischen Philosophie.

II. Am 12. April 1794 übersandte George Samuel Mellin, zweiter Prediger der deutschreformierten Gemeinde zu Magdeburg, Kant den ersten Band seines Werkes: „Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunfterkenntnis der kritischen Philosophie aus ihrer Urkunde“ (Züllichau 1794 und 1795). Er erklärte sich in dem beigefügten Schreiben als unbedingten Anhänger und Schüler der kantischen Philosophie (A. A. Briefe, Bd. 2, Nr. 587, S. 478—480). Zusammen mit einem zweiten Schreiben vom 23. Mai 1796 schickte Mellin seine Arbeit „über die ersten Gründe des Naturrechtes“ (A. A. Bd. 3, Nr. 672, S. 84). In einem dritten Briefe vom 6. September 1797 zeigte er Kant das Erscheinen des in der Vorrede zum zweiten Bande der „Marginalien“ in Aussicht gestellten „Enzyklopädischen Wörterbuches der kritischen Philosophie“ an (A. A. Briefe, Bd. 3, Nr. 735, S. 194). Die Akademieausgabe der Briefe Kants bringt außerdem noch zwei Schreiben Mellins vom 13. Februar 1798 und vom 13. April 1800 (ebenda Nr. 760, S. 232 und Nr. 819, S. 300). Antworten Kants sind nicht erhalten und auch wohl keine authentischen Bemerkungen über die Wertschätzung der Mellinschen Schriften, die sich alle die Aufgabe stellten, die kantische Philosophie zu erklären und zu verbreiten. Mellin bezeichnet in der Vorrede zum ersten Teil seiner Marginalien (Marginalien und Register zu Kants „Kritik der reinen Vernunft“) als Hauptschwierigkeiten für das Verständnis Kants die Fülle neuer Kunstwörter, die Ausführlichkeit der Erläuterungen, die Menge Druckfehler, den Stil Kants und bemerkte dann, den Zweck seines Kompendiums mit wenig Worten trefflich kennzeichnend: „Diese Schwierigkeiten sind es, welche ich durch gegenwärtige Schrift zum Teil wegräumen möchte. Sie heißt «Marginalien», weil ich mich bemüht habe, von jedem Absatze der Kritik der reinen Vernunft den Inhalt so kurz als möglich anzugeben. Sie unterscheiden sich aber von anderen Marginalien dadurch, daß sie die Hauptwahrheiten der Kritik, mit den Beweisen vollständig, obwohl mit wenigen Worten ohne alle Erläuterungen und Beispiele enthalten und so zugleich das ganze System zusammenhängend in einem kurzen Abriß darstellen.“ Angefügt ist ein Register über die Haupttermini, das vermöge der sinnvollen Doppelpaginierung sowohl für den Text der Kritik wie für den des Kompendiums benutzt werden kann. Dem Auszug ist der Wortlaut der zweiten Auflage zugrunde gelegt. Gerade durch den Verzicht Mellins auf alle Erläuterungen und historische Vergleichungen wird sein Abriß zu einem Hilfsmittel allerersten Ranges, sich in die Kritik der reinen Vernunft einzuarbeiten. Durch die oben zitierten Worte der Vorrede ist authentisch angegeben, wodurch er sich von den gleichzeitigen — namentlich aber von dem

Schulzeschen — und den späteren Kommentaren unterscheidet. Der Abriß beträgt mit Inhaltsverzeichnis im ganzen ca. 150 Seiten (Textausgabe der Vernunftkritik ca. 900 Seiten). Der zweite Teil der Marginalien („Marginalien und Register zu Kants Grundlegung der Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft“. Züllichau 1795) ist nach den gleichen Grundsätzen und ebenso sorgfältig gearbeitet. — In den Begleitschriften zu der Neuausgabe der Mellinschen Marginalien (Gotha 1900 und 1902) gibt der Herausgeber, Ludwig Goldschmidt, eine andere Art von Kommentar, durch den er seines Autors Arbeit in gewisser Weise ergänzt (zum 1. Teil: „Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft“, zum 2. Teil: „Der Zusammenhang der kantischen Kritiken“). Er erblickt ebenso wie Mellin in den kantischen Kritiken Lehrbücher der Philosophie, deshalb ist das Begreiflichmachen der darin vorgetragenen Lehrsätze seine einzige Absicht. Mögen immerhin an einzelnen Punkten der Ausführungen Ausstellungen gemacht werden, das tut dem Werte dieser Arbeiten nicht viel Abbruch. Und daß wir es hier mit einem Interpreten Kants zu tun haben, für den die kantischen Kritiken absolut gelten, der z. B. in schroffem Gegensatz zu Paulsens Auffassung steht, dürfte doch wohl kein Grund sein, ihn nicht anzuerkennen. Die Neuausgabe der Mellinschen „Marginalien“ gehört zu den allerwertvollsten Erscheinungen innerhalb der Kantliteratur (vergl. die durchaus ungerechte Kritik in Kantstudien, Bd. 6, S. 83 ff. und Bd. 10, S. 219 und die Besprechung von Karl Vorländer in: Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, Bd. 122, 1903).

Der neueste „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft“ ist von Hermann Cohen in ähnlicher Weise ausgearbeitet, wie es Johann Schulze tat (Hermann Cohen. Kommentar. Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. In: Philos. Bibliothek, Bd. 113, Leipzig 1903). Cohen verfolgt den Zusammenhang der in der Kritik erscheinenden Probleme. Nur ganz selten wird auf nachkantische Versuche Bezug genommen und die vorkritische Philosophie auch nur soweit berücksichtigt, als es Kant selber bewußt tat. Frühere Kommentatoren sind nicht erwähnt.

Für die Prolegomena ist in jüngster Zeit ein Kommentar zusammengestellt worden, dessen Tendenz nicht nur die kurze Angabe des Inhaltes ist, sondern der auch die Erörterung von einigen Streitpunkten bringt. (Max Apel. Kommentar zu Kants Prolegomena. Eine Einführung in die kritische Philosophie. 1. Die Grundprobleme der Erkenntnistheorie.) Die langen und wenig tiefen Ausführungen über historische Beziehungen und die sehr mangelhaften Literaturangaben, ferner die Tatsache, daß ja die Prolegomena selbst nur ein Auszug aus der Vernunftkritik sind, lassen den Kommentar nicht als sehr notwendig, immerhin aber als populäres Buch ganz brauchbar erscheinen. Der vorliegende Teil umfaßt die Prolegomena nur bis zum „Anhang zur reinen Naturwissenschaft“ (Originalausgabe, S. 1—124) und beträgt an Seitenzahl das $2^1/_2$ fache.

Die kantphilologischen Arbeiten von E. Wille (Kantstudien, Bd. 4 und 5), H. Vaihinger (Kantstudien, Bd. 4) und E. Adickes (Kantstudien, Bd. 5) sind in der von der Kgl. Akademie der Wissenschaften veranstalteten Neuausgabe der kantischen Werke berücksichtigt worden.

Besondere Bemerkungen.

Seite 42. Über die von Hermann Schwarz besorgte Neuausgabe der biographischen Skizzen von Borowski, Jachmann und Wasianski vergl. diesen Anhang oben S. 665. Als weitere das Lebensbild Kants auf Grund von Quellen-

studien ergänzende Literatur kommen noch die oben aufgeführten Schriften Emil Arnoldts in Betracht. (Vergl. Anhang, S. 668.)

Seite 45. Kants Großvater Hans Cant (Kand) war aus Memel gebürtig. Er machte sich 1670 daselbst ansässig, verfertigte aber sein Meisterstück als Riemer oder Sattler in Tilsit, da es in Memel keine Riemerzunft gab. Sein Meisterbrief, den der Philosoph vermutlich in seinem Elternhause gesehen hatte, trug also Stempel und Zeichen von Tilsit. Hieraus erklärt sich des Philosophen irrtümliche Erklärung, sein Großvater sei Tilsiter Bürger gewesen. In Memel wurde Kants Vater Johann Georg Kant als zweiter Sohn geboren, er wanderte, um sein Gewerbe zu treiben, nach Königsberg (vergl. Kantstudien, Bd. 2, S. 381—382 und die Angaben von Johannes Sembritzki in Kantstudien, Bd. 5, S. 272 — vergl. auch Kantstudien, Bd. 4, S. 472 „Über den Urgroßvater Kants").

Seite 45 (Anmerkung) vergl. diesen Anhang „Neue Kantliteratur", Absatz 2, S. 665.

Seite 46. Die oben zitierte Stelle aus einem Briefe Kants an den Bischof Jakob Lindblom vom 13. August 1797 stammt aus dem von Schubert (Sämtliche Werke, Bd. XI, 1, S. 174) wiedergegebenen „Entwurf". Die Akademieausgabe bringt, wie aus dem Fehlen des Fragezeichens hinter der Nummer des Briefes zu schließen ist (Briefe, Bd. 3, Nr. 744, S. 204), den Abdruck des inzwischen aufgefundenen Originales. Dieser Abdruck unterscheidet sich von dem „Entwurf" außer durch kleine Änderungen vornehmlich dadurch, daß von der oben zitierten Stelle der wichtigste Teil fortgelassen ist. Da der Materialband für die Briefausgabe noch nicht vorliegt, läßt sich nicht sagen, woher die neue Redaktion des Briefes stammt. Auch enthält der Briefband den Entwurf nicht, was, falls dieser echt war, doch immerhin schon wegen der Abweichungen vom Original wünschenswert wäre.

Seite 49. Von einem brieflichen Verkehr zwischen Kant und Martin Kunde aus Königsberg wissen wir nichts. Dagegen weist die Akademieausgabe der Briefe eine Antwort Kants auf David Ruhnkens Brief vom 10. März 1771 nach, ohne den Wortlaut oder das genaue Datum angeben zu können. (Briefe, Bd. 1, Nr. 60a, S. 114.)

Seite 53. Die Angaben der älteren Biographen, Kant habe sich einmal um die unterste Lehrerstelle an der Kneiphöfischen Schule in Königsberg beworben, ihm sei aber ein gewisser unfähiger und unwissender Mitbewerber namens Kahnert vorgezogen worden, wurden namentlich von Erdmann und Arnoldt in Frage gestellt. Arthur Warda hat nun auf Grund sicherer Nachforschungen einige Feststellungen über jenen Kahnert gemacht, wobei sich ergab, daß für die Zeit der gemeinsamen Bewerbung nur der Oktober 1757 in Betracht kommen kann. Bemerkenswert ist dabei, daß Kant damals schon zwei Jahre Privatdozent war, als er sich vergeblich dies kleine, aber sichere Einkommen zu verschaffen suchte (vergl. Arthur Warda. Zur Frage nach Kants Bewerbung um eine Lehrstelle an der Kneiphöfischen Schule, Altpreuß. Monatshefte, Bd. 35, Heft 7—8, S. 578—614).

Seite 60. Erst in jüngster Zeit ist ein Porträt bekannt geworden, das die Gräfin Keyserling selbst von Kant anfertigte. Das Nähere darüber findet sich in der Anmerkung zu Seite 109 (vergl. diesen Anhang, S. 677—678).

Seite 64. Kants an den Minister Freiherrn von Fürst gerichtetes Gesuch die Erlangung der Unterbibliothekarstelle betreffend ist vom 29. Oktober 1765. Die Antwort erfolgte am 4. November des gleichen Jahres (vergl. A. A. Briefe, Bd. 1, Nr. 30 und 31, S. 447—448). Ausführlich berichtet über diese Angelegenheit Arthur Warda in der Altpreußischen Monatsschrift (Bd. 36, S. 473 bis 524). Warda gibt unter anderem ein anschauliches Bild von der geradezu trostlosen Art der Beschäftigung bei geringem Gehalt und dem Mangel jeglicher Bequemlichkeit. Man wird selbst in einzelnen Punkten an Lessings Wolfenbüttler Zeit erinnert.

Das Dekret, in dem Kant die Erlanger Professur angetragen wurde, ist am 23. November 1769 von Christian Friedrich Karl Alexander, Markgrafen zu Brandenburg, unterzeichnet. Es wurde der Universität Königsberg am 6. Dezember von der Deputation übermittelt und Kant mit einem Schreiben des damaligen Prorektors der Erlanger Universität Johann Christoph Rudolf und einem Briefe des Ordinarius für Mathematik und Physik S. G. Suckow vom 13. Dezember mitgeteilt. Das Berufungsdekret ist in den Kantstudien (Bd. 7) abgedruckt; die Akademieausgabe der Briefe bringt in dieser Angelegenheit außer den erwähnten Schreiben des Prorektors und des Prof. Suckow noch ein Privatschreiben des letzteren, der die Berufung Kants wohl in erster Linie befürwortet hatte, und einen Brief Kants an Suckow, worin er die Gründe seiner Ablehnung anführend schreibt: „Erneuerte und vielvermögende Versicherungen, ein sich hervortuender Anschein einer vielleicht nahen Vakanz hiesiges Orts, die Anhänglichkeit an eine Vaterstadt und ein ziemlich ausgebreiteter Kreis von Bekannten und Freunden, am meisten aber meine schwächliche Leibesbeschaffenheit stellen sich in meinem Gemüte diesem Vorhaben auf einmal so mächtig entgegen, daß ich die Ruhe desselben nur daselbst ferner hoffe, wo ich sie, ob zwar in beschwerlichen Umständen, bis daher jederzeit gefunden habe; und da eine bestimmte Erklärung ohne Verzug nötig zu sein scheint, so gehet dieselbe mit der inständigsten Entschuldigung wegen der Bemühung, die ich hierbei veranlaßt haben möchte, dahin, die mir hierunter zugedachte Ehre und Versorgung hierdurch gehorsamst zu verbitten. Ich besorge sehr, Ew. Wohlgeboren und der hohen Standesperson Unwillen durch eine vergebliche Erwartung, zu der ich Anlaß gebe, auf mich zu ziehen. Allein Ew. Wohlgeb. kennen die Schwächen in den Charakteren der Menschen gar zu gut, daß Sie nicht auf eine nachsichtliche Art ein Gemüt, was zu Veränderungen unentschlossen ist, die anderen nur gering erscheinen, den Hindernissen beizählen sollten, über die man, ob zwar ihre Folgen oft nachteilig sind, so wenig wie über das Glück Meister ist." (Brief vom 15. Dezember 1769. A. A. Briefe, Bd. 1, Nr. 44, S. 79 — vergl. ebenda Nr. 41, 42, 43, S. 76—78.) Falckenberg macht in seinem Aufsatz „Kants Berufung nach Erlangen" (Kantstudien 7) darauf aufmerksam, daß die Erlanger Professur, für die Kant vorgesehen war, die erste spezielle Professur für Philosophie in ~~Preußen~~ war. (Erlangen)

Das an den Minister Fürst gerichtete Gesuch Kants um Erlangung der Buckschen Professur ist vom 16. März 1770 (A. A. Briefe, Bd. 1, S. 86), das Antwortschreiben des Ministers ist nicht erhalten. Kant wandte sich sodann mit seiner Bitte direkt an den König (19. März — vergl. ebenda S. 88). Die Kabinettsordre vom 31. März verfügte, daß Kant die Professur für Logik und Metaphysik erhalten solle; Buck, der diese Stelle innehatte, nahm den Platz des verstorbenen Oberhofpredigers Langhausen ein (ebenda S. 89—90).

Seite 69. Die in der Anmerkung zitierte Schrift Emil Arnoldts befindet sich jetzt auch in dem jüngst erschienenen vierten Bande der von Otto Schöndörfer herausgegebenen gesammelten Werke („Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung", Teil 1, S. 229 ff.).

Seite 71—72, Anmerkung. Die von Emil Arnoldt zitierten Aufsätze aus der Altpreußischen Monatsschrift befinden sich jetzt auch im vierten Bande seiner „Gesammelten Werke".

Seite 74. Kants Antwort auf das Schreiben des Staatsministers Freiherrn von Zedlitz vom 28. März 1778, das die Bitte nach Halle zu gehen wiederholte, war ohne Zweifel in dem von der Akademieausgabe auf Anfang April angesetzten, dem

Wortlaut nach unbekannten Briefe enthalten. Wie lückenhaft trotz aller Sammlerarbeit doch immer noch das Briefmaterial ist, zeigt auch das Fehlen einer Empfangsbestätigung seitens des Ministers, die aus der ganzen Art des Briefverkehrs zu schließen sicherlich einmal dagewesen ist und vermutlich ebenso voller persönlicher Momente war wie alle an Kant von diesem Manne gerichteten Schreiben. Der Briefwechsel zwischen Kant und dem Freiherrn und zwischen Kant und Erich Biester, dem Sekretär des Ministers und Herausgeber der Berlinischen Monatsschrift, von dem leider nur einiges erhalten ist, stellt nicht nur ein kleines Stück kantischer Lebensgeschichte dar, sondern ist zugleich ein markantes Zeichen friederizianischer Zeit. So schrieb Zedlitz am 1. August: „Erstreckt sich Ihr heuristisches Talent soweit, so geben Sie mir doch Mittel an die Hand, die Studenten auf Universitäten von den Brodtkollegiis fernzuhalten und ihnen begreiflich zu machen, daß das bischen Richterei, ja selbst Theologie und Arzneigelahrtheit unendlich leichter und in der Anwendung sicherer wird, wenn der Lehrling mehr philosophische Kenntnis hat, daß man doch nur wenige Stunden des Tages Richter, Advokat, Prediger, Arzt und in so vielen Mensch ist, wo man noch andere Wissenschaften nötig hat. — Kurz dies alles sollen Sie mich lehren den Studenten begreiflich zu machen. Gedruckte Anweisungen, Leges, Reglements, das ist alles noch schlimmer als das Brodkollegium selbst“ (Akademieausgabe, Briefe, Bd. 1, Nr. 124, S. 219).

Seite 75. Die Frage nach der äußeren Entstehungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft ist vor und nach dem Erscheinen der vierten Auflage des vorliegenden Kantwerkes Gegenstand mannigfacher Diskussionen gewesen. Kuno Fischer entschloß sich in seiner Darstellung dieser Angelegenheit im wesentlichen zu den Resultaten, die Emil Arnoldt in seiner Schrift „Über die äußere Entstehung und die Abfassung der Kritik der reinen Vernunft“ auf Grund eingehendster Prüfung des ihm zugänglichen Briefmateriales erzielt hatte. Die Arnoldtsche Schrift wurde zuerst in den oben S. 82 angegebenen Bänden der Altpreußischen Monatsschrift veröffentlicht, hernach wohl in etwas veränderter Form in den vierten Band der gesammelten Schriften Arnoldts aufgenommen (daselbst S. 119—225). Emil Arnoldt unterschied zwei Fragen bei Behandlung dieser Angelegenheit: 1. Von welcher Art und Beschaffenheit waren die etwaigen Vorarbeiten, die Kant seinem „Vortrage“ der in der Kritik der reinen Vernunft vorgetragenen Materien zugrunde legte? 2. In welches Jahr fallen „die etwa vier oder fünf Monate“, in denen er „den Vortrag der Materien“ zustande brachte? in das Jahr 1779 oder in das Jahr 1780? In der Beantwortung der zweiten Frage trat Arnoldt den Ergebnissen von Hans Vaihinger entgegen (Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1 (1881), S. 139). Arnoldt baute seine Untersuchungen auf den in Betracht kommenden Briefen Kants an Marcus Herz auf; dazu kommen außerdem Kants Schreiben an Mendelssohn vom 16. August 1783 (A. A. Briefe, Bd. 1, S. 322) und an Christian Garve vom 7. August 1783 (ebenda S. 315). Außer diesen Nachrichten sind die Bemerkungen Kants über den Fortgang seiner Arbeiten spärlich, wie ja überhaupt die Anzahl der von Kant geschriebenen Briefe aus dem Zeitraum von 1770—1780 sehr klein ist. Kleine Notizen finden sich in den Schreiben an Joachim Heinrich Campe vom 26. August 1777 und vom 31. August 1777 (A. A. Briefe, Bd. 1, S. 200 und 203) und an Johann Jakob Engel vom 4. Juli 1779 (ebenda S. 238—240). — In Paulsens Buch über Kant (vergl. oben S. 665) ist der Arnoldtschen Schrift keine Erwähnung getan, obwohl der Gegenstand, wenn auch nur in Kürze abgehandelt und ältere Literatur aufgeführt wurde (vergl. S. 134 der fünften Auflage). — Über die Entstehungsgeschichte der Vernunftkritik finden sich Anmerkungen fast in allen Separatausgaben dieses Werkes, soweit sie von den Herausgebern mit Einleitungen versehen wurden. Unter ihnen

kommt vornehmlich die Ausgabe von Erich Adickes in Betracht (Berlin 1889). Adickes sucht nachzuweisen, daß die Vernunftkritik nicht das Ergebnis einiger Monate ist, daß vielmehr die „Entwürfe“ einiger Jahre in ihr verarbeitet sind. Mit dieser Behauptung trat er in Gegensatz zu den Resultaten der bereits 1888 erschienenen Abhandlung Emil Arnoldts (vergl. die Besprechung der Arnoldtschen Ausgabe durch Vaihinger im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 4, 1891). Adickes ergänzte und erweiterte seine in der Einleitung gemachten Angaben im zweiten Teil seines Buches „Kantstudien“ (Kiel und Leipzig 1895); er suchte hier auch vornehmlich gegen Arnoldt nachzuweisen, daß die definitive Ausarbeitung der Vernunftkritik in die erste Hälfte des Jahres 1780 zu setzen sei. (Vergl. darüber auch die Besprechung von Ludwig Busse in der Zeitschrift Kantstudien, Bd. 2.) — Im Anhange zum vierten Bande der Akademieausgabe von Kants Werken behandelt Benno Erdmann die Frage nach der äußeren Entstehungsgeschichte der Kritik im Zusammenhange mit der Entwicklung der systematischen Gedanken auf Grund des nunmehr vorliegenden Briefmaterials, wobei einige von Arnoldt und Adickes nicht in Betracht gezogene Briefe berücksichtigt werden. Das Resultat der Erdmannschen Ausführungen, dessen Gründe hier nicht zu untersuchen sind, ist, „daß die Ausfertigung der Kritik der reinen Vernunft, deren leitende Ideen seit 1776 feststanden, vor dem August des Jahres 1777 begonnen habe und daß wahrscheinlich die definitive Redaktion des Werkes in den Zeitraum von Mitte 1780 bis Anfang 1781 falle. Der Druck habe schwerlich vor dem Ende des Jahres 1780 begonnen“.

Seite 78. Der Brief Kants an Marcus Herz, den die Akademieausgabe der Briefe auf Ende März ansetzt, war in der vierten Auflage des vorliegenden Werkes nicht in Betracht gezogen. Von da ab vergingen drei Jahre, ehe Marcus Herz wieder eine Nachricht über den Stand der Arbeit an der Vernunftkritik erhielt — am 24. November 1776. (A. A. Bd. 1, S. 136 und S. 184).

Seite 82. Die in Band 24—26 der „Altpreußischen Monatsschrift erschienenen Abhandlungen Emil Arnoldts sind wieder abgedruckt in dem während des Druckes erschienenen vierten Bande der von Otto Schöndörfer herausgegebenen „Gesammelten Schriften“.

Seite 85—87. Emil Arnoldts zuerst im 25. Bande der Altpreußischen Monatsschrift (1888) veröffentlichte Arbeit „Zur Beurteilung von Kants Kritik der reinen Vernunft und Kants Prolegomena“ ist in der Form von zwei Abhandlungen in den vierten Band seiner „Gesammelten Schriften“ übernommen worden (1. Vergleichung der Garveschen und der Federschen Rezension über die Kritik der reinen Vernunft. 2. Garves erster Brief an Kant und Kants Antwort). Arnoldt suchte im Gegensatz zu einer von A. Stern verfaßten Schrift „Über die Beziehungen Christian Garves zu Kant“ (Leipzig 1884) auf Grund sorgfältiger Vergleichung der von Feder gekürzten und der in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ erschienenen Rezension Garves nachzuweisen, daß beidemale die Grundgedanken Kants völlig mißverständlich aufgefaßt wurden und daß zwischen den Rezensionen zwar ein quantitativer, jedoch kein erheblicher qualitativer Unterschied zu finden sei. Durch die Gegenüberstellung der beiden Briefe von Garve an Kant vom 13. Juli 1783 und von Kant an Garve vom 7. August desselben Jahres will Arnoldt die persönlichen Beziehungen beider Männer beleuchten (vergl. A. A. Briefe, Bd. 1, Nr. 184 und 187, S. 308 u. 315).

Seite 88. Von der Kritik der reinen Vernunft erschienen zu Lebzeiten Kants fünf Auflagen bei Johann Friedrich Hartknoch in Riga und Leipzig: 1781, 1787, 1790, 1794, 1799. Über den philosophischen Wert dieser Ausgaben, ihr Verhältnis zueinander und zu den ersten Gesamtausgaben von Kants

Werken berichtet Benno Erdmann im Anhange der von ihm für die Akademieausgabe besorgten Ausgabe der Vernunftkritik zweiter Auflage (Bd. 3). Über den philosophischen Unterschied der ersten und zweiten Auflage ist der Text zu vergleichen (oben S. 697 ff.).

Seite 94. Über die Vorgeschichte und die Folgen des gegen Kant von der Zensurbehörde eingeleiteten Verfahrens, das mit der Kabinettsordre vom 1. Oktober 1794 endigte, machen Emil Arnoldt und Emil Fromm neue, die von Kuno Fischer auf Grund des damals vorliegenden literarischen Materiales gemachten Angaben ergänzende Bemerkungen. (Emil Arnoldt. Beiträge zu dem Material der Geschichte von Kants Leben und Schriftstellertätigkeit in bezug auf seine Religionslehre und seinen Konflikt mit der preußischen Regierung. In Altpreußische Monatsschrift, Bd. 34 und 35, 1897—1898. — Emil Fromm. Zur Vorgeschichte der königlichen Kabinettsordre an Kant vom 1. Oktober 1794, in Kantstudien, Bd. 3, 1899 — vergl. auch die Besprechung der Arnoldtschen Schrift von Emil Fromm in Kantstudien, Bd. 3, S. 237.)

Seite 100. Die von Wöllner unterzeichnete Kabinettsordre ist im zweiten Bande der Briefe abgedruckt (Nr. 605, S. 506). Ebenda befindet sich auch der Entwurf einer Antwort Kants an den König Friedrich Wilhelm II. (Nr. 607, S. 508).

Seite 104. Die Angaben von Emil Fromm über die letzten Vorlesungen Kants sind im wesentlichen Wiederholungen dessen, was Emil Arnoldt in seinen „Kritischen Exkursen zur Kantforschung" schon 1890 in der Altpreußischen Monatsschrift auseinandergesetzt hatte. Neu ist in den Beiträgen zu seiner Schrift „Immanuel Kant und die preußische Zensur" (1894) nur weniges und dies wenige scheint auch nicht durchaus zuverlässig mitgeteilt zu sein. Arthur Warda hat in seinen „Ergänzungen zu Emil Fromms zweitem und drittem Beitrage zur Lebensgeschichte Kants" (Altpreußische Monatsschrift, Bd. 38, S. 75—99 und S. 399—432, 1901) Berichtigungen und neue interessante Notizen über die letzten Dozentenmonate und die pekuniären Verhältnisse Kants gemacht. Emil Arnoldt hatte in seinen „Beiträgen zu dem Material der Geschichte von Kants Schriftstellertätigkeit . . ." (1897—1898) unter Hinweis auf einige biographische Quellen bemerkt, daß es nicht völlig ausgeschlossen sei, daß Kant auch noch einigemale im Wintersemester 1796/97 und sogar im Sommersemester 1797 „den Lehrstuhl bestiegen habe", um die angekündigten Kollegia zu lesen. Um diese Sache zur Entscheidung zu bringen, prüft Warda die Ergiebigkeit der von Emil Arnoldt und Emil Fromm benutzten und sonst in Betracht kommenden gedruckten und ungedruckten Quellen, deren Zusammenstellung an sich schon ein achtbarer Beitrag zu Kants Lebensgeschichte ist. Wollte man nach den gedruckten biographischen Quellen zu entscheiden versuchen, wann Kant ein für alle Male zu lesen aufhörte, dürfte man in einige Verlegenheit geraten. Die Berichte gehen in der Bestimmung des Zeitpunktes weit auseinander. Nach Samuel Gottlieb Wald („Beiträge zur Biographie des Herrn Prof. Kant") hörte Kant 1797 mit den öffentlichen, einige Jahre früher mit den Privatvorlesungen auf; nach Ludwig Ernst Borowski las Kant bis 1797 seine öffentlichen, bis 1793 seine privaten Vorlesungen; nach Joh. Gottfried Hasse stellte er 1793 seine Vorlesungen ganz ein; nach Friedrich Theodor Rink (Ansichten aus Kants Leben) las er bis Mitte 1795; nach Christ. Friedrich Reusch (Kant und seine Tischgenossen) ebenfalls bis zu diesem Termin; nach Friedr. Wilh. Schubert (Kantbiographie) stellte er 1797 seine öffentlichen Vorlesungen ein und schloß im Wintersemester 1795/1796 seine Privata. Auf Grund des beigebrachten Aktenmateriales läßt sich ebenfalls nichts Bestimmtes darüber sagen, ob Kant, nachdem das regelmäßige Halten der

Vorlesungen ausgeschlossen war, noch dann und wann zu lesen versuchte. Auch aus dem undatierten, von der Akademieausgabe auf Dezember 1797 festgesetzten Brief Kants an Joh. Gottl. Fichte, den dieser am 1. Januar 1798 beantwortete, ist nichts Genaues festzustellen (vergl. A. A. Briefe, Bd. 3, Nr. 750, S. 219 und Nr. 755, S. 228). Wahrscheinlich wird, daß Kant noch 1797 gelesen hat, aus dem von sämtlichen Studierenden am 14. Juni 1797 überreichten Ehrengedicht.

Seite 105. In der gleichen Abhandlung von Arthur Warda werden ergänzende und berichtigende Bemerkungen über Kants Einnahmen und Vermögensverhältnisse gemacht. Warda begnügt sich nicht damit festzustellen, wie Kant in den letzten Jahren gestellt war und was er hinterließ, sondern sucht auch genaue Angaben über die pekuniären Verhältnisse Kants als Student, als Hauslehrer, als Bibliothekar und als junger Dozent zu machen, wobei wir mancherlei über die Art des Erwerbes und der Zuschüsse von befreundeter Seite und aus öffentlichen Kassen erfahren. — Einige Ergänzungen zu Wardas Angaben finden sich in einem Aufsatze von Fr. Jünemann „Kant und der Buchhandel" (Börsenblatt für den deutschen Buchhandel. Juni 1905. Nr. 140, S. 5679—5684). Aus den wesentlich an der Hand des Briefwechsels gemachten Feststellungen sind einige Angaben über Kants Einkünfte aus seinen literarischen Arbeiten von Interesse. Danach bekam Kant für die Kritik der reinen Vernunft vier Taler pro Bogen, für die fünf Auflagen, die er erlebte, insgesamt 1148 Taler. Dasselbe Honorar zahlte der Verleger für die Prolegomena (insgesamt 56 Taler), für die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (vier Auflagen 1785—1797, zusammen 144 Taler), für die „Kritik der praktischen Vernunft" (drei Auflagen 1788—1797, zusammen 219 Taler). Für die „Kritik der Urteilskraft" bekam der Verfasser sechs Taler pro Bogen, d. h. für die drei Auflagen 1790—1799, zusammen 609 Taler. Das höchste Honorar zahlte Nicolovius für die Schrift „Zum ewigen Frieden", für die Kant bei einer Auflage von 1000 Stück 10 Taler pro Bogen erhielt (für zwei Auflagen 1795 und 1796 von je 1500 Stück zusammen 202 $^1/_2$ Taler). Die Beiträge zu den Zeitschriften wurden meist nicht honoriert, die „Allgemeine Jenaische Literaturzeitung" zahlte 15 Taler pro Bogen. Die Ausführungen Jünemanns geben neben diesen Tatsächlichkeiten auch sonst manchen interessanten Einblick in Kants Beziehungen zu seinen Verlegern, die durchaus auf freundschaftlicher Basis beruhten.

Seite 109. Im Jahre 1869 hielt David Minden in der Königsberger physikalisch-ökonomischen Gesellschaft einen Vortrag über die von Kant hergestellten Porträts und Büsten, der in den Sitzungsberichten der Gesellschaft erschienen ist. In diesem Vortrage wies Minden eine beträchtliche Anzahl vorhanden gewesener Abbildungen urkundlich nach und regte damit die Nachforschungen an, die seitdem, späterhin gefördert durch die Kantgesellschaft und die Kantstudien, systematisch angestellt wurden. Es ist auch mancherlei zutage gefördert worden und es bleibt in Anbetracht des starken Wachsens der Kantliteratur immerhin verwunderlich, daß die längst veraltete Arbeit von Minden nicht durch eine neue ersetzt wurde. — Bis 1897 galt als ältestes Originalgemälde von Kant das von Kuno Fischer oben als solches aufgeführte, im Auftrage des Buchhändlers Johann Jakob Kanter von dem Maler Immanuel Becker in Öl hergestellte Porträt. Es war im Jahre 1768 angefertigt und stellte den Philosophen im 45. Lebensjahre dar. Von diesem Bilde war bisher nur eine Kopie bekannt. Jetzt ist nicht nur das Original aufgefunden, sondern auch nachgewiesen, daß Becker Kant zur selben Zeit zweimal und zwar in ganz gleicher Weise malte. Das eine, von Kanter bestellte Bild kam in den Besitz des Auftraggebers und verblieb in der Buchhandlung auch, als diese durch Erbschaft in andere Hände überging; es

befindet sich noch jetzt da als Eigentum der Firma Gräfe und Unzer. Das andere Bild befand sich in Kants Wohnung und ist durch die Gewissenlosigkeit des Testamentsvollstreckers Gensichen verloren gegangen und erst in jüngster Zeit wieder aufgefunden worden; es ist jetzt im Besitze des Herrn Stadtrat Prof. Simon in Königsberg und trägt deshalb den Namen „Simonsches Kantbild". Die Kantstudien brachten im sechsten Bande die erste Reproduktion. Minden wußte offenbar von beiden Bildern, doch vermochte er ihre Geschichte nicht genau anzugeben (vergl. Kantstudien, Bd. 3, S. 255, und Kantstudien, Bd. 6, S. 110). — Nun aber haben die Nachforschungen auch ergeben, daß es ein viel älteres Bild von Kant gibt, das zugleich einen bei weitem interessanteren Ursprung aufzuweisen hat. Es ist eine in schwarzer und weißer Kreide ausgeführte Zeichnung der Gräfin Karoline Charlotte Amalia von Keyserling, geborenen Reichsgräfin von Truchseß-Waldberg. Nachweisbar stammt es aus dem Jahre 1755, dem 31. Lebensjahre des Philosophen. Zuerst nachgewiesen wurde es von Emil Fromm in einer Anzeige der Kölnischen Abendzeitung vom Februar 1897, ausführliche Angaben bringen die Kantstudien im zweiten Bande (S. 145ff.). Ebendort befindet sich eine Reproduktion, die von dem Grafen von Keyserling auf Rautenburg veranlaßt wurde. — Eine ziemlich lange Zeit beschäftigte die Forscher der Fund eines anderen Bildes, das sogleich als sehr wertvoll und aus der Graffschen Schule stammend bezeichnet wurde, das Ölbild der Elisabeth von Stägemann. Es stellt Kant etwa im 50. Lebensjahre dar und wird in die Zeit von 1780 bis 1790 gesetzt. Eine Reproduktion, aus der allein schon der Wert des Bildes einleuchtet, bringen die Kantstudien im dritten Bande (vergl. Lubowski und Diestel. „Ein neues Kantbildnis" in Kantstudien, Bd. 3, 1899; vergl. auch P. von Lindts Bemerkungen über denselben Gegenstand in demselben Bande der Kantstudien — vergl. ferner Kantstudien, Bd. 6, S. 113—114). — Ein in Sepia ausgeführtes Miniaturbild des Künstlers F. W. Senewaldt mit dem Datum 25. Oktober 1786 hat sich in dem ersten Bande der Senewaldtschen Sammlung gezeigt, die sich im Besitze des Fürsten von Pleß auf Schloß Fürstenstein im Fürstentum Pleß (Schlesien) befindet. P. von Lindt, der im vierten Bande der Kantstudien Anzeige von dem Funde machte, stellte die Senewaldtsche Arbeit ihrem Werte nach unmittelbar neben das Döblersche Bild und die Hagemannsche Büste (vergl. Kantstudien, Bd. 4, S. 102ff.). Von demselben Künstler gibt es noch ein zweites, in gleicher Weise ausgeführtes Bild, das im Besitze des Grafen Richard zu Dohna-Schlobitten ist (vergl. Kantstudien, Bd. 4, S. 356). — Das Döblersche Bild aus dem Jahre 1791 befindet sich jetzt in der Totenkopfloge zu Königsberg. — Als wertvolles Originalgemälde, vielleicht aber auch als Kopie der Collinschen Paste aus dem Jahre 1782 ist endlich noch das sogenannte Rosentalsche Kantbild zu nennen. Die Kantstudien bringen im vierten Bande eine Reproduktion (vergl. ebenda S. 137 und 355, ferner Kantstudien, Bd. 7, S. 168, S. 382 und S. 505). — Das sind die bedeutsamsten, in jüngster Zeit bekanntgewordenen Porträts, neben denen noch eine ziemlich erhebliche Anzahl weniger hervorragender Leistungen zu nennen wäre. — Es soll auch erwähnt werden, daß zusammen mit der Gruppe der Berliner Siegesallee, in deren Mittelpunkt Friedrich Wilhelm II. steht, am 22. März 1901 eine von Adolf Brütt geschaffene Kantbüste enthüllt wurde. Dann ist vor kurzer Zeit der Versuch gemacht worden, Kant im Kreise seiner Tischgenossen auf Grund der von Reusch verfaßten Schrift darzustellen. Die Anregung zu diesem Bilde gab der schon mehrfach um die Kantforschung verdiente Königsberger Stadtrat Walter Simon, ausgeführt ist das Bild von dem Maler Emil Dörstling. Der Kreis der Tischgenossen ist gebildet aus: Professor Kraus, Medizinalrat Hagen, Polizeidirektor von Hippel, Kriegsrat Scheffner,

Hamann, Borowski, den Kaufleuten Jacoby und Motherby. Alle diese, in deren Mitte Kant sitzt, sind in lebhaftem Gespräch begriffen. Von dem Bilde, das in den Besitz der Stadt Königsberg gegeben wurde, sind gute Reproduktionen hergestellt worden (vergl. Kantstudien, Bd. 6, S. 112—113). — Das von Becker gemalte Ölbild, sowie der größte Teil der obengenannten und der schon länger bekannten bedeutenderen Porträts von Kant sind in guten Reproduktionen erschienen. Einiges über diese Reproduktionen findet man in dem Katalog zu der Ausstellung, welche anläßlich des 100. Todestages des Philosophen von der Gräfe und Unzerschen (früher Kanterschen) Buchhandlung in Königsberg veranstaltet wurde. Doch ist dieser Katalog unvollständig und enthält eben nur das, was damals (11.—16. Februar 1904) beigebracht werden konnte. — Über zwei neuere Versuche, Kant darzustellen, berichtet Fritz Medicus im 10. Bande der Kantstudien (S. 566—567).

Seite 111. Interessant und Kants Persönlichkeit charakterisierend ist die Schilderung, die der russische Schriftsteller Karamsin von einem Besuche bei Kant macht. Er schreibt in den „Briefen eines russischen Reisenden" unter dem 28. Juni 1789: „Gestern nachmittag war ich bei dem berühmten tiefsinnigen, scharfen Metaphysiker, der Malebranche, Leibniz, Hume und Bonnet widerlegt hat, bei Kant, den der jüdische Sokrates Moses Mendelssohn nicht anders nannte als den «alleszermalmenden Kant». Ich hatte keine Empfehlungsbriefe an ihn, aber «Kühnheit erobert Städte» und so öffnete sich mir die Tür zu seinem Arbeitszimmer. Mich empfing ein kleiner magerer Greis von außerordentlich zarter und heller Gesichtsfarbe. Meine ersten Worte waren: Ich bin ein russischer Edelmann, ich liebe große Männer und möchte Kant meine Verehrung bezeugen. Er nötigte mich gleich zum Sitzen und sagte: Ich habe Sachen geschrieben, die nicht allen gefallen können, nur wenige lieben metaphysische Feinheiten. Eine halbe Stunde etwa sprachen wir über verschiedene Dinge: über Reisen, über China, über neuentdeckte Länder. Man mußte über seine historischen und geographischen Kenntnisse staunen, welche schon allein imstande zu sein schienen, den Speicher eines menschlichen Gedächtnisses anzufüllen, und doch ist dies für ihn, wie die Deutschen sagen, eine «Nebensache». Dann brachte ich nicht ohne Sprung das Gespräch auf die moralische Natur der Menschen" (vergl. Anton Palme. „Ein Besuch Karamsins bei Kant" in Kantstudien, Bd. 5, S. 120ff.).

Seite 117. Das Haus am Schloßgraben, das Kant für sich kaufte, trug lange Zeit eine Erinnerungstafel, ist aber vor einigen Jahren abgebrochen worden (vergl. Ludwig Goldstein. Das Kanthaus, in: Königsberger Harttungsche Zeitung, Sonntagsbeilage vom 7. März 1897).

Seite 130. Über die äußere Geschichte, Verlag, Anzahl der Auflagen machen die Herausgeber der Akademieausgabe eingehende Bemerkungen (vergl. oben S. 661—664).

Seite 137. Wann Kant das Manuskript der anfänglich für die „Kritik der Urteilskraft" bestimmten Einleitung verfaßte, ist ungewiß. Jedoch läßt sich vornehmlich aus der verschiedenartigen Stellungnahme zu Baumgartens Terminologie mit einiger Gewißheit schließen, daß es etwa um 1788 entstanden ist. Wie schon oben bemerkt, wird der Becksche Aufsatz in die von der Akademie veranstaltete Ausgabe nicht mehr aufgenommen werden, da das kantische Manuskript aufgefunden ist, das in der dritten Abteilung der Ausgabe zum Abdruck gelangen wird (vergl. oben S. 661).

Seite 138. Die von Kant bei der Niederlegung des Rektorates gehaltene Rede „De medicina corporis, quae philosophorum est" gehört zu dem, was von Kant nicht veröffentlicht wurde und wird deshalb wohl in der dritten Abteilung der Akademieausgabe zum Abdruck kommen. Dasselbe gilt von dem kurzen

Aufsatz über August Heinrich Ulrichs „Eleuterologie“ und von dem durch Wilhelm Dilthey veröffentlichen Aufsatz über Kästners Aufsatz im philosophischen Magazin.

Seite 141ff. Über Kants Greisenwerk „Von dem Übergange von der Metaphysik zur Physik“ ist eine Arbeit von Felice Tocco im zweiten Bande der Kantstudien zu **vergleichen** (Dell opera postuma di **E. Kant** sul passagio della Metaphisca della natura alla Fisica).

Seite 144. Über die von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften veranstaltete Ausgabe der Werke Kants ist im zweiten Absatz dieses Anhanges ausführlich berichtet (vergl. oben S. 661—664).

Seite 145. In der Ausgabe der Werke Kants von Rosenkranz und Schubert ist der Briefwechsel Kants mit Lambert unter die Werke eingereiht (vergl. Bd. 1, S. 343—370).

Seite 146. Über die neue Sammlung des Briefmateriales ist im zweiten Absatz dieses Anhanges ausführlich berichtet (vergl. oben S. 664).

Seite 146ff. und Seite 370ff. Kants Entwicklungsgang, die Frage nach dem Beginn der kritischen Epoche seiner Philosophie, das Verhältnis der Inauguraldissertation zu der leibniz-wolffischen Metaphysik einerseits und zu der Kritik der reinen Vernunft andererseits ist Gegenstand mannigfacher Erörterungen in älterer und neuerer Zeit gewesen, und es sind bei der Diskussion über diese Fragen die gegensätzlichsten Meinungen geäußert und begründet worden. Die jeweilige Entscheidung ist natürlich von dem abhängig, was schließlich als das kritische Moment in dem Systeme Kants angesehen wird, und eine Einigung in all diesen Punkten wird erst dann denkbar sein, wenn dieses kritische Moment eindeutig umschrieben ist. Alle größeren Werke über Kant und alle Darstellungen der Geschichte der Philosophie haben sich teils mit teils ohne Bezug auf das vorliegende literarische Material eingehend mit dem Entwicklungsgange des Philosophen beschäftigt und neben diesen Arbeiten sind eine Menge größerer und kleinerer Spezialabhandlungen der Untersuchung dieser Angelegenheit gewidmet. In Rückblick auf die wesentlichsten Resultate wird man drei verschiedene Ansichten nebeneinander auftreten sehen: 1. Die Inauguraldissertation von 1770 wird, vom Standpunkte der kritischen Epoche beurteilt, als *vorkritische* Arbeit angesehen. Dies geschieht zum Teil mit begründetem Gegensatz zu Kants eigenen brieflichen Äußerungen über die Entstehung seines Hauptwerkes. 2. Die Inauguraldissertation wird selbst bereits als *kritische Arbeit* angesehen und in ihrer Leistung der Beginn der kritischen Epoche erblickt. 3. Der Inauguraldissertation wird eine *eigenartige Sonderstellung* insofern zuerkannt, als die Entwicklung des Philosophen zur Grundlegung seiner eigentlichen spekulativen Gedanken nicht als stetig fortschreitend betrachtet wird, sondern in ihr und namentlich nach 1770 Umwälzungen und Umkippungen von einem Standpunkt zum anderen erkannt werden. In diesen drei Richtungen bewegen sich auch die Erörterungen, die zum Teil in Übereinstimmung, zum Teil in polemischem Gegensatz zu Kuno Fischers Darstellung nach Abschluß des vorliegenden Bandes unternommen wurden. — In seiner eingehenden Besprechung einer englischen Übersetzung der Prolegomena von *William Eckoff* (Kants Inauguraldissertation of 1770 translated into English with an introduction and discussion, New-York 1895) nimmt **Wilhelm Windelband** Gelegenheit, sich gegen einen Angriff des Herausgebers und Übersetzers, seine Auffassung von der systematischen Stellung der Inauguraldissertation betreffend zu erklären und dabei die eigentlichsten Gründe für seine Einordnung dieser Schrift in den Entwicklungsgang des Philosophen zu wiederholen und über die Art der möglichen Gesichtspunkte bei der Wertung dieser Schrift einige Anmerkungen zu machen. Für Windelband selbst war bei der Wertung der Schrift von 1770 das Prinzip der Beurteilung die Idee oder der Begriff der Synthesis, der erst in der Kritik der reinen Vernunft von methodisch ausschlaggebender Bedeutung wurde (vergl. **Windelband: „Die verschiedenen Phasen der kantischen Lehre vom Ding-an-sich“** in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, Bd. 1, 187, S. 224ff. — Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 6. Teil, § 37 und § 38, 4. Aufl., 1907. — Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 2, 4. Aufl., 1907). Von dem Standpunkte der Betrachtung aus, für den als Schwerpunkt der kritischen Philosophie die Lösung der Frage gilt, wie sich Erkenntnis a priori auf Gegenstände beziehen könne, schließt Windelband die Inauguraldissertation aus der kritischen Epoche aus; ihr literarischer Beginn ist die Kritik der reinen Vernunft, ihre Vorbereitungszeit die schweigsamen Jahre von 1770—1780, in denen auch die mannigfachen Umkippungen liegen, von denen Kant gelegentlich selbst spricht (vergl. Kantstudien, Bd. 1). — Im gleichen Bande der Kantstudien (1897) veröffentlicht *Erich Adickes* eine Abhandlung über „die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems“. Der Verfasser ergänzt und erweitert hier die im ersten Teil seiner „Kant-Studien“ gemachten Ausführungen über die „Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie“. Kants historisches Verhältnis zum leibniz-wolffischen Rationalismus und zur dogmatischen Metaphysik wird eingehend beleuchtet und die bewußten und unbewußten Wandlungen, sowie die Gründe dieser Wandlungen verfolgt. Bei der vom Verfasser selbst als hypothetisch gekennzeichneten Darstellung vom Wachsen der Vernunftkritik in dem Zeitraum von 1771—1780 werden die Darlegungen von Paulsen, Riehl, Windelband und Vaihinger der Kritik unterzogen. — In dem engen Rahmen einer Dissertation untersucht *Hermann Gattermann* die Inauguraldissertation und die Kritik der reinen Vernunft nach Übereinstimmungen und Verschiedenheiten, um damit einen Beitrag zur Lösung der Frage nach der Stellung der Arbeit von 1770 zu geben (Über das Verhältnis der Inauguraldissertation vom Jahre 1770 zur Kritik der reinen Vernunft. Dissertation. Halle 1899). Der Verfasser kommt zu dem mit A. Riehl und Fr. Paulsen übereinstimmenden Ergebnis, daß die Inauguraldissertation eine eigenartige Stellung in der Entwicklung Kants einnimmt, daß sie derjenigen Periode angehört, in der Kant plötzlich Dogmatist wird, daß ferner die Inauguraldissertation eine *selbständige Anfangsstellung in der Ausbildung des kritischen Standpunktes* behauptet und als dogmatisch gefärbtes Vorspiel der Vernunftkritik zu gelten habe. — In wesentlicher Übereinstimmung mit dem, was *Friedrich Paulsen* in seinem Buche „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie“ (Leipzig 1875. Vergl. so namentlich 3. Kap., 2. Abschnitt) über das Verhältnis der Inauguraldissertation zur Kritik der reinen Vernunft ausgeführt hatte, behandelte er das gleiche Thema in seinem „Kant“ (1. Aufl. 1898, 5. Aufl. 1907 vergl. oben S. 665). Paulsen erblickt in der Schrift vom Jahre 1770 bereits sämtliche Grundzüge der kritischen Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt. Für ihn liegt in der Inauguraldissertation sogar schon die völlig durchdachte Methode des Kritizismus vor, für ihn gibt es nur einen einzigen systematischen Unterschied zwischen der Inauguraldissertation und der Vernunftkritik: „Dieser in die Augen fallende Unterschied der Kritik der reinen Vernunft von der Dissertation von 1770 ist, daß sie die Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich sind, welche in letzterer als eine eigentümliche, durch den Intellekt mögliche Erkenntnisweise der Erkenntnis der Dinge als Erscheinungen durch die Sinnlichkeit gegenübergestellt wird, gänzlich fallen läßt und nur noch die eine Erkenntnisart der Dinge, nämlich sofern sie erscheinen, zugibt.“ (Vergl. Versuch einer Entwicklungsgeschichte S. 147, „Kant“,

96ff.) — Einen kleinen Beitrag zu diesen Erörterungen bringt auch der Kommentar zu Kants Prolegomena von Max Apel (vergl. oben S. 669). Apel diskutiert die Fragen nach dem Fortschreiten Kants zum Standpunkt des Kritizismus wesentlich im Zusammenhang mit den Feststellungen über die Zeit und die Art von Humes Einfluß auf Kant. Er schließt sich in seinem Resultat im Prinzip den Ansichten Erdmanns und Windelbands an und läßt mit der Dissertation die vorkritische Epoche zum Abschluß gelangen (vergl. Kommentar, S. 18—27). — Zuletzt und in gewisser Weise zusammenfassend und abschließend hat Benno Erdman im Anhang der von ihm für die Akademie besorgten Ausgabe der Vernunftkritik erster Auflage über diesen bedeutsamen Abschnitt in Kants Leben ausführlich berichtet (vergl. A. A. Werke, Bd. 4, Anhang). Erdman sucht unter Berücksichtigung aller von Kant selbst bekannten Äußerungen und auf Grund zahlreicher durch die Ausgabe der Briefe zugänglich gemachter Notizen eine Anzahl von Entwicklungsphasen des kantischen Denkens zeitlich ziemlich eng zu umgrenzen und verfolgt das Werden der kritischen Gedanken von der „Dämmerungsperiode der Idee" bis zu der definitiven Grundlegung (1776) und der Abfassung der Kritik der reinen Vernunft.

Seite 176. Die Schrift aus dem Jahre 1785 „Über die Vulkane im Monde" und die aus dem Jahre 1794 „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung" gehören wohl zu den „Abhandlungen", die dem Plane gemäß im achten Bande der Akademieausgabe zum Abdruck gelangen werden.

Seite 212ff. Friedrich Paulsen hat in seinem „Kant" die vier Schriften aus dem Jahre 1762—1764 der mutmaßlichen Entstehung und ihrem systematischen Zusammenhange nach etwas anders angeordnet als in seinem „Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie" vom Jahre 1875. Er gründet seine neue Ansicht namentlich auf den von Kant an den Professor Formey gerichteten Brief vom 28. Juni 1763 (vergl. A. A. Briefe, Bd. 1, S. 38) und auf andere sich aus dem gesammelten Briefmaterial ergebende Daten (vergl. „Kant", 5. Auflage, S. 87ff.). Er ordnet dementsprechend die fraglichen Schriften folgendermaßen: 1. Der einzigmögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 2. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 3. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. 4. Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. In seiner polemischen Anmerkung wandte er sich vornehmlich gegen Benno Erdmanns Anordnung in dessen Einleitung zu der Ausgabe von Kants Reflexionen. — Die Akademieausgabe stellt die im zweiten Bande enthaltenen Schriften anders: 1. Die falsche Spitzfindigkeit. 2. Der einzigmögliche Beweisgrund. 3. Versuch, den Begriff der negativen Größen. 4. Untersuchung über die Deutlichkeit. — Über Anlaß, Abfassungs- und Erscheinungszeit der ersten Schrift berichtet Paul Menzer in den Anmerkungen zum zweiten Bande der Akademieausgabe. Die Schrift ist Kants Einladung zu seinen Vorlesungen über Logik für das Wintersemester 1762 bis 1763. Zu Beginn dieses Semesters muß sie erschienen sein. Der äußerste Termin des Erscheinens war, wie aus einem Zitat in Hamanns „Fünf Hirtenbriefen das Schuldrama betreffend" mit Sicherheit zu schließen ist, der 27. Oktober, der früheste, wie aus dem Usus der Vorlesungsanmeldung und aus dem Fehlen einer buchhändlerischen Anzeige im Katalog der Michaelismesse zu entnehmen ist, die Zeit zwischen dem 1. und dem 11. Oktober. — Die zweite Schrift erschien nach dem 15. Dezember 1762. Gleich nach der Verausgabung durch den Verlag erschien bei Kanter in Königsberg eine Abhandlung von M. Weymann „Bedenklichkeiten über den einzigmöglichen Beweisgrund des Herrn Kant zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (mit Dedikation vom 14. Januar 1763; vergl. P. Menzers Anmerkungen im gleichen Bande der Akademieausgabe). Der „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen" war schon 1763 im Buchhandel, wurde aber erst 1764 buchhändlerisch angezeigt. — Die Beantwortung der von der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften gestellten Preisfrage für das Jahr 1763 mußte den Bestimmungen gemäß spätestens am 1. Januar 1763 in den Händen des Sekretärs, Professors Formey, sein. Aus Kants Brief an diesen vom 28. Juni 1763 (A. A. Briefe, Bd. 1, S. 38, Nr. 26) erfahren wir, daß dieser am 31. Dezember 1762 den Empfang des Manuskriptes bestätigt hatte. Nach Kants eigenen Äußerungen und der verhältnismäßig schnellen Folge der Abhandlungen des Jahres 1762 ist anzunehmen, daß Kant auf die Abfassung der Preisschrift nur kurze Zeit verwandte und daß er sie erst ganz zum Schluß des Jahres abschloß. Seine Beantwortung wurde bekanntlich nicht preisgekrönt, aber nach dem Urteile der Akademie der Arbeit von Mendelssohn „beinahe" gleichgestellt; sie wurde zuerst in den Sitzungsberichten der Akademie zusammen mit der Mendelssohnschen Schrift gedruckt (1764).

Seite 232—233 u. a. a. O. Über die ältere Literatur, die sich mit dem Verhältnis Kants zu Hume, Humes Einfluß und die Zeit dieses Einflusses, Kants Kenntnis der Humeschen Schriften und dergl. beschäftigt, findet sich eine orientierende Bemerkung in Benno Erdmanns Abhandlung „Kant und Hume um 1762" (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 1, 1888, S. 63ff.). In dieser Arbeit sucht Erdmann unter anderem nachzuweisen, daß Kant Humes „Teatise on human Nature" nicht gekannt oder vielmehr nicht selbst gelesen habe. Als Hauptargument für diese These gilt die vom Verfasser sehr wahrscheinlich gemachte Behauptung, daß Kant des Englischen nicht Herr war und die englische Literatur nur aus Übersetzungen kannte. Der Treatise erschien aber erst 1790 in der verstümmelten Ausgabe von Jakob in deutscher Sprache. Dagegen hatte Kant um 1762 Humes den Treatise von 1739 zum größten Teil reproduzierenden Werk „Enquiry concerning human understanding" (1748) und die anderen in der von Sulzer zusammengestellten Ausgabe der „Vermischten Schriften Humes" enthaltenen Essays gelesen. Humes Einfluß auf Kant datiert aus der Zeit von 1754—1760. In Übereinstimmung mit Benno Erdmann, zwar auf Grund anderer Argumente, kam auch Alois Riehl in seinem Werke „Der philosophische Kritizismus" (1876, 2. Auflage, Leipzig 1908) zu dem Resultat, daß Kant Humes Treatise nicht kannte. Riehl schreibt auf Seite 105 seines Buches: „Übrigens befand sich Kant im unklaren über das wahre Motiv der Philosophie Humes. Er hatte die Philosophie nicht im ganzen überschaut. Seine Ausführungen aus Hume und mehr noch seine Äußerungen über ihn beweisen, daß er den Treatise, Humes Jugendwerk, nicht gekannt haben mag. Wie hätte er sonst behaupten können, Hume habe vornehmlich eine einzige Art der Verknüpfungen, die der Verstand a priori denke, die Kausalität, untersucht, die übrigen aber, namentlich den Grundsatz der Beharrlichkeit, nicht näher geprüft, da diese Behauptung durch einen einzigen Blick in die Treatise widerlegt wird". — In einer Abhandlung im fünften Bande der Kantstudien (1901, S. 177ff.) hat Karl Groos die Argumente von Erdmann und Riehl von neuem geprüft und ihre Beweisstärke wenigstens zu schwächen gesucht (vergl. auch Paulsens Kant S. 69 und Apels Kommentar zu Kants Prolegomena S. 18—27).

Seite 244. Im fünften Bande der Kantstudien hat Friedrich Hemann das Verhältnis Kants zu Spinoza eingehend untersucht („Kant und Spinoza"). In seinen Ausführungen wendet sich Hemann teilweise mit starker Polemik gegen Kuno Fischers Darstellung von Spinozas Lehre und gegen Friedrich Paulsens Auffassungen von der Verwandtschaft beider Philosophen. In der ausführlichen

Arbeit hat die bis dahin erschienene Literatur über das gleiche Thema sorgfältige Berücksichtigung erfahren.

Seite 258 (vergl. die Bemerkungen zu S. 212ff.).

Seite 279, Anmerkung. Kants Raisonnement über den Abenteurer Jan Pavlicowicz Zdomozyrskisch Komarnicki wird in der dritten Abteilung der Akademieausgabe von Kants Schriften zum Abdruck gelangen.

Seite 289ff. Die Akademieausgabe der Briefe Kants hat sich, wie oben bereits bemerkt, bei der Datierung des an Fräulein Charlotte von Knobloch gerichteten Schreibens der Ansicht Kuno Fischers angeschlossen. Der den Apparat enthaltende vierte Band der dritten Abteilung ist bisher noch nicht erschienen, so daß die dort geltend gemachten Gründe nicht nachgeprüft werden konnten.

Seite 308ff. Über die Literatur, das Verhältnis von Kant und Hume betreffend, vergl. diesen Anhang S. 683.

Seite 317ff., S. 327ff., S. 370ff. Über die Einteilung des kantischen Entwicklungsganges in verschiedene Perioden ist oben einiges berichtet (vergl. S. 680—681).

Seite 347ff. Zu Kuno Fischers in den kritischen Zusätzen gemachten Bemerkungen über Vaihingers „Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft" macht Vaihinger im dritten Bande der Kantstudien entgegnende Feststellungen (über eine Entdeckung, nach der alle neuen Kommentare zu Kants Kritik der reinen Vernunft und insbesondere mein eigener durch ein älteres Werk entbehrlich gemacht werden sollen). Der erste Absatz dieser Entgegnung enthält nur persönliche Angriffe, der zweite hier in Betracht kommende wiederholt im wesentlichen die Gründe, die gegen Kuno Fischers Auffassung über das Verhältnis von Mathematik und Physik in der Problemstellung der Vernunftkritik geltend gemacht worden waren. Das, was der Verfasser gegen Kuno Fischers Darstellung einzuwenden hatte, läßt sich am besten mit des Autors eigenen Worten wiedergeben: „Die Prinzipien der Mathematik sind natürlich ein Objekt der metaphysischen, das ist transzendentalphilosophischen Untersuchung, niemals aber sind die mathematischen Urteile selbst ein Teil der metaphysischen, begrifflich reinen Erkenntnis" (ebenda S. 338).

Seite 359, Anmerkung. Über die neueren Separatausgaben der Kritik der reinen Vernunft von Erdmann, Kirchmann und Vorländer sind noch einige Anmerkungen zu machen. — Erdmanns Ausgabe bringt, wie oben erwähnt, den Text der zweiten Auflage, setzt aber, um den Vergleich der Ausgaben zu erleichtern, die Abweichungen der ersten Auflage unter den Haupttext. Der mit der Zeit immer umfangreicher gewordene Anhang zu Erdmanns Ausgabe ist nun von dem Werke selbst abgetrennt und selbständig erschienen, er berichtet über die Geschichte des Textes und bringt die vom Herausgeber als nicht „gänzlich gegenstandslos" angesehenen Textvarianten (Beiträge zur Geschichte und Revision des Textes von Kants Kritik der reinen Vernunft, vergl. auch oben S. 644—645). Erdmanns Ausgabe dürfte den philologisch einwandfreisten Text der Vernunftkritik wiedergeben (vergl. auch Kantstudien, Bd. 5, S. 269—271). — Die nun bereits in neunter Auflage von Th. Valentiner besorgte sogenannte Kirchmannsche Ausgabe verfährt in der Anordnung des Textes ähnlich wie Erdmann. — Am empfehlenswertesten vornehmlich durch ihr sorgfältiges Namen- und Sachregister ist für den Lerngebrauch die Ausgabe von Vorländer, die außerdem noch eine gute sachliche Einleitung in die Vernunftkritik an die Spitze gestellt hat.

Seite 413—416. Kritische Zusätze. Hans Vaihinger hatte neben seinen ausdrücklich gegen Kuno Fischer gerichteten Bemerkungen seines Kommentars eine sehr sorgfältige Darstellung der Diskussion über die vermeintliche Lücke in Kants Raumlehre vom Beginne der Kantliteratur bis auf das Erscheinen seines

Kommentares, ferner eine genaue Geschichte des Kuno Fischer-Trendelenburgschen Streites und einen genauen Nachweis der zu diesem Streite entstandenen Literatur gegeben. An der Hand von diesen Angaben lassen sich Einzelheiten gut verfolgen. Die Differenzen zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg betrafen im übrigen nicht nur die Fragen über die Auffassung und Deutung der kantischen Raumlehre, sondern bezogen sich auf mannigfache Punkte. Auch darüber macht der Kommentar ausführliche Notizen (vergl. ebenda Bd. 2, S. 135ff., S. 207—211; S. 246—252; S. 237—275; S. 290—326; S. 336—342; S. 381—383; S. 386 u. a. a. O.). — Die Literaturangaben des Kommentares zu ergänzen, sei darauf hingewiesen, daß Emil Arnoldts Abhandlung über den Streit zwischen den beiden Gelehrten, die zuerst im 7., 8. und 9. Bande der „Altpreußischen Monatsschrift" erschienen war, im zweiten Bande seiner „Gesammelten Schriften" wieder zum Abdruck kam. (Kants transzendentale Idealität des Raumes und der Zeit. Für Kant gegen Trendelenburg. In neuerer Zeit beschäftigte sich eine Arbeit von Paul von Lindt mit dem gleichen Gegenstande: Eine unsterbliche Entdeckung Kants oder die vermeintliche Lücke in Kants System. Eine kritische Rechtfertigung Kants. Leipzig 1898; vergl. auch Bd. 117, S. 128 der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik und die Bemerkungen in M. Apels Kommentar zu Kants Prolegomena, S. 102.) — Vaihinger antwortete auf Kuno Fischers Kritik seiner Behandlung des Streites im dritten Absatz seiner Abhandlung, „Über eine Entdeckung, nach der alle neuen Kommentare zu Kants Kritik der reinen Vernunft . . ."

Seite 630—634. Benno Erdmanns Auffassung von der Entstehung der Prolegomena, die dahin lautete, daß zwei verschiedenartige Redaktionen eines „erläuternden Auszuges" aus der Kritik der reinen Vernunft in den Prolegomena derartig zusammenschmolzen, daß sie voneinander zu unterscheiden sind, und Emil Arnoldts Entgegnungen sind vom Hans Vaihinger im sechzehnten Bande der Philosophischen Monatshefte einer eingehenden Prüfung unterzogen worden (1880 „Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse über Kants Prolegomena" daselbst S. 44—71). Auf die zahlreichen und gründlichen Einwände gegen seine Hypothese von Arnoldt, Vaihinger, Fischer antwortet Erdmann zunächst ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die gegnerischen Ansichten in den Anmerkungen der von ihm im Auftrage der Akademie besorgten Ausgabe der Prolegomena (Bd. 4, S. 598—607): hier stellte er die wesentlichsten Daten und urkundlichen Belege zur Geschichte der Prolegomena einfach nebeneinander. Danach versuchte er in seinen „Historischen Untersuchungen zu Kants Prolegomena", seine Hypothese aus dem Jahre 1879 auf Grund des neuen Materials neu zu fundieren (Halle 1904). — In der Akademieausgabe der Prolegomena wären einige Bemerkungen über die späteren Ausgaben wohl auch nicht unangebracht gewesen, zumal auch der „Grundriß" von Überweg-Heinze (Bd. 3, 10. Aufl. 1907) über diesen Punkt nichts bringt. Außer der von Benno Erdmann besorgten Ausgabe sind die von Karl Vorländer für die philosophische Bibliothek und die von Schultz für Reklam besorgten Ausgaben als durchaus sorgfältig zu bezeichnen. Die Vorländersche Ausgabe hat vor der anderen den sehr erheblichen Vorzug, daß sie außer der Originalpaginierung noch ein gut zusammengestelltes Register, außerdem sachliche Notizen in der Einleitung und einige interessante Beilagen bringt. — Der durch Vaihingers Hypothese von der „Blattversetzung in Kants Prolegomena" hervorgerufene Streit zwischen ihm und J. H. Witte hat Anlaß zu einer neueren Schrift in dieser Angelegenheit gegeben (Sitzler, „Zur Blattversetzung in Kants Prolegomena" in: Kantstudien, Bd. 9, 1904). — Auf M. Apels „Kommentar zu Kants Prolegomena" ist oben hingewiesen (vergl. S. 671 u. 684).

Seite 641ff. Über den Wert der einzelnen Auflagen der Vernunftkritik

haben sich fast alle Herausgeber erklärt und sich prinzipiell durch die Wahl des von ihnen wiedergegebenen Textes entschieden. Danach ist Kehrbach in der Wahl der ersten Auflage ohne Nachahmer geblieben.

Seite 643. Auf Kuno Fischers Bemerkungen zu Benno Erdmanns Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft und die dazugehörende Einleitung antwortet Erdmann ausführlich in dem Vorwort zur dritten Ausgabe (1884).

Seite 656. Das Verhältnis Kants zu seinem Schüler Johann Sigismund Beck, das sich im Laufe der Jahre von herzlicher Freundschaft zu ziemlich erheblicher Abneigung von seiten Kants wandelte, ist ein eigenartiges Stück aus dem Leben des alternden Philosophen. Die Akademieausgabe der Briefe bringt den lange Zeit unbekannten Briefwechsel der beiden Männer, der zuerst aus den Rostocker Kanthandschriften von Dilthey veröffentlicht wurde.

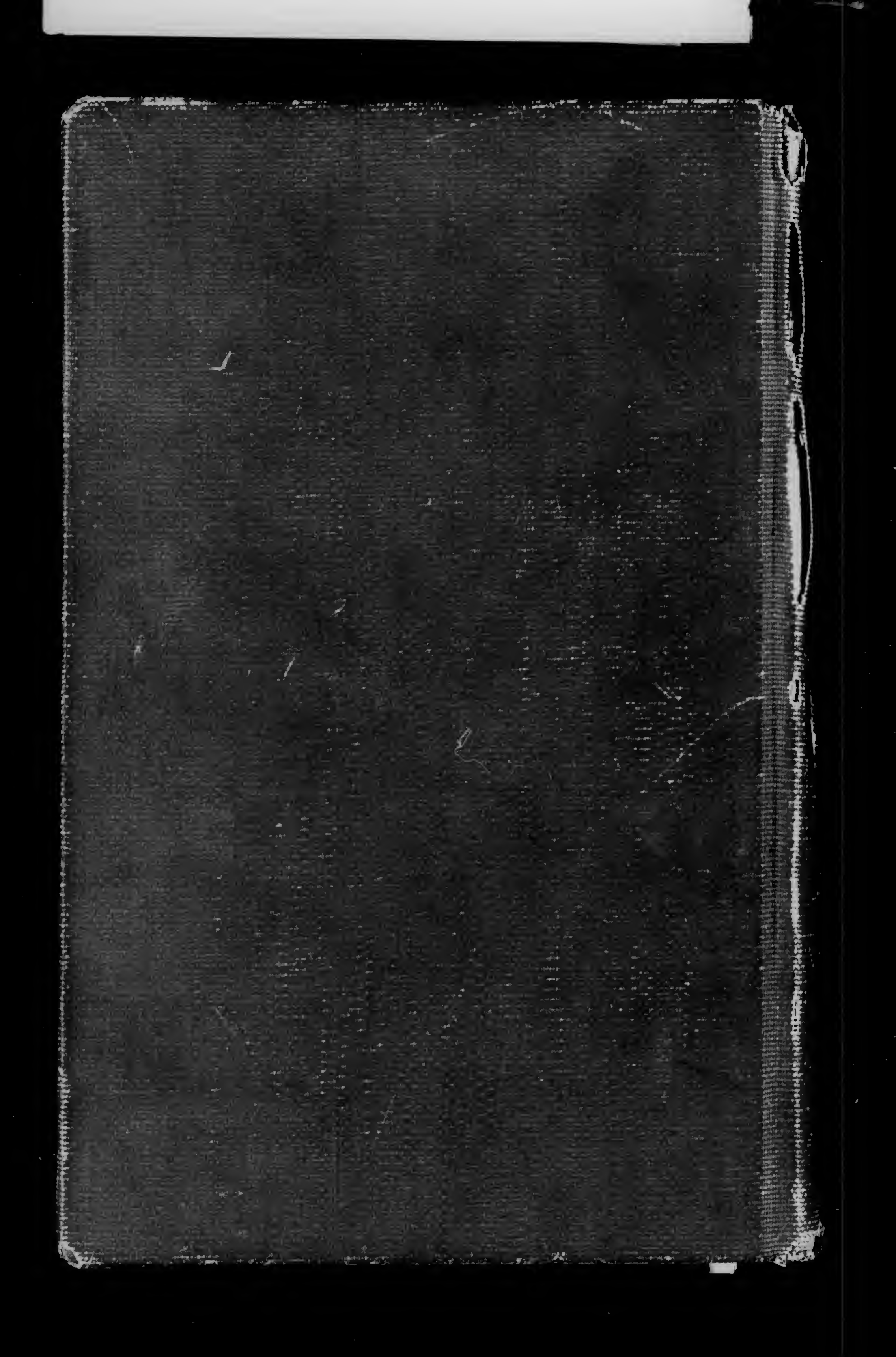
Druckfehler.

Auf Seite 272 ist zwischen Zeile 6 und 7 die Überschrift irrtümlicherweise fortgelassen worden:

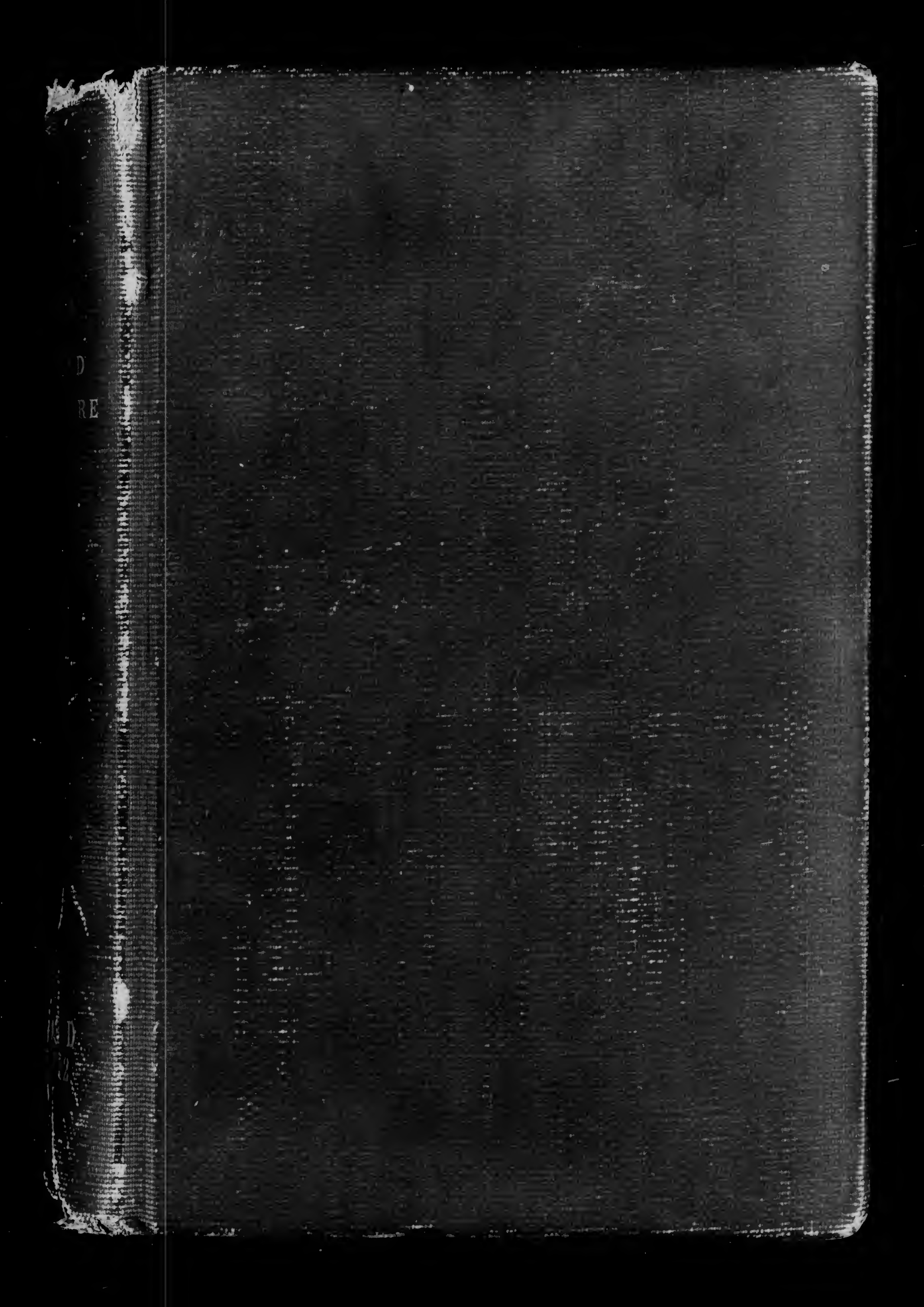
2. Die Arten des Schönen und Erhabenen. Die Temperamente.

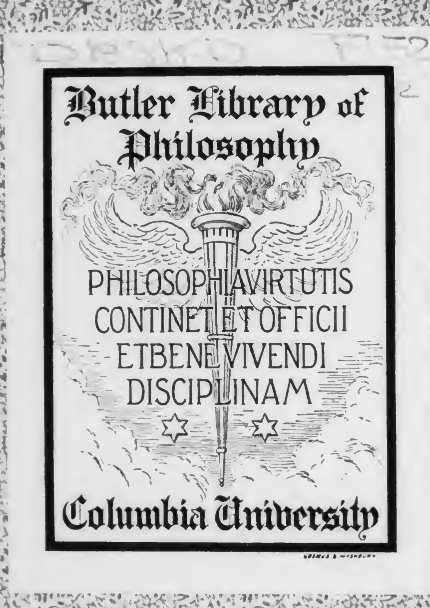
C. F. Wintersche Buchdruckerei.





VOLUME 2




Butler Library of Philosophy
PHILOSOPHIA VIRTUTIS CONTINET ET OFFICII ET BENE VIVENDI DISCIPLINAM
Columbia University

Geschichte
der
neuern Philosophie.

Von

Kuno Fischer.

Fünfter Band.

Immanuel Kant und seine Lehre. II. Teil.

Fünfte Auflage.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1910.

Immanuel Kant
und
seine Lehre.

Von

Kuno Fischer.

Zweiter Teil.

Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik.

Fünfte Auflage.



Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1910.

Verlags-Nr. 429.

Vorbemerkung.

Die Durchsicht des Textes und das Register sind nach den in der Vorbemerkung zum I. Teil dieses Kantwerks dargelegten Leitsätzen von Herrn Dr. Arnold Ruge (Heidelberg) ausgeführt worden. Das Register umfaßt beide Bände.

Heidelberg, im April 1910.

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Buch.

Metaphysik der Natur und der Sitten.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Seite

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Seite

Siebentes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Neuntes Kapitel.

Zehntes Kapitel.

Elftes Kapitel.

Zwölftes Kapitel.

Dreizehntes Kapitel.

Vierzehntes Kapitel.

Fünfzehntes Kapitel.

Sechzehntes Kapitel.

Siebzehntes Kapitel.

Zweites Buch.

Die kantische Religionslehre und der Streit zwischen Satzung und Kritik.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Drittes Buch.

Die Kritik der Urteilskraft.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Viertes Kapitel.

Seite

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Siebentes Kapitel.

Seite

Viertes Buch.

Kritik der kantischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Drittes Kapitel.

Erstes Buch.

Metaphysik der Natur und der Sitten.

Erstes Kapitel.

Aufgabe der metaphysischen Naturlehre. Die Körperwelt. Begriff der Bewegung. Größe der Bewegung. Phoronomie.

I. Die reine Naturwissenschaft.

1. Mathematische und philosophische Naturlehre.

Die Kritik der reinen Vernunft hat den sicheren Grund gelegt, worauf jetzt das Erkenntnissystem der reinen Vernunft errichtet werden soll; sie hat in der Vernunft die Quellen einer doppelten Gesetzgebung entdeckt: die Prinzipien des vernunftgemäßen Erkennens und Handelns: jene bestimmen den Verstand in seinen Urteilen, diese den Willen in seinen Handlungen; die ersten können theoretische, die anderen praktische Prinzipien genannt werden.

Zugleich hat die Kritik bewiesen, daß sich das rechtmäßige Verstandesgebiet auf die Welt der sinnlichen Erscheinungen einschränkt, daß es keine andere wissenschaftliche Erkenntnis der Dinge gibt, als Mathematik und Erfahrung. Die Objekte der Mathematik sind uns nicht durch die Sinne gegeben, sondern durch Konstruktion gemacht oder durch selbsttätige Anschauung gebildet. Soweit uns also die Dinge von außen gegeben sind, ist keine andere Erkenntnis derselben möglich als die Erfahrung. Nennen wir den Inbegriff der sinnlichen Erfahrungsobjekte Natur, so beschränkt sich unsere Erkenntnis der Dinge auf die Naturwissenschaft, deren Prinzipien entweder durch die Erfahrung oder vor derselben gegeben sind: im ersten Falle sind sie empirisch, im anderen transzendental. Die letzteren sind reine oder rationale Grundsätze. Demgemäß unterscheidet sich die reine Naturwissenschaft von der empirischen und umfaßt alle diejenigen Erkenntnisse, welche in Ansehung der natürlichen Objekte durch bloße Vernunft ausgemacht werden.

Hier ist die Rede nur von der reinen oder rationalen Naturwissenschaft. Was kann durch bloße Vernunft von den sinnlichen Erscheinungen erkannt werden? Die sinnlichen Gegenstände sind in unserer Anschauung gegeben. Wenn sie bloß durch Anschauung gegeben sind,

d. h. wenn in der Erscheinung nichts enthalten ist, was die Anschauung nicht gegeben oder gemacht hat, wenn mit anderen Worten die Erscheinungen ohne Rest Produkte der Anschauung sind, so sind sie vollkommen durch bloße Vernunft erkennbar. Es gibt in solchen Erscheinungen nichts, das nicht die reine Vernunft ganz zu durchdringen vermöchte. Alle Erscheinungen sind ihrer Form nach Produkte der Anschauung, denn alle sind in Raum und Zeit. Die mathematischen Größen sind auch ihrem Inhalte nach Produkte der Anschauung, denn der Inhalt der Größen ist selbst nur räumlich und zeitlich. Nicht bloß die Erkenntnisweise, auch die Objekte der Mathematik sind a priori: sie ist die einzige durchgängig reine oder rationale Wissenschaft. Hier ist darum alles vollkommen klar und durchsichtig. Wenn wir daher die Wissenschaft einschränken auf diejenigen Erkenntnisse, welche vollkommen rein oder a priori sind, so müssen wir behaupten, daß die Naturwissenschaft nur so weit rein ist, als sie mit der Mathematik zusammenfällt, oder, wie sich Kant ausdrückt, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viele eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“.[1]

Nun aber sind die Naturerscheinungen nicht bloß mathematische Größen. Es ist etwas in ihnen enthalten, das sich niemals konstruieren läßt, nämlich ihre Materie im Unterschiede von der Form: ihr Dasein selbst, das zwar in unserer Anschauung gegeben, aber nicht durch dieselbe gemacht ist. Vermöge ihres Daseins, ihrer von außen gegebenen Existenz, sind die Naturerscheinungen nicht bloß Figuren, sondern Dinge. Den Begriff von einem Dasein können wir nicht konstruieren, sondern nur denken oder durch Erfahrung erkennen. Aus diesem Grunde ist die reine Naturwissenschaft nicht bloß Mathematik. Es ist etwas in der Naturerscheinung, das in die Konstruktion nicht aufgeht, das nicht durch Anschauung, sondern durch Begriffe erkannt sein will. Entweder also gibt es überhaupt keine reine Naturwissenschaft, oder diese will nicht bloß durch Anschauung, sondern durch Begriffe gebildet sein. Die Erkenntnis durch Begriffe ist die philosophische im Unterschied von der mathematischen, sie ist näher bestimmt die metaphysische. Reine Naturwissenschaft ist deshalb Metaphysik der Natur. Ihre Frage heißt: was kann von der Natur erkannt werden durch den reinen Verstand oder durch reine Begriffe?

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorr. (A. A. Bd. IV. S. 470.)

Die Kritik hat gezeigt, daß es eine Metaphysik der Natur gibt. Es ist jetzt die erste Aufgabe des Systems, diese Wissenschaft auszubilden und den Inhalt der naturphilosophischen Erkenntnis zu entwickeln. Die Naturphilosophie ist gleichsam der eine Flügel in dem Lehrgebäude der reinen Vernunft, dessen zweiter die Moralphilosophie sein soll. In den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ vom Jahre 1786 löst Kant jene Aufgabe, die zwar nicht in der Zeitfolge seiner Arbeiten, wohl aber in der Grundlegung seines Systems als die nächste erscheint.

2. Seelenlehre und Körperlehre.

Doch will das Thema noch näher begrenzt sein. Wir hatten soeben die Naturwissenschaft nach ihren Erkenntnisgründen in die empirische und rationale, und die letztere in die mathematische und metaphysische unterschieden, wir müssen sie jetzt auch nach ihren Objekten unterscheiden. Die Natur im Sinne der kritischen Philosophie bildet den Inbegriff aller Erfahrungsobjekte, diese sind die äußeren und inneren Erscheinungen: die Erkenntnis der äußeren Erscheinungen ist die Körperlehre oder Physik, die der inneren die Psychologie. Es ist ausführlich bewiesen worden, daß es eine rationale Psychologie (reine Naturwissenschaft der inneren Erscheinungen) nicht gibt. Also bleibt als das einzige Objekt einer reinen Naturwissenschaft nur die Körperwelt übrig; es kann sich nur noch um eine metaphysische Körperlehre handeln oder um die Frage: was ist von der Körperwelt durch bloße Begriffe erkennbar?

Reine Mathematik kann die Naturwissenschaft nicht und in keinem ihrer Gebiete sein, denn es gibt kein Objekt der naturwissenschaftlichen Erfahrung, kein empirisches Objekt, welches bloß durch Konstruktion entsteht und lediglich Produkt unserer Anschauung ist, d. h. ein Gegenstand, dessen Dasein die Vernunft selbst hervorbringt. Aber die verschiedenen Gebiete der Naturwissenschaft können der Mathematik näher oder ferner liegen, die Anwendung der letzteren auf die Naturwissenschaft findet in dem einen Gebiete einen größeren Spielraum als in dem anderen. Und hier gilt der schon erklärte Satz: je mehr Mathematik in einem Gebiete der Naturlehre anzutreffen ist, um so mehr liegt dieses Gebiet innerhalb der reinen Vernunftwissenschaft; je weniger dagegen die Mathematik in einem naturwissenschaftlichen Gebiete einheimisch geworden ist oder je werden kann, um so mehr ist die Naturwissenschaft in diesem Teile unsichere Empirie und bloße Experimentallehre. So ist die Chemie um so wissenschaftlicher geworden, je mehr die mathematische Einsicht in ihr

zugenommen hat. Als Kant seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft schrieb, war die Chemie von der Mathematik noch wenig durchdrungen. Er durfte sie als ein Beispiel der bloßen Empirie und Experimentallehre anführen.

Wo aber die räumliche Anschauung überhaupt aufhört, da findet begreiflicherweise die Mathematik auch die geringste Anwendung; darum ist sie am wenigsten anwendbar auf das gesamte Gebiet der inneren Erscheinungen, auf die Psychologie. Hier ist der Grund, warum die Psychologie von dem Range einer reinen Vernunftwissenschaft so weit entfernt ist: weil sie der Mathematik so wenig Spielraum bietet, weil keines ihrer Objekte eine räumliche Anschauung erlaubt. Allerdings sind ihre Objekte, die Vorstellungen, Neigungen, Begierden usf. zugleich Größen, diese Größen haben ihren Grad, diese Grade sind der Veränderung, diese inneren Veränderungen sind dem Gesetze der Kontinuität unterworfen. Aber keine dieser Größen und Veränderungen lassen sich konstruieren. Daher hat die Mathematik in dem Gebiete der Seelenlehre einen so kleinen und unsicheren Spielraum, während sie in dem Gebiet der Körperlehre einen vollkommen sicheren und sehr umfassenden beschreibt. So groß ist der Unterschied beider, daß sich der mathematische Spielraum in der Psychologie zu dem in der Physik verhält, wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie. Denn die Objekte der Psychologie sind nur in der Zeit, und die Zeit hat nur eine Dimension, sie läßt sich nur unter dem Bilde oder Schema der geraden Linie vorstellen. Ohne Rücksicht auf diese Grenze hat in der nachkantischen Zeit Herbart den Versuch gemacht, die Mathematik auf umfassende Weise in das Gebiet der Seelenlehre einzuführen.[1]

3. Die metaphysische Körperlehre. Materie und Bewegung.

Die kantische Naturphilosophie beschränkt sich demnach auf die metaphysische Körperlehre. Nun setzen alle Erscheinungen der Körperwelt ein Dasein im Raume voraus, das ihnen zugrunde liegt; dieses beharrliche Dasein ist die Substanz der Körperwelt oder die Materie. Nach Abzug der Materie sind die räumlichen Erscheinungen nichts als geometrische Größen. Es ist die Materie, die ihnen den körperlichen Bestand gibt; es ist also die Materie, wodurch sich die physikalischen Körper von den geometrischen, die Objekte der Naturwissenschaft von

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. (A. A. Bd. IV. S. 470 bis 472.)

denen der Mathematik unterscheiden. Und so läuft das ganze Problem der philosophischen Naturwissenschaft oder der metaphysischen Körperlehre auf die Frage hinaus: was kann von der Materie oder der körperlichen Natur durch reine Begriffe erkannt werden?

Die Materie ist nur in ihren Erscheinungsformen erkennbar. Ihre Erscheinungsform ist die Art, wie sie sich äußert oder wahrnehmbar macht, wie sie wirkt; sie ist die Substanz der Körper, welche selbst nichts anderes sind als äußere Erscheinungen. Diese Erscheinungen sind Modifikationen der Substanz, Veränderungen der Materie; nun sind alle materiellen Veränderungen räumlich und alle Veränderungen im Raume Bewegungen: also ist es die Bewegung, worin die Wirkungsweise der Materie besteht. Und da die Materie nur in ihrer Wirkungsweise oder Erscheinung erkennbar ist, so ist die Bewegung das Objekt der metaphysischen Körperlehre. Damit ist der Charakter und die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie bestimmt: sie ist Bewegungslehre. Ihre Grundfrage heißt: was kann von der Bewegung a priori oder durch bloße Begriffe erkannt werden?

Die reinen Begriffe sind die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Diese Begriffe waren die Bedingungen für die Möglichkeit aller Erfahrung, also auch die Bedingungen für alle Objekte einer möglichen Erfahrung, also auch (da die Bewegung ein solches Objekt ist) die Prinzipien der Bewegung. Sie sind mithin die a priori erkennbaren Grundbestimmungen der materiellen Bewegung. Demnach teilt sich die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie in vier Hauptuntersuchungen, betreffend die Quantität, Qualität, Relation und Modalität der Bewegung.

Die Quantität der Bewegung ist die Bewegung als Größe betrachtet, als Raumgröße, d. h. als räumliche Veränderung oder φόρος, um den aristotelischen Ausdruck zu brauchen. Die räumliche Veränderung kann betrachtet werden, abgesehen von der materiellen Veränderung. Das Subjekt der räumlichen Veränderung (die bewegliche Materie) kann jeder beliebige Körper sein, sie kann auch bloß als ein mathematischer Punkt vorgestellt werden. Das Moment der Masse kommt unter dem Gesichtspunkte der Quantität noch nicht in Betracht. Die Bewegungslehre bloß unter diesem Gesichtspunkt heißt „die Phoronomie"; sie ist, wie es ihre Betrachtungsweise mit sich bringt, das mathematische Gebiet innerhalb der metaphysischen Körperlehre, denn die Bewegung, deren Subjekt durch einen mathematischen Punkt

vorgestellt werden kann, läßt sich anschaulich darstellen oder konstruieren.

Die Qualität der Bewegung ist die Bewegung als Eigenschaft der Materie, als deren eigentümliche Äußerung und Wirkungsart. Gilt die Bewegung als Wirkung der Materie, so muß diese als Ursache oder Kraft der Bewegung betrachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Aufgabe der Bewegungslehre die Erkenntnis der bewegenden (materiellen) Kräfte oder „die Dynamik“. Die Relation der Bewegung ist das Verhältnis oder der gesetzmäßige Zusammenhang, in dem die bewegten Körper aufeinander einwirken: die Erkenntnis dieser Bewegungsgesetze ist „die Mechanik“. Endlich die Modalität der Bewegung ist die Bewegung, sofern sie betrachtet wird als eine mögliche, wirkliche oder notwendige Erscheinung. Nun sind diese Bestimmungen ganz abhängig von unserer Vorstellungsweise, sie betreffen die Art, wie uns etwas erscheint. Darum hat Kant diesen letzten Teil der reinen Bewegungslehre als „Phänomenologie“ bezeichnet.

Die vier Hauptaufgaben der kantischen Naturphilosophie sind demnach: Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie, welche der Folge und dem System der reinen Verstandesbegriffe entsprechen. Ihr gemeinschaftlicher Grundbegriff ist die Bewegung. Darum wird vor allem dieser Begriff genau und kritisch bestimmt werden müssen. Was ist Bewegung, als äußere Erscheinung betrachtet?

Jener neue Lehrbegriff, den Kant achtundzwanzig Jahre früher in einem seiner Vorlesungsprogramme ausgeführt hatte, um die durchgängige Relativität der Bewegung und Ruhe darzutun, erscheint bereits als eine Vorschule zu seiner metaphysischen Körperlehre.[1] Da wir den Inhalt dieser Schrift in dem Ideengange des Philosophen an ihrem Orte entwickelt haben, so verweisen wir auf unsere im vorigen Bande enthaltene Darstellung, welche sich der Leser hier von neuem vergegenwärtigen möge.[2]

II. Das Problem der Phoronomie.

1. Relativer und absoluter Raum.

Das Subjekt der Bewegung ist die Materie, jenes Etwas im Raum, wodurch sich der physische Körper vom mathematischen unterscheidet.

[1] Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. (1758.) (A. A. Bd. II. S. 13—25.)
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. VII. S. 132. Kap. IX. S. 162—164.

Wir können darum die Materie einfach erklären als „das Bewegliche im Raum“. Wenn wir zunächst absehen von ihrer Masse und an die Stelle der Materie (des Beweglichen im Raum) den mathematischen Punkt setzen, so bleibt als Bewegung nur eine Linie übrig, welche der Punkt nach einer bestimmten Richtung in einer bestimmten Zeit beschreibt oder durchläuft; es bleibt nur die Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung: die Bewegung bloß als Raum- und Zeitgröße. Die Bewegung, lediglich als Größe betrachtet, ist demnach der erste Gegenstand der metaphysischen Körperlehre, die Aufgabe der Phoronomie.

Was die Richtung betrifft, so sind folgende Fälle denkbar: entweder der Körper bewegt sich nur in seinem Orte, ohne diesen selbst zu verändern, d. h. er dreht sich, oder er verändert seinen Ort in Rücksicht auf andere Körper, d. h. er schreitet fort; die fortschreitende Bewegung kann in geraden oder krummen Linien stattfinden, die krummen Linien sind entweder in sich zurückkehrend oder nicht, die in sich zurückkehrenden beschreiben eine kreisförmige oder pendularische (zirkulierende oder oszillierende) Bewegung.

Da in der Phoronomie als das Bewegliche der mathematische Punkt gilt, so wird hier nur von der fortschreitenden Bewegung die Rede sein, und zwar in der einfachsten Form der geraden Linie. Die Geschwindigkeit ist der bestimmte, durch die Zeit gemessene Raum, das direkte Verhältnis der Raum- und Zeitgröße: $C = \frac{S}{T}$.[1]

Ein Körper bewegt sich in fortschreitender Richtung, er verändert seinen Ort im Raum, d. h. seine räumlichen Verhältnisse oder seine Lage zu den umgebenden Körpern, die mit ihm zugleich wahrgenommen werden und ebenfalls einen bestimmten Raum einnehmen: er verändert seine Verhältnisse zu diesem bestimmten, mit anderen Körpern erfüllten Raum. Der bestimmte, körperliche und wahrnehmbare Raum heißt „der empirische oder materielle“, er begreift die Körper in sich, in Rücksicht auf welche ein anderer Körper seinen Ort verändert; es ist der Raum, zu welchem der bewegte Körper sich verhält, oder mit dem verglichen jener Körper seine Lage und Stellung verändert. Ein solcher Raum bildet in der Relation der Bewegung die eine Seite der Verhältnisbestimmung: deshalb heißt er „der relative Raum“. Nun sind in der

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Metaphysische Anfangsgründe der Phoronomie. Erklärung 2. Anmkg. 2 u. 3. (A. A. Bd. IV. S. 483 bis 484.)

Relation der Bewegung beide Seiten beweglich: darum heißt der relative Raum zugleich „der bewegliche". Von dem relativen Raume unterscheidet sich „der absolute". Relativ ist der Raum, der sich zu einem anderen verhält, absolut dagegen der Raum, der sich zu keinem anderen verhalten kann, weil er alle in sich begreift.

Dieser Raum kann niemals die Seite eines räumlichen Verhältnisses ausmachen, also kann er auch nicht beweglich sein. Er selbst bewegt sich nicht, in ihm bewegt sich alles. Relativ ist der Raum, der einen anderen außer sich hat, ein solcher (begrenzter) Raum steht in einem räumlichen Verhältnis; ein Körper kann gegen ihn seine Lage verändern, wie er die seinige in Rücksicht auf jenen. Der relative Raum ist begrenzt und beweglich, der absolute dagegen unbegrenzt und unbeweglich. Wir können beide durch den Begriff der Bewegung auch so unterscheiden: jede Bewegung geschieht im Raum und verhält sich zu einem bestimmten Raum; jeder Raum ist relativ, in Rücksicht auf welchen eine Bewegung stattfinden kann, wogegen der absolute Raum derjenige ist, in welchem alle Bewegung vorgestellt werden muß, welcher aber selbst sich nicht bewegt. Ein Körper bewegt sich in einem relativen Raume, welcher ruht: also verändert er in diesem Raume seine Lage und damit zu diesem Raume sein Verhältnis; also verändert auch dieser Raum sein Verhältnis zu ihm. Nun ist es gleich, ob ich sage: „der Körper A bewegt sich in einer bestimmten Richtung in einem bestimmten Raume, welcher ruht", oder ob ich sage: „der Körper A ruht, und der relative Raum bewegt sich in der entgegengesetzten Richtung mit derselben Geschwindigkeit".[1]

2. Konstruktion der Bewegungsgröße.

Aus diesem Gesichtspunkte, den schon der neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe festgestellt hatte, löst Kant das eigentliche Problem der Phoronomie. Es soll die reine Bewegungsgröße konstruiert werden. Eine Größe konstruieren, heißt dieselbe zusammensetzen; jede Größe ist aus Größen zusammengesetzt: also muß auch die Bewegungsgröße als zusammengesetzt aus Bewegungsgrößen vorgestellt werden. Diese Vorstellung auszuführen ist die eigentliche Aufgabe der Phoronomie; als das Bewegliche gilt der mathematische Punkt, als die Richtung der Bewegung die gerade Linie. Die Zusammensetzung gerader Linien geschieht entweder in einer geraden Linie oder im Winkel. Wenn verschiedene Bewegungen in derselben Linie gehen, so ist ihre Richtung entweder gleich oder entgegengesetzt. Das Problem der Phoronomie hat mithin folgende drei Fälle: die Bewegung ist zusammengesetzt aus verschiedenen Bewegungen: 1. in derselben Linie und in derselben Richtung, 2. in derselben Linie und in verschiedenen (entgegengesetzten) Richtungen, 3. in verschiedenen Linien.[1]

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Erklärung 1. Anmkg. 1 u. 2. (A. A. Bd. IV. S. 480—482.)

Die ganze Schwierigkeit liegt hier allein in der phoronomischen Betrachtungsweise. Aus dem Gesichtspunkte der Mechanik, durch die Begriffe der Kraft und Kausalität sind die obigen Fälle sehr leicht und einfach zu entscheiden. Indessen betrachtet die Phoronomie die Bewegung nur als Größe. Ihre Probleme, die im Grunde nur ein einziges ausmachen, sollen durch Konstruktion gelöst werden; diese stellt ihren Begriff in der Anschauung dar: es soll daher anschaulich gemacht werden, daß ein Punkt zwei verschiedene Bewegungen zugleich hat; dies heißt die Aufgabe der Phoronomie durch geometrische Konstruktion lösen.

Daß eine und dieselbe Größe zwei verschiedene Bewegungen in derselben Zeit hat, läßt sich auf keine Weise anschauen, wohl aber läßt sich anschaulich machen, daß jene Bewegungen zu derselben Zeit in zwei verschiedenen Größen stattfinden. Die Möglichkeit der Konstruktion hängt also davon ab, daß sich die beiden verschiedenen Bewegungen, die in derselben Größe zugleich stattfinden, an zwei verschiedene Größen verteilen lassen, ohne in der Sache selbst das Mindeste zu ändern. Diese Möglichkeit ist bereits erkannt. Es ist vollkommen gleich, ob wir sagen: „der Punkt A bewegt sich in der geraden Linie AB", oder: „der Punkt A ruht, und der relative Raum bewegt sich in der entgegengesetzten Richtung BA". Wenn sich der Punkt A bewegt, so ist die Folge, daß die Linie AB durchlaufen wird, also die beiden Punkte A und B ihre gegenseitige Entfernung aufheben und in demselben Orte zusammenkommen. Wenn sich der relative Raum in der entgegengesetzten Richtung BA bewegt, so ist die Folge, daß die Linie BA zurückgelegt wird, also die beiden Punkte B und A nicht mehr voneinander entfernt sind, sondern in demselben Orte zusammentreffen. Daher leuchtet ein, daß beide Bewegungen ganz dieselben Ortsveränderungen, also dieselben Bewegungen sind.

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Grundsatz 1. Anmkg. (A. A. Bd. IV. S. 487—488.) — Ebendas. Hauptst. I. Erklärung 5. Anmkg. (S. 489—490.)

Auf diese Weise läßt sich demnach die zusammengesetzte Bewegung konstruieren und das Problem der Phoronomie in allen seinen drei Fällen geometrisch auflösen.[1]

Nehmen wir die Geschwindigkeiten als gleich an, so können wir die verschiedenen Bewegungen durch zwei große gerade Linien darstellen, welche im ersten Falle dieselbe Richtung, im zweiten entgegengesetzte Richtungen haben, im dritten einen Winkel einschließen. Die zusammengesetzte Bewegung erscheint im ersten Fall als die *Summe*, im zweiten als die *Differenz*, im dritten als die *Diagonale* des Parallelogrammes der beiden gegebenen Linien.

a. Die zusammengesetzte Bewegung als Summe.

In allen drei Fällen läßt sich die zusammengesetzte Bewegungsgröße durch Konstruktion bestimmen. Es sei der Punkt A gegeben, welcher in derselben Zeit zwei verschiedene Bewegungen von gleicher Größe und Richtung beschreibt, jede dieser Bewegungen sei gleich der Linie AB: so wird der Punkt A in derselben Zeit, wo er mit einfacher Bewegung die Linie AB durchlaufen würde, jetzt eine doppelt so große Linie (2 AB = AC) zurücklegen.

A B C

AB = BC.

Die beiden verschiedenen Bewegungen, die der Punkt A zu gleicher Zeit beschreibt, sind AB und BC. Die eine von beiden Bewegungen habe der relative Raum. Statt zu sagen: „der Punkt A bewegt sich von B nach C“, dürfen wir sagen: „der relative Raum bewegt sich mit derselben Geschwindigkeit von C nach B“. Damit ist die Konstruktion gegeben. Nichts hindert die Vorstellung, daß der Punkt A in einer gewissen Zeit die Linie AB durchläuft; man kann sich ebenso leicht vorstellen, daß der relative Raum in derselben Zeit sich von C nach B bewegt, daß also in dem Moment, wo der Punkt A in B eintrifft, auch der Punkt C in B eintrifft, d. h. daß in demselben Augenblicke die Punkte A und C zusammenkommen, daß ihre gegenseitige Entfernung aufgehoben oder die Linie AC zurückgelegt ist.[2]

b. Die zusammengesetzte Bewegung als Differenz.

Setzen wir den zweiten Fall: die beiden verschiedenen Bewegungen

[1] Metaphysische Anfänge der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Lehrsatz 1.
[2] Ebendas. Hauptst. I. Lehrsatz 1. Beweis. Erster Fall. (S. 490—491.)

des Punktes A seien die Linien AB und AC von gleicher Größe und entgegengesetzter Richtung.

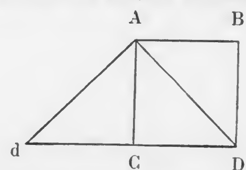
B A C

AB = AC.

Der Punkt A soll sich in derselben Zeit von A nach B und von A nach C bewegen. Wir erteilen die eine der beiden Bewegungen dem relativen Raum: der Punkt A bewege sich nach B; in derselben Zeit bewege sich der relative Raum von C nach A. Wenn diese beiden Bewegungen *zugleich* stattfinden, so ist klar, daß in demselben Augenblicke, wo A in B ankommt, der Punkt C in A eintrifft. Also ist die Entfernung zwischen A und C = BA = AC, d. h. sie ist dieselbe als vor der Bewegung, der Punkt A hat seinen Ort in Beziehung auf C nicht verändert, er hat sich also *gar nicht* bewegt: die Differenz der beiden verschiedenen (entgegengesetzten) Bewegungen ist in dem gegebenen Falle gleich Null.[1]

c. Die zusammengesetzte Bewegung als Diagonale.

Setzen wir den dritten Fall: die beiden verschiedenen Bewegungen des Punktes A, welche zugleich stattfinden, seien die beiden gleich großen Linien AC und AB, welche den rechten Winkel CAB einschließen.



Der Punkt A soll sich in derselben Zeit von A nach C und von A nach B bewegen. Die eine der beiden Bewegungen habe der relative Raum. Der Punkt A bewege sich nach C; in derselben Zeit bewege sich der relative Raum von B nach A; er bewegt sich in dieser Richtung mit allen seinen Punkten, also auch mit dem Punkte C. Wenn also der Punkt A in C angelangt ist, so befindet sich in eben diesem Augenblick der Punkt C in d. Während A sich nach C fortbewegt, hat sich C nach d fortbewegt: also hat der Punkt A die Linie A d durchlaufen. Aber die Bewegung von C nach d ist die des relativen Raumes. Übersetzen wir diese Bewegung in die Bewegung des Punktes C: während

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Lehrsatz 1. Zweiter Fall. (S. 491.)

der relative Raum ruht, so hat sich Punkt C in der entgegengesetzten Richtung nach D bewegt: also hat im absoluten Raum der Punkt A die Bewegung von A nach D gehabt oder die Diagonale in dem Quadrat CABD beschrieben.[1]

Damit ist die Aufgabe der Phoronomie gelöst und die zusammengesetzte Bewegungsgröße in allen ihren möglichen Fällen durch Konstruktion bewiesen. Diese Konstruktion war möglich, da wir als das Bewegliche im Raume den mathematischen Punkt annahmen; sie war möglich, da nach dem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" jede Bewegung gleich gesetzt werden durfte einer entgegengesetzten Bewegung des relativen Raumes. Indessen ist das Bewegliche in der Natur nicht der Punkt, sondern die Materie oder der wirkliche Körper. Setzen wir nun statt des Punktes die Materie als das Bewegliche im Raum, als das Subjekt der Bewegung, so muß die Materie begriffen werden als die Ursache oder Kraft der Bewegung. Damit entsteht die zweite Grundfrage der metaphysischen Naturlehre: die Aufgabe der Dynamik.

Zweites Kapitel.

Der Begriff der Materie und deren Kräfte. Dynamik.

I. Die Materie als Ursache der Bewegung.

1. Die Materie als Raumerfüllung.

Die Phoronomie hatte die Materie erklärt als „das Bewegliche im Raum"; diese Erklärung war mit Absicht so weit gefaßt, daß man von dem Moment der Masse ganz absehen und für die Materie auch den mathematischen Punkt setzen durfte. Die wesentliche Bestimmung der Materie ist von der Phoronomie nicht ausgesprochen worden: sie soll jetzt hinzugefügt werden.

Die Materie ist ein Gegenstand unserer äußeren Anschauung, aber nicht deren Produkt, nicht deren Konstruktion; sie ist in der Anschauung gegeben, nicht durch die Anschauung gemacht. Sie unterscheidet den physischen Körper vom mathematischen; sie ist dasjenige, was zur mathematischen Größe hinzugefügt werden muß, um aus derselben ein natürliches Ding zu machen. Als Gegenstand der Anschauung oder

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. I. Lehrsatz 1. Dritter Fall. (S. 492—493.)

als äußere Erscheinung ist die Materie im Raum. Da aber dieses Objekt nicht zugleich Produkt der Anschauung oder keine bloße Konstruktion ist, so ist die Materie nicht bloß Raum: sie ist das Etwas im Raume, welches nicht bloß Raum ist, sondern ein vom Raum unterschiedenes Ding ausmacht. Der Raum als solcher ist leer. Die vom Raume unterschiedene Materie, die zugleich nur im Raum ist, muß demnach begriffen werden als den leeren Raum erfüllend; sie ist nicht bloß das Bewegliche im Raume, dies konnte auch der mathematische Punkt sein: sie ist zugleich das raumerfüllende Dasein, dies ist weder der mathematische Punkt noch sonst eine mathematische Größe.[1]

2. Die Raumerfüllung als Kraft.

Soll aber die Materie etwas sein, das einen Raum erfüllt, einnimmt, behauptet, so muß sie notwendig die Bedingungen enthalten, kraft deren allein ein Raum erfüllt werden kann. Wir können uns vorstellen, daß eine Bewegung von außen auf die Materie eindringt und deren Raumerfüllung angreift und verringert. Wenn diesem Angriffe von seiten der Materie gar kein Widerstand entgegengesetzt wird, so muß der erfüllte Raum immer mehr und mehr verringert und zuletzt ganz aufgehoben werden; die Raumerfüllung hört auf, mit ihr die Materie: daher ist eine widerstandslose Materie nicht imstande, einen Raum wirklich zu erfüllen. Mithin ist die einzige Bedingung, unter welcher die Materie ein raumerfüllendes Dasein ausmacht, ihr Widerstand gegen jede eindringende Bewegung: sie muß imstande sein, dieselbe entweder aufzuheben oder zu vermindern. Nun kann eine Bewegung nur durch eine andere in entgegengesetzter Richtung entweder ganz oder zum Teil aufgehoben werden. Also ist der Widerstand der Materie diese jedem eindringenden Angriff entgegengesetzte Bewegung: sie muß imstande sein, eine solche entgegengesetzte Bewegung zu bewirken, sie muß Ursache einer Bewegung, d. h. bewegende Kraft, also Kraft sein; sonst ist sie kein raumerfüllendes Dasein, also keine Materie. Es ist nicht das bloße Dasein, sondern es ist die Kraft, wodurch allein die Materie ihren Raum wirklich erfüllt. Die Kraft ist die neue, wesentliche Bestimmung, welche wir jetzt dem Begriff der Materie hinzufügen. In der Phoronomie erschien die Materie bloß als ein beweglicher Punkt; in der Dynamik erscheint sie als eine bewegende Kraft.[2]

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Hauptst. II. Metaph. Anfangsgründe der Dynamik. Erklärung 1. (S. 496.)
[2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrsatz 1. Beweis. (S. 497—498.)

Die eindringende Bewegung, welche die Materie sowohl macht, als leidet, beschreibt eine gerade Linie. Zwischen den Grenzpunkten dieser Linie liegt der Spielraum der materiellen Kraft. Nun sind zwischen den Grenzpunkten einer geraden Linie nur zwei Richtungen möglich, von A nach B und von B nach A. Wenn wir diese Richtungen vom Punkte A aus bestimmen, so ist die Richtung von A nach B die Entfernung, dagegen die von B nach A die Annäherung. Es sind also im Punkte A zwei bewegende Kräfte denkbar, welche den Spielraum der geraden Linie AB beschreiben: eine entfernende und eine annähernde; jene bewirkt, daß sich B von A entfernt, diese, daß sich B auf A zubewegt; die erste Kraft möge die treibende, die zweite die ziehende heißen; die ziehende ist Anziehungskraft oder *Attraktion*, die treibende Zurückstoßungskraft oder *Repulsion*. Diese beiden Kräfte sind in der Materie möglich; wir sagen noch nicht, daß sie notwendig sind.[1]

3. Die Kraft der Materie als Repulsion.

Notwendig zur Raumerfüllung ist zunächst die repulsive Kraft. Was nicht die Kraft der Zurückstoßung hat, kann seinen Raum nicht erfüllen, sondern höchstens einschließen. Darin unterscheidet sich eben der materielle Körper vom mathematischen: der erste erfüllt seinen Raum, der andere schließt den seinigen ein, begrenzt denselben, aber erfüllt ihn nicht. Wenn also ein Teil des materiellen Körpers ohne repulsive Kraft wäre, so würde in diesem Teile der Raum nicht erfüllt, sondern leer sein, so würde die Materie überhaupt ihren Raum nicht wirklich erfüllen. Also gehört zur Raumerfüllung und darum zur Natur der Materie, daß jedem ihrer Teile die Kraft der Zurückstoßung inwohnt, daß die Repulsion *alle* Teile der Materie bewegt, daß nirgends in ihr ein leerer Raum stattfindet.[2]

Vermöge dieser Zurückstoßungskraft ist die Materie in allen ihren Teilen raumerfüllend oder ausgedehnt. Ihre repulsive Kraft ist zugleich expansiv: diese Ausdehnungskraft der Materie ist ihre *Elastizität*. Ohne die Kraft der Repulsion, Ausdehnung, Elastizität ist die Materie gar nicht denkbar: darum gehört die Elastizität, als durch die Repulsion begründet, zu den notwendigen Bedingungen der Materie, zu deren ursprünglichen Eigenschaften.[3]

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Erklärung 2. Zusatz. (S. 498.)
[2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrs. 2. Beweis. (S. 499.)
[3] Ebendas. Hauptst. II. Zusatz 1. (S. 500.)

Jede Kraft ist eine intensive Größe, die einen Grad hat; die repulsive Kraft der Materie muß einen *bestimmten* Grad haben, sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Nicht unendlich groß, denn sonst würde sie ins Grenzenlose wirken und in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum erfüllen; nicht unendlich klein, denn sonst würde sie niemals imstande sein, auch nur den kleinsten Raum zu erfüllen. Eine unendlich große Kraft wäre eine solche, über welche hinaus keine größere vorgestellt werden kann. Wenn nun die repulsive Kraft nicht unendlich groß ist, so kann sie durch größere Kräfte überboten werden: wenn diese größeren Kräfte der Repulsion eines Körpers entgegenwirken, so wird die notwendige Folge sein, daß sie die repulsiven Kräfte um so viele Grade vermindern oder, was dasselbe heißt, daß sie die Raumerfüllung des Körpers einschränken, daß sie den Körper zwingen, einen engeren Raum einzunehmen, daß sie mit einem Worte die Materie zusammendrücken. Es gibt repulsive Kräfte. Diese Kräfte können mit größerer oder geringerer Stärke einander entgegenwirken, die größere Kraft ist in Rücksicht auf die geringere, welcher sie entgegenwirkt, eine zusammendrückende: sie nötigt die letztere, sich in einen engeren Spielraum zurückzuziehen. Es gibt also *zusammendrückende* Kräfte. Wenn es deren keine gäbe, so wäre es unmöglich, daß eine Materie jemals in ihrem Raume verengt würde: sie wäre dann absolut undurchdringlich.

Die zusammendrückende Kraft muß, wie die repulsive, einen bestimmten Grad haben. Sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Wäre sie unendlich groß, so würde jeder mögliche ihr entgegengesetzte Widerstand gleich Null sein; sie würde die Raumerfüllung der angegriffenen Materie ganz aufheben, d. h. die Materie in leeren Raum verwandeln oder vernichten. Da sie nicht unendlich groß ist, sondern einen gewissen Grad hat, so kann sie die entgegengesetzte Kraft auch nur bis auf einen gewissen Grad einschränken, also die Raumerfüllung verengen, aber nicht aufheben. Es ist demnach unmöglich, daß die Materie von der zusammendrückenden Kraft jemals vollkommen durchdrungen wird; also ist die Materie nicht absolut durchdringlich. Es ist möglich, daß die Materie von der (relativ größeren) zusammendrückenden Kraft bis auf einen gewissen Grad durchdrungen wird: also ist die Materie nicht absolut undurchdringlich. Mithin ergibt sich als eine notwendige Eigenschaft der Materie deren *relative Undurchdringlichkeit*. Diese Eigenschaft ist in der dynamischen Natur be-

gründet. Weil die Materie Kraft ist, welche eine gewisse Stärke hat, darum kann sie von einer entgegengesetzten Kraft, die eine größere Stärke hat, bis auf einen gewissen Grad eingeschränkt oder verengt werden. Der mathematische Körper ist ohne Kraft: darum ist auch der Raum, den er einschließt, absolut undurchdringlich; es gibt in dem mathematischen Körper keine Kräfte, also auch keine entgegengesetzten. Aus diesem Grunde darf die Erfüllung des Raumes mit absoluter Undurchdringlichkeit „die mathematische", die mit bloß relativer „die dynamische" genannt werden.[1]

II. Die Materie als Substanz der Bewegung.

1. Die materiellen Teile.

Die Materie ist als bewegende Kraft das eigentliche Subjekt oder die Substanz der Bewegung, diese Substanz ist als ein ausgedehntes Wesen teilbar: in jedem ihrer Teile wirkt die bewegende Kraft der Repulsion, folglich ist jeder materielle Teil selbst beweglich. Wenn er beweglich ist, so kann er eine eigene Bewegung für sich haben, er kann selbst eine Substanz ausmachen, er kann sich als solche von den andern Teilen, mit denen er verbunden war, fortbewegen, absondern oder trennen. Wenn sich die Teile eines Körpers voneinander trennen, so löst sich der Körper in seine Teile auf, er wird geteilt. Die physische Teilung besteht in der Trennung.[2]

2. Die unendliche Teilbarkeit der Materie.

Nun ist jeder Teil selbst wieder Substanz, also selbst wieder aus Teilen zusammengesetzt, die sich trennen können: die Zusammensetzung der Materie läßt sich in Gedanken ins Unendliche fortsetzen, d. h. die Materie ist ins Unendliche teilbar. Diese unendliche Teilbarkeit ist schon von den ersten Metaphysikern des Altertums erkannt und als ein Widerspruch hingestellt worden, welcher den Begriff der Materie unmöglich mache: die Materie sei deshalb undenkbar, weil sie gedacht werden müsse als ins Unendliche teilbar; dann nämlich bestehe jeder Körper aus einer unendlichen Menge von Teilen und bilde dennoch ein Ganzes, dann würden unendlich viele Teile ein Ganzes ausmachen, also eine unendliche Menge vollendet sein. Vollendete Unendlichkeit ist ein offenbarer Widerspruch. Was vom Körper gilt, eben dasselbe gilt

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Erklär. 3. Lehrs. 3. Beweis. Anmkg. Erklär. 4. Anmkg. 1. (S. 500—502.)
[2] Ebendas. Hauptst. II. Erklär. 5. Anmkg. (S. 502—503.)

vom Raum. Dies war der Grund, warum jene Metaphysiker erklärten, Raum und Materie seien undenkbar und darum unmöglich.

Diesen Widerspruch löst die kritische Philosophie; sie will die erste gewesen sein, die jenes metaphysische Rätsel gelöst hat. Der Widerspruch selbst existiert nur für die dogmatische Vorstellungsweise. Wenn der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich wäre, so müßten die räumlichen Dinge aus unendlich vielen Teilen bestehen, so müßte diese unendliche Menge von Teilen mit dem Raume an sich gegeben sein. Nur darin, daß eine unendliche Menge gegebener Teile ein begrenztes und vollendetes Ganzes ausmacht, liegt die Unmöglichkeit. Soll also der Raum und die Materie im Raume möglich sein, so gilt der Satz: entweder der Raum ist nicht ins Unendliche teilbar, oder der Raum ist nicht eine Eigenschaft der Dinge an sich. Da er das erste notwendig ist, so ist er unmöglich das zweite. Die unendliche Teilbarkeit des Raumes verneinen, hieße verneinen, daß der Raum zusammengesetzt und jeder Teil des Raums selbst wieder Raum sei: dies hieße den Raum selbst verneinen. Er ist ins Unendliche teilbar. Also bleibt für seine Möglichkeit nur der einzige Fall übrig, daß er keine Eigenschaft der Dinge an sich, sondern eine bloße Vorstellung bildet, daß also auch „die Materie kein Ding an sich selbst ist, sondern bloße Erscheinung unserer äußeren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben". Daß sich aber die Sache so und nicht anders verhält, hat die kritische Philosophie in ihrer transzendentalen Ästhetik bewiesen; und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, indem sie die unendliche Teilbarkeit der Materie bejahen und begründen, dürfen, wie die Antinomien, als ein indirekter Beweis der transzendentalen Ästhetik gelten.[1]

Ist der Raum eine bloße Vorstellung, so hat diesen Charakter auch seine unendliche Teilbarkeit. Er muß als ins Unendliche teilbar vorgestellt werden; dies heißt nicht: er ist ins Unendliche geteilt. Die Teilung kann in Gedanken ins Unendliche fortgesetzt werden; dies heißt nicht: es sind unendliche viele Teile unabhängig von unserer Vorstellung gegeben. Nur auf dieser letzten dogmatischen Annahme beruhen jene Widersprüche, wodurch Zeno die Möglichkeit des Raumes und der Materie zu widerlegen gesucht hat.[2]

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XII. S. 561—562.
[2] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Lehrs. 4. Bew. Anmkg. 1 u. 2. (S. 503—508.)

III. Die beiden Grundkräfte der Materie.

1. Attraktion.

Die Materie ist bewegende Kraft, diese Kraft ist die Repulsion. Wenn nun die Materie nichts als repulsive Kraft wäre, so würde dieselbe für sich allein ununterbrochen fortwirken, die Teile der Materie daher immer weiter voneinander entfernen und zuletzt durch den unendlichen Raum zerstreuen: die Materie würde nicht mehr einen bestimmten Raum erfüllen, der Raum würde leer, die Materie selbst aufgehoben sein. Also kann die repulsive Kraft nicht die alleinige und ausschließende Bedingung zum wirklichen Dasein der Materie sein, da ihre alleinige ungehinderte Wirksamkeit nicht imstande ist, den Raum zu erfüllen.

Es ist mithin zum raumfüllenden Dasein noch eine andere Kraft nötig, welche der Repulsion entgegenwirkt und deren Ausdehnung ins Unbegrenzte verhindert, indem sie die Teile der Materie zwingt, sich einander zu nähern: diese Kraft ist die zusammendrückende. Daß eine solche Kraft möglich sei, haben wir vorher gezeigt; jetzt leuchtet ein, daß sie zum Dasein der Materie notwendig ist. Diese zusammendrückende Kraft ist entweder in der Materie selbst oder außer ihr. Außer ihr ist entweder leerer Raum oder andere Materie. Der leere Raum kann die Materie nicht zusammendrücken, denn der leere Raum ist kraftlos. Eine Materie kann die andere nur vermöge ihrer eindringenden Kraft, also ihrer eigenen stärkeren Repulsion zusammendrücken. Aber wenn diese entgegenwirkende Materie selbst nur repulsive Kraft wäre, so wäre sie eben deshalb gar nicht Materie. Also bleibt nur der einzige Fall übrig, daß die zusammendrückende Kraft in der Materie selbst liegt. Diese muß als solche in zwei einander entgegengesetzten Kräften bestehen: vermöge der einen Kraft repelliert sie ihre Teile und macht, daß sich dieselben voneinander entfernen; vermöge der andern zieht sie ihre Teile aneinander und macht, daß sich dieselben einander nähern. Diese zweite Kraft ist die Anziehungs- oder Attraktionskraft.

Die Attraktionskraft ist nicht aus der repulsiven abgeleitet. Ohne sie würde die letztere unbeschränkt, d. h. unendlich groß oder unmöglich sein. Also ist die Attraktionskraft die Bedingung, welche der repulsiven Kraft ihre ursprüngliche Grenze setzt. Mithin ist die Attraktionskraft selbst ursprünglich; sie ist in der Natur der Materie begründet, welche ohne sie gar nicht zustande kommen könnte, sie ist mithin ebenfalls eine Grundkraft der Materie. Wir haben früher gezeigt, daß in der Bewegung der Materie die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung möglich sind; jetzt leuchtet ein, daß beide zum Dasein der Materie notwendig gehören.[1]

2. Repulsion und Attraktion.

Wenn die Materie nichts als Attraktionskraft wäre, so würde diese für sich allein ununterbrochen fortwirken; sie würde, durch nichts begrenzt, die Teile der Materie einander mehr und mehr nähern und zuletzt dieselben im mathematischen Punkte verschwinden machen: die Folge wäre der leere Raum, die aufgehobene Materie. Die Repulsion, ins Unbegrenzte fortgesetzt, erstreckt sich durch den unendlichen Raum; die Attraktion, ins Unbegrenzte fortgesetzt, verschwindet im mathematischen Punkt. Die Materie ist der erfüllte Raum, also kann ihre bewegende Kraft weder die repulsive allein noch die attraktive allein sein: nur beide zusammen können das raumerfüllende oder materielle Dasein bewirken. Jede von beiden muß einen bestimmten Grad haben; sie kann ihn nur haben, wenn die andere Kraft ihr entgegenwirkt. Die Attraktion macht, daß die Repulsion nicht ins Unendliche geht; eben dasselbe bewirkt die Repulsion in der ihr entgegengesetzten Kraft: darum sind beide die Grundkräfte der Materie, deren Dasein auf dem gemeinschaftlichen Zusammenwirken dieser beiden einander entgegengesetzten Kräfte beruht.[2]

Anziehung und Zurückstoßung sind die beiden ursprünglichen Kräfte der Materie, die notwendigen Bedingungen, ohne welche die Materie gar nicht sein kann. Wir haben von diesen beiden Kräften die Repulsion zuerst hervorgehoben und sie mit gutem Grunde der Attraktion vorangestellt. Nicht deshalb, weil die letztere etwa weniger ursprünglich wäre als jene (beide sind gleich ursprünglich und bedingen sich gegenseitig), sondern deshalb, weil uns die Materie ihr Dasein zuerst in der Form der Repulsion wahrnehmbar und erkennbar macht. Was wir von der Materie zuerst empfinden, ist, daß sie uns zurückstößt, also ihre Undurchdringlichkeit, die sich im Stoß und Druck kundgibt. Die Wahrnehmung setzt den Eindruck, der Eindruck die Berührung voraus; was die Materie berührt, dem setzt sie nach dem Maße ihrer Kraft ihren Widerstand entgegen, darauf also wirkt sie ein nach dem Grade ihrer Repulsion: daher ist diese für uns die erste und nächste Erscheinungsform der Materie.[3]

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrsatz 5. Bew. Anmkg. (S. 508—510.) — [2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrsatz 6. (S. 510.)
[3] Ebendas. Hauptst. II. Lehrs. 5. Anmkg. (S. 509—510.)

Die Körper oder Materien wirken aufeinander ein nach der Natur und dem Maße ihrer bewegenden Kräfte. Hier sind zwei Fälle denkbar: sie wirken aufeinander ein entweder in oder außerhalb der Berührung. Wenn sie sich berühren, so behauptet jeder gegen den anderen seine Undurchdringlichkeit, jeder stößt den anderen, so weit es ihm möglich ist, zurück: in der Berührung wirken die Körper repellierend aufeinander. „Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien."[1]

Wenn die Materien sich nicht berühren und doch aufeinander einwirken, so ist diese Wirkung (außerhalb der Berührung) eine Wirkung in die Ferne, eine «actio in distans». Entweder befindet sich zwischen den beiden Materien leerer Raum oder andere Körper, welche die Wirkung in die Ferne vermitteln. In dem ersten Falle wird die gegenseitige Einwirkung beider aufeinander durch nichts vermittelt: die Wirkung in die Ferne ist unmittelbar, wenn sie durch den leeren Raum geht.

Die Wirkung in die Ferne kann nicht Zurückstoßung sein, denn diese setzt die Berührung voraus. Wenn es also überhaupt eine Wirkung in die Ferne gibt, so kann diese nur in der Anziehung bestehen. In der Berührung können die Materien einander nur zurückstoßen, sie wirken in diesem Falle durch ihre Undurchdringlichkeit: die eine sucht die Bewegung der anderen, soviel sie vermag, von sich abzuhalten. Wenn es also überhaupt eine Anziehungskraft gibt, so kann diese nicht in der Berührung, sondern nur in die Ferne wirken. Anziehung ist Wirkung in die Ferne.[2]

Vermöge der Anziehung nähert sich ein Körper dem anderen. Aber nicht jede Annäherung ist Anziehung. Wenn z. B. der Körper B sich dem Körper A nähert, weil ihn der Körper C durch den Stoß in dieser Richtung bewegt, so ist klar, daß diese Annäherung zwischen B und A eine Folge des Stoßes von C, aber nicht der Anziehung von A ist; es ist die repulsive Kraft von C, welche in diesem Falle die Annäherung bewirkt hat: die Anziehung ist in diesem Falle nur *scheinbar*. Die wahre und eigentliche Anziehung zwischen zwei Körpern kann darum niemals durch andere Körper vermittelt werden. Wenn es

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Erklär. 6. Anmerkung. (S. 512.)
[2] Ebendas. Hauptst. II. Lehrsatz 7. Beweis. (S. 512.)

also eine wahre Anziehung gibt, so muß diese eine solche Wirkung in die Ferne sein, welche durch den leeren Raum geht, d. h. eine unmittelbare Wirkung. *Wahre Anziehung ist unmittelbare Wirkung in die Ferne.* Oder mit Kant zu reden: „Die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum".

Wenn man die unmittelbare Wirkung in die Ferne leugnet, so leugnet man die Anziehungskraft. Wenn man die erste für unbegreiflich erklärt, so erklärt man eben dadurch auch die zweite für unbegreiflich, welche in der Tat in gar nichts anderem bestehen kann. Wäre die Anziehungskraft nicht imstande, durch den leeren Raum zu wirken, so könnte sie nicht unabhängig von der körperlichen Berührung wirken. Nun ist körperliche Berührung offenbar nicht möglich ohne körperliches Dasein, und dieses nicht möglich ohne ursprüngliche Anziehungskraft. Ohne diese Anziehungskraft kein körperliches Dasein, also auch keine körperliche Berührung: mithin ist die körperliche Berührung abhängig von der Anziehungskraft, nicht umgekehrt. Wenn aber die Anziehungskraft unabhängig ist von der körperlichen Berührung, so ist sie auch unabhängig von der Erfüllung des Raumes, so kann sie auch unabhängig davon wirken, d. h. sie muß imstande sein, durch den leeren Raum zu wirken. Auf diesen Begriff der Anziehungskraft als einer allgemeinen Eigenschaft der Materie gründete Newton seine Attraktionstheorie.[1]

So unterscheiden sich die beiden Grundkräfte der Materie in ihrer Wirkungsweise. Die Attraktion wirkt durch den leeren Raum, also ohne Vermittlung anderer Körper; die Repulsion wirkt nur durch solche Vermittlung, sie wirkt auf einen entfernten Körper nur durch die Kette der dazwischenliegenden Körper; der erste stößt den zweiten, dieser den dritten usf. Die Repulsion bewegt nur denjenigen Körper, welchen sie berührt; die Körper berühren sich in ihrer Grenze, die Grenze des Körpers ist die Fläche. Wenn zwei Körper nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung aufeinander einwirken können, so ist ihre bewegende Kraft eine „Flächenkraft"; wenn aber ein Körper auf die Teile des anderen jenseits der Berührungsfläche einwirkt, so dringt seine bewegende Kraft durch die Grenze hindurch und kann insofern eine „durchdringende Kraft" genannt werden. Es leuchtet ein, daß von

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrsatz 7. Anmkg. 1 u. 2. (S. 513—515.)

den beiden Grundkräften der Materie die zurückstoßende eine Flächenkraft, die anziehende dagegen eine durchdringende Kraft ausmacht.[1]

3. Das Gesetz der Attraktion (Gravitation).

Nun wirkt die bewegende Kraft in jedem Teile der Materie, sonst würde die Materie den Raum nicht wahrhaft erfüllen, sondern einen leeren Raum einschließen. Jeder Teil der Materie ist bewegende Kraft, also jeder Teil der einen Materie zieht jeden Teil der anderen an. Je mehr Teile mithin ein Körper in sich begreift, um so mehr Anziehungskraft übt er aus: je größer seine Masse ist, um so größer ist seine Attraktion. Nennen wir die Menge der Teile die „Quantität der Materie", so ist die Anziehungskraft jederzeit dieser Quantität proportional. Mit anderen Worten: die Körper ziehen sich an im Verhältnis ihrer Massen; der größere zieht den kleineren an, d. h. er bewegt den kleineren und macht, daß sich dieser ihm nähert. Also steht die Annäherung der Körper allemal im umgekehrten Verhältnisse der Massen.[2]

Die Anziehungskraft wirkt durch den leeren Raum. Aber wie weit erstreckt sich im Raum ihr Wirkungskreis? Wirkt sie nur auf gewisse Entfernungen oder wirkt sie in aller Entfernung? Setzen wir den ersten Fall: die Anziehungskraft eines Körpers wirke nur bis auf eine gewisse Entfernung, so muß ihr Wirkungskreis irgendwo eine bestimmte Grenze haben, jenseits deren die Anziehungskraft jenes Körpers aufhört. Diese Grenze ist entweder körperlich oder sie ist bloß räumlich; entweder ist es ein Körper, der sich der Anziehungskraft entgegensetzt und ihr Halt gebietet, oder es ist eine gewisse Größe der Entfernung, über welche hinaus die Anziehungskraft nicht mehr wirkt. Ein Körper kann jene Grenze nicht sein, denn die Anziehungskraft ist in Ansehung der körperlichen Grenze durchdringend. Es bleibt daher als Grenzbestimmung nur die Entfernungsgröße übrig. Nun sind unendlich viele Entfernungsgrößen möglich und ebenso unendlich viele Grade der bewegenden Kraft. Es gibt hier keinen letzten Grad. Also gibt es auch keine Größe der Entfernung, mit welcher die anziehende Kraft ihren letzten Grad erreicht. Mithin hat die Anziehungskraft gar keine Grenze: sie wirkt durch den leeren Raum ins Unbegrenzte, ihre Wirksamkeit erstreckt sich durch den Weltraum.[3] Mit der zunehmenden Entfernung

[1] Metaph. Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Erklärung 7. (S. 516.)
[2] Ebendas. Erklärung 7. Zusatz. (S. 516.)
[3] Ebendas. Hauptst. II. Lehrs. 8. Beweis. (S. 516—517.)

hört die Anziehungskraft nicht auf, sie nimmt nur ab, sie vermindert ihren Grad, wie sich die Größe der Entfernung vermehrt. Je weiter der angezogene Körper entfernt ist, um so schwächer wird die bewegende Kraft des anziehenden; daher das Grundgesetz der allgemeinen Anziehung: die Körper ziehen sich an im geraden Verhältnis ihrer Massen und im umgekehrten Verhältnis ihrer Entfernungen. Die Anziehungskraft ist den Massen und Entfernungen proportional: jenen im geraden, diesen im umgekehrten Verhältnis.

Die Anziehungskraft ist demnach eine durchaus allgemeine Eigenschaft des materiellen Daseins: sie wirkt in jeder Materie, sie wirkt auf jede Materie, sie wirkt in allen Räumen. Mithin ist auch ihre Wirkung durchaus allgemein. Jede Materie ist dieser Wirkung unterworfen, jede wird von allen übrigen angezogen: diese Eigenschaft heißt Gravitation. Sie wird nach den verschiedensten Richtungen angezogen; ihre Gravitation ist verschieden nach den Massen der anziehenden Körper, die größte Masse zieht am meisten an: also ist in dieser Richtung auch die Gravitation am größten. Die angezogene Materie wird sich in der Richtung der größten Gravitation bewegen: dieses Streben ist ihre Schwere. Die Gravitation oder Schwere ist die unmittelbare und allgemeine Wirkung der Attraktion, wie die Elastizität die unmittelbare Wirkung der Repulsion war. Elastizität und Schwere sind mithin die ursprünglichen Eigenschaften jeder Materie, da Attraktion und Repulsion deren Grundkräfte sind.[1]

Nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Grundkräfte ist die Materie möglich. Aus der Natur jeder der beiden ursprünglichen Kräfte folgt das Gesetz ihrer Wirkungsart. Darin stimmen beide überein, daß sie mit der abnehmenden Entfernung an Stärke zunehmen, daß sie also im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken. Aber die Zurückstoßungskraft wirkt nur in der Berührung, also in unendlich kleinen Entfernungen, dagegen die Anziehungskraft wirkt in jeder Entfernung; jene wirkt nur im erfüllten oder körperlichen, diese wirkt durch den leeren Raum. Jede wirkt, wie es in der Natur der Kraft liegt, von einem bestimmten Punkte aus gleichmäßig nach allen Richtungen. Denken wir uns die Attraktionskraft in einem bestimmten Punkte, so werden alle Punkte, die gleich weit von dem anziehenden entfernt sind, gleich stark dahin angezogen: alle diese in verschiedenen Ebenen gelegenen, von dem Mittelpunkte gleich weit entfernten Punkte müssen in einer Kugelfläche

[1] Metaph. Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrs. 8. Zusatz 2. (S. 518.)

liegen; jeder Grad der Attraktionskraft beschreibt seine Wirkungssphäre in einer Kugelfläche; jene Grade nehmen in dem Maße ab, als die Kugelflächen zunehmen; sie wachsen in demselben Maße als diese abnehmen. Da nun die Oberflächen konzentrischer Kugeln quadratisch wachsen und abnehmen, so folgt das Gesetz der Anziehungskraft: „sie wirkt im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernungen". Dagegen die repulsive Kraft wirkt im körperlichen Raum, ihre Wirkung ist die Raumerfüllung, ihre Wirkungsweise muß durch die Größe des körperlichen Raumes bestimmt werden, nicht durch das Quadrat, sondern durch den Würfel der Entfernungen: daher wirkt sie im umgekehrten Verhältnisse der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen.[1]

IV. Die spezifische Verschiedenheit der Materien.

1. Figur und Volumen.

Die Körper in der Natur sind unendlich mannigfaltig und verschieden. Wir haben bisher nur ihre allgemeinen Eigenschaften erklärt, die Attribute der körperlichen Natur, welche selbst ohne die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung gar nicht gedacht werden kann. Diese beiden Kräfte sind die Grundeigenschaften aller Materie. Welches sind die abgeleiteten oder besonderen Eigenschaften?

Vermöge der repulsiven Kraft erfüllt die Materie einen bestimmten Raum. Die repulsive Kraft ist als intensive Größe unendlich vieler Grade fähig. So verschieden die Grade sind, so verschieden kann die Erfüllung des bestimmten Raumes sein. Der ganze Raum ist erfüllt, aber in verschiedenen Graden. Nennen wir den bestimmten Grad der Raumerfüllung die Dichtigkeit der Materie, so kann dieselbe Raumgröße ganz erfüllt sein durch Materien von verschiedener Dichtigkeit. Es ist nicht nötig, die Annahme leerer Zwischenräume zu machen, um die verschiedenen Dichtigkeiten der Materie zu erklären.

Wenn nun die Materie einen bestimmten Raum erfüllt, so folgt, daß sie in bestimmte räumliche Grenzen eingeschlossen ist, daß sie innerhalb dieser Grenzen den Raum vollkommen einnimmt. Die Begrenzung ist ihre räumliche Form, die Erfüllung ihr Raumesinhalt: jene ist die Figur, diese das Volumen der Materie. Der erfüllte Raum ist ganz erfüllt, aber nach dem Maße der zurückstoßenden Kraft in verschiedenen Graden; er ist in höherem oder geringerem Grade erfüllt, er ist in

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Lehrsatz 8. Anmkg. 1 u. 2. (S. 518—523.)

diesem Sinne mehr oder weniger erfüllt, dies heißt nicht: es ist mehr oder weniger Raum erfüllt, es gibt mehr oder weniger Teile in dem materiellen Raume, die gar nicht erfüllt oder völlig leer sind. Gibt es aber in dem körperlichen Raume keine leeren Teile, so hängen alle Teile der Materie genau zusammen, so bildet die Materie ein Kontinuum, kein Interruptum.[1]

2. Zusammenhang oder Kohärenz.

Die Teile der bestimmten Materie bilden einen stetigen, an keinem Punkte unterbrochenen Zusammenhang: es gibt also keinen Teil, der nicht von einem anderen unmittelbar berührt würde. Was die Teile einander nähert und aneinander zieht, ist die Attraktionskraft. Wenn die Attraktionskraft die Teile aneinander festhält, so wirkt sie in der Berührung, sie wirkt dann als Flächenkraft und bildet den Zusammenhang oder die Kohärenz der Teile. Da nun jeder Teil eine bewegliche und darum räumlich veränderliche Substanz ist, so ist auch ihr Zusammenhang veränderlich. Die Veränderung im Zusammenhange der Teile kann eine doppelte sein: entweder der Wechsel der sich berührenden Teile oder die Aufhebung der Berührung. Im ersten Falle tritt kein Teil außer aller Berührung mit den übrigen: so viele Teile sich vor dem Wechsel berührt hätten, ebensoviele berühren sich nach ihm, das Quantum der Berührung im ganzen wird nicht vermindert; im zweiten Falle dagegen treten gewisse Teile außer aller Berührung: dort werden die Teile gegeneinander verschoben, hier werden sie voneinander getrennt. Was also den Zusammenhang oder die Kohärenz der Materie betrifft, so sind deren Teile entweder verschiebbar oder trennbar oder auch beides. Was in den Teilen der Trennung widerstrebt, ist die Kraft ihres Zusammenhanges; was sich der Verschiebung widersetzt, ist die Anhänglichkeit, welche die Teile zueinander haben, ihre gegenseitige Friktion oder Reibung.[2]

3. Flüssige und feste Materien.

Jede Materie wehrt sich gegen die Trennung ihrer Teile, denn jede hat einen bestimmten Zusammenhang, und die Kraft dieses Zusammenhangs widersetzt sich der trennenden Kraft; aber nicht jede Materie widersetzt sich der Verschiebung ihrer Teile, denn nicht in jeder Materie hängen die Teile so aneinander, daß sie sich gegenseitig reiben

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Allgem. Anmkg. zur Dynamik. (S. 523—535.)

[2] Ebendas. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 2. (S. 526—529.)

und daß der eine den andern festhält. Wenn sie sich gar nicht aneinander reiben, so sind sie absolut verschiebbar: diese vollkommene Verschiebbarkeit der Teile macht den Charakter des flüssigen Körpers. Der flüssige Körper kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Teile verändern, ohne ihn aufzuheben; er kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Teile wechseln.

Wenn die Teile eines Körpers nicht absolut verschiebbar sind, so hängen sie durch Reibung zusammen und halten sich gegenseitig fest, so ist eine Veränderung ihres Zusammenhangs zugleich eine Trennung der Teile, nicht bloß ein Wechsel ihrer Berührung: ein solcher Körper heißt fest oder starr, er heißt spröde, wenn seine Teile so fest aneinanderhängen, daß sie sich nur durch einen Riß trennen lassen.

Hieraus erhellt der Unterschied der festen und flüssigen Körper. Die Teile können in beiden getrennt werden; sie können in dem festen Körper nicht verschoben, sondern nur getrennt werden. Der Verschiebung der Teile widersetzt sich die Reibung, der Trennung widersetzt sich der Zusammenhang. Worin sich also der feste Körper von dem flüssigen unterscheidet, das ist nicht der Zusammenhang, sondern die Reibung der Teile. Daher darf man nicht sagen, der feste Körper habe einen größeren Zusammenhang als der flüssige, er hat nur eine andere Art des Zusammenhangs. Wenn der Körper um so flüssiger wäre, je geringer der Zusammenhang seiner Teile ist, so würde die Vergrößerung des Zusammenhangs die Flüssigkeit des Körpers vermindern. Nun ist der Zusammenhang eines Körpers um so größer, je mehr Teile einander berühren, je weniger Teile den leeren Raum berühren. Wenn diese Teile eine Kugelgestalt bilden, so ist offenbar ihre wechselseitige Anziehung, ihre gegenseitige Berührung am größten, so ist die Berührung mit dem leeren Raum die kleinste. Ist nun ein Wassertropfen weniger flüssig, wenn er den größten Zusammenhang seiner Teile, die Kugelgestalt angenommen hat? Die Vergrößerung des Zusammenhangs tut mithin der Flüssigkeit der Materie nicht den mindesten Abbruch. Der Verschiebung seiner Teile leistet das Wasser keinen Widerstand, wohl aber deren Trennung. Im Wassertropfen bewegt sich das Insekt mit Leichtigkeit, aber mit Mühe arbeitet es sich durch auf die Oberfläche des Tropfens.

Weil die flüssigen Teile absolut verschiebbar sind, so sind sie gegen den kleinsten Druck widerstandslos, der deshalb das Wasserteilchen nach allen Richtungen hin zu bewegen vermag. Nehmen wir an, daß es dem kleinsten Druck auch nur den kleinsten Widerstand entgegensetzte, so würde sich mit dem zunehmenden Drucke dieser Widerstand verstärken und am Ende so wachsen, daß die Teile nicht mehr aus ihrer Lage gerückt oder nicht mehr verschoben werden könnten. Denken wir uns nun zwei verbundene Röhren von ungleicher Größe, die eine so weit, die andere so eng, als man will, beide mit Wasser gefüllt: so würde es bei der kleinsten Widerstandskraft gegen die Verschiebung der Teile unmöglich sein, daß die geringere Wassermasse die größere steigen macht; also müßte zuletzt das Wasser in der engeren Röhre höher stehen, als in der weiteren, was der Natur des flüssigen Körpers und den ersten Gesetzen der Hydrodynamik widerstreitet. Wenn wir der flüssigen Materie auch nur die geringste Widerstandskraft gegen die Verschiebung ihrer Teile zuschreiben, auch nur in etwas die absolute Verschiebbarkeit der letzteren einschränken, so sind alle Bedingungen der Hydrostatik aufgehoben.[1]

4. Die Elastizität als expansive und attraktive.

Es ist die Kraft des Zusammenhangs in jeder Materie, welche sich gegen die Trennung der Teile wehrt; es sind die bewegenden Grundkräfte der Repulsion und Attraktion, welche in jeder Materie mit einer gewissen Stärke zusammenwirken und dadurch die bestimmte Raumerfüllung und den Zusammenhang der materiellen Teile bewirken. Jede Veränderung des Volumens ist daher ein Angriff auf die Kräfte der Materie, welche sich diesem Angriffe notwendig widersetzen. Nun ist die Veränderung des Volumens entweder dessen Vergrößerung oder Verkleinerung. Die Materie wird in beiden Fällen durch ihre Kraft diese Veränderung aufzuheben suchen: sie wird in ihr früheres Volumen zurückkehren, entweder indem sie sich wieder ausdehnt, wenn ihre Teile von außen zusammengedrückt, oder in dem sie sich wieder zusammenzieht, wenn durch äußere Kraft ihre Teile auseinandergespannt werden. Dieses Bestreben der Materie ist ihre abgeleitete Elastizität, deshalb abgeleitet, weil sie durch die Grundkräfte, das Volumen und den Zusammenhang der Materie bedingt ist, während die ursprüngliche Elastizität unmittelbar aus der Repulsion selbst folgt. Die abgeleitete Elastizität ist entweder expansiv oder attraktiv, je nach der Richtung, in welcher die Materie ihr ursprüngliches Volumen wiederherzustellen strebt.[2]

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 2. (S. 526—529.)
[2] Ebendas. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 3. (S. 529—530.)

5. Mechanische und chemische Veränderung.

Materien können aufeinander einwirken und sich gegenseitig verändern. Die materielle Veränderung ist in allen Fällen eine räumliche, sie betrifft entweder den Ort und die Lage des Körpers oder seine Zusammensetzung, die Verbindung seiner Teile. Eine Materie kann unter dem Einflusse der anderen ihren Ort und die Verbindung ihrer Teile verändern. Von der ersten Art der Veränderung, der fortschreitenden Bewegung infolge der Attraktion oder Repulsion, welche ein Körper auf den anderen ausübt, haben wir bereits gehandelt. Wir reden jetzt von der zweiten Art der Veränderung. Wenn eine Materie die Verbindung ihrer Teile unter dem Einfluß einer anderen verändert, so kann dieser Einfluß doppelter Art sein: entweder eine Materie verändert die Zusammensetzung der andern durch eindringende Bewegung, oder sie bringt diese Veränderung ohne einen solchen äußeren gewaltsamen Eingriff hervor: im ersten Fall ist die Veränderung mechanisch, im zweiten chemisch.

Wenn wir einen Körper durch einen dazwischengetriebenen Keil spalten, so wird die Verbindung seiner Teile verändert, diese Veränderung ist aber nur mechanisch, denn es ist nicht die Eigentümlichkeit des Keils und dessen eigene Kraft, sondern lediglich die seines Stoßes, wodurch hier die Veränderung bewirkt wird. Wenn aber zwei Körper auch im Zustande der Ruhe wechselseitig die Verbindung ihrer Teile verändern, so ist diese Veränderung chemisch. Die verbundenen Teile werden getrennt: die chemische Trennung heißt Auflösung. Die Teile der einen Materie verbinden sich mit den Teilen der anderen; wenn diese so verbundenen Materien wieder getrennt und voneinander abgesondert werden, so heißt diese Trennung Scheidung. Die chemischen Veränderungen sind Auflösung und Scheidung. Es gibt eine absolute Auflösung der einen Materie durch die andere. Dann ist jeder Teil der einen mit einem Teile der anderen in demselben Verhältnisse verbunden, als die ganzen Körper selbst miteinander verbunden sind. Nennen wir den einen Körper das Auflösungsmittel, den anderen die aufzulösende Materie, so gibt es keinen Teil des einen, welcher nicht mit einem Teile des anderen in bestimmter Proportion verbunden wäre: wir haben in dieser chemischen Verbindung einen Körper, der in jedem seiner Teile aus den beiden Bestandteilen des Auflösungsmittels und der aufzulösenden Materie zusammengesetzt ist. Der Körper heiße C, diese Bestandteile A und B. Nun ist das Volumen des Körpers C in jedem seiner Teile erfüllt von A und B; beide nehmen denselben Raum ein, was unmöglich wäre, wenn sie nur äußerlich aneinander gefügt wären. Ihre Verbindung ist mithin eine Durchdringung. Die absolute Auflösung ist die chemische Durchdringung, nicht Juxtaposition, sondern „Intussuszeption". Die Juxtaposition ist mechanische, die Intussuszeption chemische Verbindung. Wären die Teile nur aneinandergefügt, so wäre A nur an der Stelle, wo B nicht ist, so würde A nicht den ganzen Raum des Körpers C erfüllen, und ebensowenig B. Mechanisch läßt sich darum die chemische Verbindung nicht erklären, sondern nur dynamisch.[1]

6. Mechanische und dynamische Naturphilosophie.

Hier ist der Punkt, wo die kantische Naturphilosophie der mechanischen Physik widerstreitet und der mathematisch-mechanischen Erklärungsart die metaphysisch-dynamische entgegensetzt. Es wird gezeigt, daß die erste den Vorzug nicht hat, welchen sie zu haben vorgibt. Sie hält ihre Prinzipien für die einzig möglichen zur Erklärung der spezifischen Verschiedenheit der Materien. Wenn also Körper von demselben Volumen verschiedene Dichtigkeiten haben, so könne man diese Tatsache nicht anders erklären, als daß der dichtere mehr Teile desselben Raumes erfülle, der weniger dichte dagegen weniger. Wenn aber dieser weniger Teile desselben Raumes erfüllt, so müssen gewisse Raumteile vorhanden sein, die er gar nicht erfüllt, die also vollkommen leer sind. Es muß dann leere Räume geben, der Körper ist dann kein Kontinuum mehr, sondern ein Interruptum; seine Zusammensetzung ist nur aggregativ, die Teile können sich nicht durchdringen, sondern nur äußerlich (mit größeren oder kleineren Zwischenräumen) aneinanderfügen. Also gibt es Teile, welche absolut undurchdringlich, physisch unteilbar sind, Atome, Elementarkörperchen oder Korpuskeln, ihrem Stoffe nach gleichartig, nur verschieden in ihrer Gestalt und in der von ihrer Form abhängigen Bewegung: Maschinen, aus denen, als ihren Grundstoffen, alle Erscheinungen der Natur abgeleitet werden müssen. Diese Erklärungstheorie ist die mechanische Naturphilosophie, entweder die Atomistik Demokrits mit dem Prinzip der Atome und des Leeren oder die Korpuskularphysik Descartes'.

Kant hatte bereits in der Vernunftkritik, in der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes, gezeigt, daß der leere Raum und

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik: 4. (S. 530—535.)

die unteilbaren Stoffe nicht Gegenstände einer möglichen Erfahrung, also nicht Naturerscheinungen seien, daß sie eine metaphysische Hypothese ausmachen, welche nur nötig erscheine, so lange man in der Natur keine anderen als extensive Größen anerkenne; der Begriff intensiver Größen hebe diese Einseitigkeit auf und mache die darauf gestützte Hypothese überflüssig.[1] Genau in demselben Geiste bekämpft Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die mechanische Naturphilosophie. Er bestreitet deren Notwendigkeit und setzt an ihre Stelle die dynamische Erklärungsweise. Die Materie ist nicht bloß extensive Größe und Masse, sie ist zugleich intensive Größe, denn sie ist Kraft. „Alle Erfahrung gibt uns nur komparativ-leere Räume zu erkennen, welche nach allen beliebigen Graden aus der Eigenschaft der Materie, ihren Raum mit größerer oder bis ins Unendliche immer kleinerer Ausspannungskraft zu erfüllen, vollkommen erklärt werden können, ohne leere Räume zu bedürfen."[2]

Drittes Kapitel.

Die Mitteilung der Bewegung. Mechanik.

Die Phoronomie hatte die Bewegung nur als Größe und darum die Materie nur als das Bewegliche im Raume betrachtet, welches sich durch den mathematischen Punkt vorstellen ließ; die Dynamik hat in der Materie deren ursprüngliche bewegende Kräfte erkannt: also ist die Materie das Bewegliche, welches bewegende Kraft hat, sie ist der durch eigene Kraft bewegliche und bewegte Körper. Die Körper können gegenseitig aufeinander einwirken und sich wechselseitig bewegen. Da aber jeder durch eigene Kraft bewegt wird, so kann ihm von außen oder durch andere Körper die Bewegung nicht erst erteilt, sondern nur mitgeteilt werden. Ein anderes ist die Bewegung erteilende Kraft, ein anderes die Bewegung mitteilende; jene ist ursprünglich, diese abgeleitet. Es gibt keinen bewegten Körper, überhaupt keine Materie ohne Bewegung erteilende Kraft; es gibt ohne bewegten Körper keine Bewegung mitteilende Kraft: jene war Gegenstand der Dynamik, diese ist Gegenstand der Mechanik.

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. VI. (S. 459—462.)
[2] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. II. Allg. Anmkg. zur Dynamik. (S. 532—535.)

Ein Körper kann dem anderen seine Bewegung mitteilen, indem er ihn entweder anzieht oder fortstößt, entweder also durch Attraktion oder Repulsion, im letzten Falle geschieht die Mitteilung durch Druck oder Stoß: in beiden Fällen sind die Gesetze der mitgeteilten Bewegung dieselben, nur die Richtungslinien verschieden. Wir beschränken uns deshalb auf die Bewegung, welche durch repulsive Kräfte mitgeteilt wird.[1]

Die mitgeteilte Bewegung ist eine Wirkung, welche ein bewegter Körper auf einen anderen ausübt. Um diese Wirkung zu bestimmen, muß man vor allem die Ursache richtig erkennen. Die wirkende Ursache ist die Kraft des bewegten Körpers. In jedem bewegten Körper wirken zwei Faktoren, die Größe des Körpers und die der Bewegung; die Größe des Körpers besteht in der Menge seiner bewegten Teile (Masse), die Größe der Bewegung ist die Geschwindigkeit: also sind Masse und Geschwindigkeit die beiden Faktoren, deren Produkt die Kraft eines bewegten Körpers bestimmt oder dessen ganze Bewegungsgröße ausmacht. In der Phoronomie kam die Masse gar nicht in Betracht, die Bewegungsgröße erschien dort bloß als Geschwindigkeit; hier dagegen gilt als das Subjekt der Bewegung nicht mehr der mathematische Punkt, sondern die materielle Substanz, deren Größe nach der Menge ihrer Teile verschieden ist: darum ist jetzt die Größe der Bewegung nicht mehr bloß der Grad der Geschwindigkeit, sondern das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit. Es ist unmöglich, die Masse eines Körpers oder die Menge seiner Teile, für sich genommen, zu schätzen, weil der Körper ins Unendliche teilbar ist. Also kann die Größe der Masse nur durch die Größe der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden. Setzen wir, die Geschwindigkeit eines Körpers sei gleich 5 Grad, die ganze Bewegungsgröße gleich 15, so ergibt sich für die Masse x die Gleichung $5x = 15$, also $x = 3$. In allen Fällen ist die Masse gleich der Quantität der Bewegung, geteilt durch die gegebene Geschwindigkeit. Es folgt von selbst, daß die Quantität der Bewegung oder die Kraft des bewegten Körpers sich gleich bleibt, wenn man bei dem einen die Masse, bei dem anderen die Geschwindigkeit verdoppelt usf.[2]

Damit ist der Gegenstand der mechanischen Körperlehre bestimmt. Es ist die Veränderung, welche ein Körper durch seine Bewegung einem

[1] Metaphysische Anfangsgründe usf. Hauptst. III. Metaphysische Anfangsgründe der Mechanik. Erklärung 1. Anmkg. (S. 536—537.)
[2] Ebendas. Hauptst. III. Erklär. 2. Lehrsatz 1. Beweis. Zusatz. Anmkg. (S. 537—541.)

anderen mitteilt. Zu dieser Veränderung steht der Körper in einem dreifachen Verhältnis, und in diesen drei verschiedenen Beziehungen muß er von der mechanischen Körperlehre betrachtet werden: er ist in seiner Masse das Subjekt dieser Veränderung, dasjenige, was sich verändert, oder in welchem die Veränderung vor sich geht; er ist durch seine Bewegung die Ursache, die jene Veränderung in einem anderen Körper hervorbringt oder dem anderen Körper Bewegung mitteilt, das Bewegung mitteilende Subjekt; zugleich ist er das Objekt, dem von einem anderen Körper Bewegung mitgeteilt wird. Also muß die Mechanik den Körper betrachten als Subjekt aller Bewegung, als einem anderen Körper Bewegung mitteilendes Subjekt, als Subjekt und zugleich Objekt der mitgeteilten Bewegung, d. h. als Bewegung mitteilend und zugleich mitgeteilte Bewegung empfangend. Mit anderen Worten: die Mechanik betrachtet die körperlichen Veränderungen in Ansehung ihrer Substanz, ihrer Ursache und ihrer Wechselwirkung. So ist die mechanische Körperlehre ganz auf jene Grundsätze des reinen Verstandes gebaut, die wir als „Analogien der Erfahrung" in der Vernunftkritik kennengelernt haben: es waren die Grundsätze der Substanz, der Kausalität und der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. In aller Veränderung beharrt die Substanz; jede Veränderung hat ihre Ursache oder ist eine Wirkung; alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Diese Grundsätze der reinen Naturwissenschaft, angewendet auf die Bewegung, bilden die Gesetze der Mechanik.

Es ist klar, daß jene Grundsätze auf die Bewegung ohne weiteres anwendbar sind. Denn jede Bewegung ist eine räumliche Veränderung. Was von aller Veränderung gilt, muß eben deshalb auch von *dieser* Veränderung (der Bewegung) gelten. Die Substanz derselben ist die Materie. Die Grundsätze der Mechanik verhalten sich zu jenen Grundsätzen des reinen Verstandes wie der Begriff der Bewegung zu dem der Veränderung, d. h. wie die Spezies zur Gattung. Die Gesetze der Mechanik, soweit dieselben a priori erkennbar sind, sind nichts anderes als die Analogien der Erfahrung in ihrer physikalischen Anwendung.

I. Das Gesetz der Selbständigkeit. Die Materie als Substanz.

Die Bewegung ist Veränderung der körperlichen Natur, das Subjekt oder die Substanz dieser Veränderung ist die Materie in ihren Teilen, die körperliche Masse oder die Quantität der Materie. Darum

gilt das Gesetz: „*Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert*".[1]

Das Kennzeichen der Substanz ist die Beharrlichkeit, nur im Raume ist das beharrliche Dasein erkennbar, das beharrliche Dasein im Raume, das letzte Subjekt aller räumlichen Veränderung (Bewegung), ist die Materie: folglich ist die Materie die einzige erkennbare Substanz.[2] Die Materie besteht aus Teilen, diese sind räumlich, d. h. außereinander, jeder dieser Teile ist beweglich, also kann sich jeder von den anderen absondern, trennen, eine eigene Bewegung für sich haben, d. h. selbständiges Subjekt einer Bewegung oder Substanz sein. Die Teile der Materie können getrennt, aber nicht vernichtet werden. Zerteilung ist nicht Vernichtung. Es gibt keine körperliche Veränderung, die einen materiellen Teil vernichten oder aus nichts hervorbringen könnte. Also gibt es keine körperliche Veränderung, welche die Menge der materiellen Teile um das Mindeste vermehren oder vermindern könnte, also bleibt die Quantität der Materie bei allen körperlichen Veränderungen dieselbe, *unvermehrt und unvermindert*.[3]

Der Beweisgrund der Beharrlichkeit der Materie liegt in ihrem räumlichen Dasein, in ihren außereinander befindlichen Teilen, in ihrer extensiven Größe. Es ist nicht zu begreifen, wie außereinander befindliche Teile verschwinden können. Ihre Beharrlichkeit und damit ihre Substantialität ist einleuchtend. Aus eben diesem Grunde läßt sich von dem Subjekte der inneren Erscheinungen, von dem Gegenstande des inneren Sinnes, dem denkenden Subjekte, welches keine extensive, sondern nur intensive Größe ist, niemals beweisen, daß es beharre. Das einzige Kennzeichen, woran man die Substanz erkennt, ist in diesem Falle unerkennbar. Darum ist von der Seele nicht zu beweisen, daß sie Substanz sei; darum gab es keine rationale Psychologie, keinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Setzen wir die Wesenseigentümlichkeit der Seele in das Bewußtsein, so läßt sich aus der einfachen Natur des Bewußtseins nichts für sein beharrliches Dasein schließen. Das Bewußtsein erscheint in den Gradunterschieden der Klarheit und

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 2. (S. 541.)

[2] Vgl. Kants Widerlegung des Idealismus. (Kr. d. r. V. 2. Aufl. 1787. O. A. S. 274—279. A. A. S. 190—193.) Vgl. vor. Bd. Buch II. Kap. VII. (S. 476—481.)

[3] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 2. Beweis. (S. 541—542.) — Vgl. vor. Bd. Buch II. Kap. VII. (S. 469—471.)

Dunkelheit; es läßt sich denken, daß es in abnehmenden Graden zuletzt verschwindet, ohne daß irgendeine Substanz dabei vernichtet wird. Daher war es ein sehr gedankenloser Schluß der dogmatischen Metaphysik, aus der Teilbarkeit der Dinge die Vergänglichkeit, aus der Einfachheit das beharrliche Dasein zu folgern. Im Gegenteil: das Teilbare ist unvergänglich, wenigstens ist seine Vernichtung auf keinerlei natürliche Weise zu begreifen. Wenn sie geschieht, so ist sie ein Wunder. Zerteilung ist nicht Zerstörung, nicht Vernichtung, sondern (räumliche) Veränderung der Teile. Der Stoff bleibt, die Form allein verwandelt sich. In dem materiellen Dasein, in der räumlichen Natur gibt es keine Vernichtung, sondern nur Verwandlung, weder Entstehen noch Vergehen, sondern nur Metamorphose.[1]

II. Das Gesetz der Trägheit.

1. Die äußere Ursache.

Jede Veränderung hat ihre Ursache, also auch die der Materie. Diese Veränderung ist Bewegung, die Materie erfüllt den Raum, ihre Teile sind außereinander, ihre Bestimmungen sind sämtlich räumlicher, darum äußerer Natur; also muß auch die Ursache ihrer Veränderungen eine äußere sein. Das Gesetz heißt: „Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache".

Die räumliche Veränderung besteht in der Bewegung und Ruhe, die Materie ruht entweder oder sie bewegt sich. Wenn sie ruht, so kann sie nur durch eine äußere Ursache zur Bewegung genötigt werden; wenn sie sich bewegt, so behält sie dieselbe Geschwindigkeit und dieselbe Richtung, bis eine äußere Ursache sie zwingt, ihren Bewegungszustand zu ändern. Die Materie beharrt demnach in ihrem Zustande der Ruhe oder der Bewegung, bis eine äußere Ursache auf sie einwirkt. Es ist also vollkommen gleich, ob wir sagen: „alle Veränderung der Materie hat ihre äußere Ursache", oder: „die Materie beharrt in ihrem vorhandenen Zustande, bis sie von außen her daraus vertrieben wird". Dieses Gesetz der Beharrung ist das Gesetz der Trägheit (lex inertiae), welches nur in diesem Verstande einen gültigen Sinn hat.[2]

2. Mechanismus und Hylozoismus. Bewegung und Leben.

Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Negativ ausgedrückt: keine Veränderung der Materie hat eine innere

[1] Metaph. Anfangsgr. uſſ. Hauptſt. III. Lehrſatz 2. Anmkg. (S. 542—543.) — Vgl. vor. Bd. Buch II. Kap. VII. (S. 470.) Ebendaſ. Kap. X. (S. 531 flgd.)
[2] Ebendaſ. Hauptſt. III. Lehrſatz 3. (S. 543.)

Ursache. Wenn eine Substanz aus innerer Ursache, also aus innerem Antrieb ihren Zustand verändert, so ist die Substanz lebendig. Die innere Ursache ist ein Trieb, ein Begehren; die innere Tätigkeit ist ein Denken, Fühlen, Wollen. Alle Veränderung der materiellen Substanz besteht in der Bewegung. Wenn sich die materielle Substanz aus innerer Ursache bewegte, so wäre die Materie lebendig, so wären in ihr Bewegungstriebe und vorstellende Kräfte. Nun ist die Materie äußere Erscheinung, Gegenstand bloß der äußeren Anschauung. Triebe, Begierden, Vorstellungen dagegen sind nie Objekte der äußeren Anschauung, also können sie auch nie Bestimmungen der Materie sein, in keinem Falle sind sie deren erkennbare Bestimmungen.[1]

Wir reden von der Materie als Gegenstand der Erfahrung, als Objekt der Naturwissenschaft, wir reden von ihr nur in diesem Sinn. Nun kann in diesem Sinn nie die Rede davon sein, daß sich die Materie aus inneren Ursachen verändert; mithin ist die Materie, wissenschaftlich genommen, durchaus leblos: das Gesetz der Trägheit ist gleichbedeutend mit dem der Leblosigkeit. Es darf darum die Trägheit auch nicht verstanden werden als ein Beharrungstrieb der Materie, als ein positives Bestreben derselben, ihren Zustand zu erhalten. Sobald die Materie als eine von Bewegungstrieben und vorstellenden Kräften erfüllte Substanz vorgestellt wird, wird sie als lebendig gedacht: diese Vorstellungsweise ist Hylozoismus. Es ist klar, daß damit jeder wissenschaftliche Begriff der Materie und damit alle Naturwissenschaft aufhört: der Hylozoismus ist der Tod aller Naturphilosophie. Hatte Kant vorher die dynamische Naturerklärung der mechanischen, soweit diese atomistisch ist, entgegengesetzt, so setzt er hier die mechanische Naturphilosophie dem Hylozoismus entgegen, welcher bei den Griechen der alten Zeit, bei den Italienern des sechzehnten Jahrhunderts, bei Leibniz in der neueren Zeit seine naturphilosophische Geltung hatte.

Die Atomistik ist nach Kant zur Naturerklärung nicht nötig, der Hylozoismus aber absolut verwerflich, denn er setzt an die Stelle des wissenschaftlichen Begriffs der Materie eine Phantasie, welche nie sein kann, was die Materie immer sein muß: Objekt der äußeren Anschauung. Wenn aber die Bewegung nicht aus inneren Ursachen erklärt werden darf, so darf sie auch nicht aus zwecktätigen Kräften, also nicht durch Zweckursachen erklärt werden. Denn die Zwecke in der Natur sind innere Ursachen. Es folgt, daß in der wissenschaftlichen Naturerklärung

[1] Metaph. Anfangsgr. uſſ. Hauptſt. III. Lehrſatz 3. Beweis. (S. 543.)

die Teleologie gar keinen Platz hat. Mit dem Hylozoismus wird daher von der Naturphilosophie auch die Teleologie ausgeschlossen. Es gibt in der naturwissenschaftlichen Erklärung der Dinge nach kritischen Grundsätzen keine andere Kausalität als die mechanische.[1]

III. Das Gesetz der Gegenwirkung oder des Antagonismus.

Jede Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache, also ist sie eine äußere Wirkung. Ein Körper wird bewegt durch einen anderen, beide Körper sind zugleich da, mithin stehen sie nach dem Grundsatze der Gemeinschaft in Wechselwirkung: sie bewegen sich gegenseitig. Der bewegte Körper wirkt auf den bewegenden zurück. Die Wechselwirkung ist in diesem Falle Gegenwirkung, die actio mutua ist von seiten des bewegten Körpers reactio. Wird ein Körper durch einen anderen gestoßen, so reagiert er durch den Gegenstoß; wird er durch einen anderen gedrückt, so reagiert er durch den Gegendruck; wird er gezogen, so reagiert er durch den Gegenzug. Und hier gilt das Gesetz: „daß Wirkung und Gegenwirkung jederzeit gleich sind". Der Stoß ist gleich dem Gegenstoß, der Druck gleich dem Gegendruck, der Zug gleich dem Gegenzug.[2]

1. Das Problem.

Dieses Gesetz gilt in der Körperwelt allgemein und notwendig, es ist also ein Naturgesetz der metaphysischen Körperlehre und muß a priori erkannt werden. Indessen haben die Naturforscher den Erklärungsgrund nicht an der wahren Stelle gesucht. Newton wußte nicht, dieses Gesetz aus Prinzipien zu begründen, sondern berief sich auf die Erfahrung; Kepler wollte dasselbe so erklären, daß jeder Körper der eindringenden Bewegung einen Widerstand entgegensetzt, kraft dessen er nicht bloß auf sich einwirken läßt, sondern zurückwirkt und die Größe der eindringenden Bewegung vermindert: diese Widerstandskraft bezeichnete Kepler als die jedem Körper natürliche Trägheit. Er hat aus der Trägheit eine Trägheitskraft, eine vis inertiae gemacht und auf diese Weise dem wahren Begriffe der Trägheit widersprochen. Die Trägheit ist keine Kraft, sie widersteht nicht; was der Bewegung wirklich widersteht, ist in allen Fällen nur die entgegengesetzte Bewegung.

Aber die bewegende Kraft ist das Gegenteil der Trägheit. Vermöge der Trägheit beharrt der Körper in seinem Zustande, bis eine äußere

[1] Metaphysische Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 3. Anmkg. (S. 544.)
[2] Ebendas. Hauptst. III. Lehrsatz 4. (S. 544.)

Ursache denselben verändert. Nicht daß er einer äußeren Bewegung widersteht, ist seine Trägheit, sondern daß er eine äußere Bewegung leidet, daß er nur durch eine äußere Ursache in Bewegung oder, wenn er bewegt ist, in Ruhe gesetzt werden kann; die Trägheit, richtig verstanden, ist nicht gleich dem Widerstande, sondern der Leblosigkeit der Materie; sie bildet das zweite, nicht das dritte Gesetz der Mechanik. Dahin also muß der Begriff Keplers berichtigt werden. Andere haben die wechselseitige Mitteilung der Bewegung in Weise einer Transfusion verstanden, als ob die Bewegung aus einem Körper in den anderen hinüberwandert, wie Wasser aus einem Glase in ein anderes, und nun der eine Körper an seiner Bewegung ebensoviel verliert, als er dem anderen mitteilt. Indessen ist diese Vorstellungsweise nur eine Umschreibung, keine Erklärung der Tatsache.[1]

2. Lösung des Problems.

Um zunächst die Tatsache selbst festzustellen, so setzen wir den Fall, daß ein Körper A in seiner Bewegung auf einen anderen B trifft, den er stößt; in diesem Zusammentreffen ist nicht bloß A der stoßende und B der gestoßene Körper, sondern beide stoßen sich gegenseitig. A teilt dem anderen Körper durch seinen Stoß eine gewisse Bewegung mit: dies ist die Wirkung; A empfängt von dem anderen Körper durch den Gegenstoß eine gewisse Bewegung zurück: dies ist die Gegenwirkung. Diese letzte Bewegung, die von B aus A mitgeteilt wird, ist offenbar der Bewegung von A entgegengesetzt, also wird dadurch die Größe der Bewegung von A vermindert, entweder ganz oder zum Teil aufgehoben, und zwar vermindert sich die Bewegung von A um ebensoviel, als A dem anderen Körper an Bewegung mitgeteilt hat: soviel Bewegungsgröße B empfangen hat, ebensoviel gibt es zurück. Mithin ist die Gegenwirkung an Größe gleich der Wirkung. Das ist die Tatsache, und die naturphilosophische Aufgabe ist, diese Tatsache a priori zu begründen oder aus den Prinzipien der Bewegung zu erklären.

Das Gesetz der mechanischen Wechselwirkung folgt aus dem wohlverstandenen Begriff der Bewegung, wie Kant denselben an die Spitze seiner metaphysischen Anfangsgründe gestellt hat. Es liegt in der Natur der Bewegung, daß sie immer wechselseitig ist. Wenn A seinen Ort in Rücksicht auf B verändert, so verändert eben dadurch auch B seinen Ort in Rücksicht auf A, d. h. beide Körper bewegen sich. Ist aber jede

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 4. Anmkg. 1. (S. 549—550.)

Bewegung wechselseitig, so ist auch die Wirkung eines bewegten Körpers auf einen anderen wechselseitige Wirkung oder Wechselwirkung. Es ist unmöglich, sich gegen einen *ruhenden* Körper zu bewegen. Der Körper ruht nicht, in Rücksicht auf welchen irgendein anderer seinen Ort verändert, oder gegen welchen irgendein anderer sich bewegt. Es ist unmöglich, einen ruhenden Körper zu stoßen, denn der gestoßene Körper stößt zurück, er leistet Widerstand, d. h. er bewegt sich. Der Widerstand folgt nicht aus der Ruhe, sondern aus der Bewegung. Also ist es nicht, wie Kepler meinte, die Trägheit, aus der sich die Gegenwirkung erklärt. Der gestoßene Körper ist der zurückstoßende, d. h. der bewegte, also niemals der träge. So wenig es möglich ist, einem ruhenden Körper sich zu nähern, so wenig ist es möglich, einen trägen Körper zu stoßen. Der Körper A kann sich dem Körper B *nicht* nähern, ohne daß sich um ebensoviel auch B dem Körper A nähert. Wenn wir bloß auf diese beiden Körper und ihr Verhältnis im absoluten Raume achten, so ist es offenbar ganz gleich, ob es heißt: „A nähert sich B", oder „B nähert sich A". A nähert sich B bis auf eine unendlich kleine Entfernung, d. h. es stößt auf B; also nähert sich auch B bis auf eine unendlich kleine Entfernung A, d. h. es stößt auf A.

Die Bewegung ist Relation, sie geschieht nie bloß auf einer Seite, sondern immer auf beiden. Die Bewegung von der einen Seite ist allemal zugleich die entgegengesetzte Bewegung von der anderen, also ist auch die Wirkung von der einen Seite die entgegengesetzte Wirkung von der anderen. Hieraus erhellt die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Die Linie, in welcher sich A dem Körper B nähert, in eben derselben nähert sich in entgegengesetzter Richtung B dem Körper A; die Geschwindigkeit, womit A auf B zueilt, mit eben derselben eilt auch B auf A zu. Und was von der Annäherung gilt, eben dasselbe gilt vom Stoß, vom Druck, von der Anziehung.

Die Phoronomie hatte es bloß mit Richtung und Geschwindigkeit zu tun, die Mechanik hat auch die Masse des Körpers zu bedenken. Setzen wir den Fall: ein Körper, dessen Masse gleich 3 Pfund sei, bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5°, so ist die Größe seiner Bewegung gleich 15; dieser Körper bewege sich gegen einen anderen, der in Ansehung des relativen Raumes ruht, die Masse des anderen Körpers sei gleich 5 Pfund; beide Körper, im absoluten Raume betrachtet, bewegen sich gegeneinander mit gleicher Bewegungsgröße. Nun ist die Bewegungsgröße des einen gleich 15, also ist auch die des

anderen gleich 15, und da die Masse des letzteren gleich 5 ist, so muß seine Geschwindigkeit gleich 3 sein. Es sei der Körper A, der sich in der Richtung der Linie AB dem Körper B nähert.

A C B D

Im absoluten Raume sind beide Körper bewegt, A mit der Geschwindigkeit 5, B mit der Geschwindigkeit 3; wenn also A in der Richtung nach B fünf Teile der Linie AB durchlaufen hat, so hat B in der Richtung nach A drei Teile durchlaufen. Beide treffen sich im Punkte C und setzen sich gegenseitig in Ruhe. Die entgegengesetzte Bewegung, welche B gemacht hat, ist in unserer Konstruktion gleich BC: dies ist die Gegenwirkung von B. Nun ist aber B in Ansehung des relativen Raumes nicht bewegt. Es ist gleichbedeutend, ob ich sage: „A bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5° im relativen Raume, in welchem B ruht", oder „dieser relative Raum bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 3° in der entgegengesetzten Richtung". In dieser Bewegung findet ein Zusammenstoß von A und B statt, infolgedessen sich beide Körper gegenseitig in Ruhe versetzen. Aber der relative Raum ruht deshalb nicht, sondern bewegt sich über den Punkt des Zusammenstoßes hinaus mit einer Geschwindigkeit von 3° in der Richtung von BA, d. h. der Punkt B im relativen Raume entfernt sich vom Körper B um die Linie BC. Setzen wir den relativen Raum als ruhig, so ist die Folge des Zusammenstoßes von A und B, daß der Körper B in der Richtung der Linie AB fortbewegt wird mit einer Geschwindigkeit von 3°, oder er wird von B nach D (um das Stück BC) fortgestoßen. Also ist die Bewegung, welche A durch seinen Stoß dem Körper B mitteilt, gleich BD: dies ist die Wirkung. BC war die Gegenwirkung. Nun ist $BC = BD$, die Wirkung also gleich der Gegenwirkung. Wenn eine Masse von 3 Pfund mit einer Geschwindigkeit von 5° auf eine Masse von 5 Pfund trifft, so bewegt sie dieselbe in gleicher Richtung vorwärts mit einer Geschwindigkeit von 3°, und dann ruhen beide. Die Wirkung ist, daß sich die Masse von 5 Pfund mit der Geschwindigkeit von 3° fortbewegt; die Gegenwirkung ist, daß die Masse von 3 Pfund mit der Geschwindigkeit von 5° so viel Bewegungsgröße verliert, als sie der anderen mitgeteilt hat, d. h. in diesem Falle, daß sie im Punkte D aufhört sich zu bewegen oder ruht.[1]

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Lehrsatz 4. Beweis. Zusatz 1 u. 2. (S. 544—549.)

3. Sollizitation und Akzeleration.

Es ist also klar, daß jeder Körper durch den Stoß eines anderen beweglich ist und eine gewisse Bewegung dadurch empfängt, welche er dem anderen in entgegengesetzter Richtung zurückgibt. Die Gegenwirkung ist eine Bewegung und hat als solche eine gewisse Zeitfolge, d. h. sie verläuft in einer gewissen Zeit. Wir unterscheiden hier den Moment, in welchem sie beginnt, und die Zeitreihe, welche sie durchläuft; der Moment, in dem sie beginnt, ist der Augenblick, in welchem die Wirkung eines Körpers auf einen anderen anhebt, in welchem der Körper die erste Einwirkung von dem anderen empfängt. Dieser Moment ist die „Sollizitation". Hier entsteht eine Bewegung, die mit einer gewissen Geschwindigkeit sich durch eine gewisse Zeitreihe fortsetzt und in gleichem Verhältnis mit den Zeitteilen zunimmt. Ist z. B. die Geschwindigkeit dieser Bewegung so groß, daß der Körper in 1 Sekunde 3 Fuß durchläuft, so wird er, wenn keine äußere Ursache ihn hindert, in 2 Sekunden 6 Fuß usf. durchlaufen. Diese so wachsende Geschwindigkeit heißt das Moment der „Akzeleration". In allen Fällen wird in einer endlichen oder bestimmten Zeit sich der Körper mit einer endlichen oder bestimmten Geschwindigkeit bewegen, in keinem Falle mit einer unendlichen. Nun ist jede bestimmte Zeit eine unendliche Menge von Augenblicken, denn der Augenblick ist kein Zeitraum, sondern ein Zeitpunkt oder eine Zeitgrenze. Wenn also der Körper in dem Augenblicke der Sollizitation eine bestimmte oder endliche Geschwindigkeit empfinge, so müßte sich in einer bestimmten Zeit diese Geschwindigkeit unendlich vervielfältigen, also müßte der Körper in jeder bestimmten Zeit eine unendlich große Geschwindigkeit haben. Mit anderen Worten: wenn die Sollizitation eine endliche oder bestimmte Geschwindigkeit mitteilt, so muß die Akzeleration unendlich groß sein. Da das letztere nicht möglich ist, so folgt, daß das Moment der Akzeleration nur eine unendlich kleine Geschwindgkeit enthalten kann.

Wenn ein Körper durch einen anderen gestoßen wird, so erfolgt aus der Widerstandskraft des gestoßenen Körpers der gleiche Gegenstoß oder die gleich große entgegengesetzte Bewegung. Im Augenblicke der Sollizitation aber kann der Gegenstoß nur unendlich klein sein, denn wenn er in diesem Augenblicke eine gewisse Größe hätte, so müßte er in jeder meßbaren Zeit unendlich groß sein. Also kann jeder Körper im Augenblicke der Sollizitation nicht seine ganze Widerstandskraft äußern, sondern nur einen unendlich kleinen Widerstand leisten. Setzen

wir nun, daß ein Körper absolut hart oder vollkommen undurchdringlich wäre, so könnten seine Teile durch keine Kraft getrennt oder in ihrer Lage gegeneinander verändert werden. Gegen einen solchen Körper wäre jede eindringende Bewegung machtlos, ein solcher Körper würde im Augenblicke der Sollizitation seine Widerstandskraft mit einer Größe äußern, die der Größe jeder eindringenden Bewegung gleichkommt; er würde also bestrebt sein, in einer endlichen Zeit sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen. Da das letztere unmöglich ist, so gibt es keinen absolut harten Körper.

Also leistet jeder Körper vermöge seiner Undurchdringlichkeit jeder eindringenden Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Wenn aber der Widerstand in einem Augenblicke unendlich klein ist, so werden auch die räumlichen Verhältnisse eines Körpers nicht in einem Augenblicke verändert. Die räumlichen Verhältnisse eines Körpers sind Ruhe oder Bewegung, die letztere in einer bestimmten Richtung mit einer bestimmten Geschwindigkeit. Wenn die Veränderung der Ruhe oder Bewegung in einem Augenblicke stattfände, so würde sie nicht in einem Zeitraum verlaufen, sondern in der Zeitgrenze eintreten, d. h. sie würde *plötzlich* geschehen: sie kann also nicht plötzlich, sondern nur *allmählich* geschehen. Jede mechanische Veränderung braucht Zeit, sie geschieht nur in einem gewissen Zeitraume, sie durchläuft also eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen. Wenn wir in dieser Zeitreihe den Zustand des Körpers im ersten Moment mit seinem Zustande im letzten, das erste Glied der Veränderung mit dem letzten vergleichen, so ist zwischen diesen die größte Differenz. Jede Differenz der Zwischenzustände ist kleiner als diese; die Veränderung des Körpers ist demnach allmählich oder stetig verlaufen: dies ist „*das mechanische Gesetz der Stetigkeit* (lex continui mechanica)". „An keinem Körper wird der Zustand der Ruhe oder der Bewegung und an dieser der Geschwindigkeit oder der Richtung in einem Augenblick verändert, sondern nur in einer gewissen Zeit durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen, deren Unterschied voneinander kleiner ist als der des ersten und letzten."[1]

Wie die Gesetze der Phoronomie den Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), die Gesetze der Dynamik den Kategorien der Qualität (Realität, Negation, Limitation) entsprochen haben, so

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. III. Allg. Anmkg. zur Mechanik. (S. 551—553.)

entsprechen die drei mechanischen Gesetze der Selbständigkeit, Trägheit und Gegenwirkung den Kategorien der Relation (Substantialität, Kausalität, Gemeinschaft). Es ist die Topik der reinen Verstandesbegriffe, welche sich überall in dem kantischen Lehrgebäude und dessen Architektonik geltend macht.

Viertes Kapitel.
Die Bewegung als Erscheinung. Phänomenologie.

I. Die Aufgabe der Phänomenologie.

Die Bewegung ist, wie die Materie, lediglich Erscheinung, Gegenstand des äußeren Sinnes, Vorstellung; sie erscheint als ein körperlicher Vorgang, als eine materielle Veränderung und verhält sich daher zum Körper wie das Prädikat zum Subjekt. Die Verknüpfung beider wird auf dreifache Art von uns vorgestellt: als eine mögliche, wirkliche, notwendige. Ebenso muß die Bewegung beurteilt werden: als eine mögliche, wirkliche oder notwendige Erscheinung. Wie das Erkenntnisurteil, so hat auch die Bewegung als Erkenntnisobjekt (Erscheinung) diese dreifache Modalität. Es handelt sich jetzt um die Erscheinungsart der Bewegung. Unter welchen Bedingungen erscheint sie als möglich, wirklich, notwendig? Dies ist die Frage der Phänomenologie.[1]

Jede Bewegung ist eine räumliche Relation, ein Verhältnis, dessen Seiten Körper sind, und welches doppelter Art sein kann: entweder bewegt sich nur einer der beiden Körper, oder sie bewegen sich beide zugleich; entweder kann die Bewegung nur einem von beiden oder sie muß beiden zugleich zugeschrieben werden. Der erste Fall enthält wiederum zwei Möglichkeiten. Die beiden Körper, welche die Korreleta der Bewegung bilden, seien A und B; entweder ist A bewegt oder B. Welcher von beiden sich bewegt, läßt sich entweder beliebig entscheiden oder nicht. Die Bestimmung ist beliebig, wenn kein Grund vorliegt, warum A eher als B der bewegte Körper sein soll; im anderen Fall nötigt uns ein bestimmter Grund, von dem einen der beiden Körper die Bewegung zu bejahen, von dem anderen zu verneinen. Im ersten Fall ist das Urteil alternativ; „entweder A oder B bewegt sich; nimm, welchen du willst!" Im zweiten Fall ist das Urteil disjunktiv:

[1] Metaph. Anfangsgr. uff. Hauptst. IV. Metaph. Anfangsgr. der Phänomenologie. Erklärung. (S. 554.)

„entweder A oder B bewegt sich; aus diesem bestimmten Grunde ist A der bewegte Körper, also B der nicht bewegte". Dagegen ist das Urteil distributiv, wenn die Bewegung von beiden Körpern zugleich gilt.

Das Bewegungsverhältnis wird demnach auf dreifache Weise beurteilt: entweder alternativ oder disjunktiv oder distributiv. Das alternative Urteil erklärt: die Bewegung kann ebensogut auf der einen wie auf der anderen Seite stattfinden. Wenn ich A als bewegt annehme, so werde ich B als nicht bewegt setzen, und umgekehrt. Wenn aber von zwei Fällen der eine ebensogut stattfinden kann wie der andere, so ist jeder von beiden möglich, aber auch nur möglich. Das disjunktive Urteil erklärt: die Bewegung findet nur auf der einen Seite statt und **nicht** auf der anderen; sie ist auf der einen Seite wirklich, auf der anderen nicht wirklich, also nur scheinbar, nicht empirisch, sondern illusorisch. Endlich das distributive Urteil erklärt: die Bewegung muß beiden Seiten zugleich zugeschrieben werden, sie ist auf beiden Seiten notwendig. So bestimmt das alternative Urteil die Möglichkeit, das disjunktive die Wirklichkeit, das distributive die Notwendigkeit der Bewegung. Wenn die Bewegung nur einem von beiden Körpern zugeschrieben werden kann, so ist sie entweder möglich oder wirklich; wenn sie beiden zugeschrieben werden muß, so ist sie notwendig.[1]

II. Die Lösung der Aufgabe.

1. Die Möglichkeit der Bewegung. Die gerade Linie.

Jede Bewegung geschieht mit einer gewissen Geschwindigkeit in einer bestimmten Richtung. Wenn keine äußere Ursache den Körper von der eingeschlagenen Richtung ablenkt, so wird er von sich aus dieselbe fortsetzen, ohne sie zu verändern. Eine Bewegung, welche ihre Richtung behält oder in keinem Punkte verändert, ist geradlinig. Jede geradlinige Bewegung ist eine Ortsveränderung in fortschreitender Richtung; also verändert der Körper, wenn er sich in gerader Linie bewegt, seinen Ort und seine Lage in Beziehung auf andere ihn umgebende Körper, d. h. in Beziehung auf den relativen Raum: jede geradlinige Bewegung ist relativ.

Wenn sich der Körper A in gerader Linie auf den Körper B zubewegt, so ist es ganz gleich, ob ich sage: „der Körper A bewegt sich im relativen Raume, den ich als ruhend vorstelle", oder ob ich sage: „A ruht im absoluten Raume, und der relative Raum mit dem Körper

[1] Metaph. Anfangsgründe uff. Hauptst. IV. Erkl. Anmkg. (S. 554—555.)

B bewegt sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung". Die objektive Erscheinung (Erfahrung) ist in beiden Betrachtungsweisen vollkommen dieselbe. Es hängt also lediglich von unserer Vorstellungsart ab, ob wir A oder B als bewegt annehmen wollen. Ohne an der objektiven Erscheinung (Erfahrung) das mindeste zu ändern, können wir A ebensogut durch das Prädikat der Ruhe im absoluten Raume, wie durch das Prädikat der Bewegung im relativen bestimmen. Dasselbe gilt von B. Wir können von den beiden Prädikaten das eine wie das andere setzen, wir können wählen: unser Urteil ist alternativ, die vorgestellte Bewegung mithin bloß möglich.

Jede geradlinige Bewegung ist relativ. Daraus folgt die Verneinung des konträren Gegenteils: keine geradlinige Bewegung ist absolut. Sie wäre absolut, wenn die bewegte Materie ihren Ort veränderte ohne irgendwelche Beziehung zu einer anderen Materie oder zu einem relativen Raume: sie wäre mithin absolut, wenn sie nur im absoluten Raume stattfände. Nun ist der absolute Raum niemals Gegenstand der Erfahrung, also ist auch kein Verhältnis im oder zum absoluten Raume jemals ein solcher Gegenstand. Eine geradlinige Bewegung, welche absolut wäre, könnte niemals Erfahrungsobjekt sein, d. h. eine solche Bewegung ist nach den Postulaten des empirischen Denkens unmöglich. Mit anderen Worten: wenn eine geradlinige Bewegung relativ ist, so bildet sie in einem Erfahrungsurteile das mögliche Prädikat eines Körpers; wenn sie absolut ist, so ist sie ein unmögliches Prädikat und kann daher in keinem Erfahrungsurteile von einem Körper ausgesagt werden. Darum heißt der erste Lehrsatz der Phänomenologie: „Die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß mögliches Prädikat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. h. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich".[1]

Es handelt sich bei der Bestimmung der Möglichkeit einer Bewegung bloß um deren Richtung, ohne Rücksicht auf irgendeine äußere Ursache der Bewegung, ohne Rücksicht also auf eine bewegende Kraft. Die Richtung als solche ist eine phoronomische Bestimmung. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatze, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie.[2]

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Lehrsatz 1. Beweis. (S. 555—556.)
[2] Ebendas. Hauptst. IV. Lehrsatz 1. Beweis. Anmkg. (S. 556.)

2. Die Wirklichkeit der Bewegung. Die Kurve.

Wenn sich eine Materie in gerader Linie fortschreitend bewegt, so kann für diese Bewegung ebensogut die entgegengesetzte des relativen Raumes angenommen werden. Von beiden Bewegungen ist die eine so gut möglich wie die andere, darum ist die geradlinige Bewegung auch nur möglich. Wenn wir also von einer Bewegung urteilen sollen, sie sei nicht bloß möglich, sondern wirklich, so muß dieselbe so beschaffen sein, daß an ihrer Stelle nicht ebensogut die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung gesetzt werden darf. Vielmehr müssen wir Grund haben, von dieser Bewegung zu urteilen, sie sei nicht wirklich, sondern bloß scheinbar.

Wenn sich ein Körper bewegt, so verändert er vermöge seiner Trägheit nicht von sich aus die eingeschlagene Richtung: er bewegt sich in gerader Linie vorwärts. Soll er seine Richtung verändern, so muß er durch eine äußere Ursache von der geraden Linie abgelenkt werden. Die Ursache einer Bewegung ist allemal bewegende Kraft. Wenn also ein Körper seine Richtung verändert, so liegt darin der unzweideutige Beweis, daß er durch eine äußere Ursache, durch eine bewegende Kraft dazu getrieben wird. Der bloße Raum hat keine bewegende Kraft. Wenn also ein Körper sich dergestalt bewegt, daß er seine Richtung verändert oder nicht in gerader Linie fortläuft, so kann für diese Bewegung nicht ebensogut die entgegengesetzte des relativen Raumes angenommen werden. Von diesen beiden Bewegungen ist die eine nicht ebensogut möglich wie die andere. Wir können in diesem Falle nicht alternativ, sondern nur disjunktiv urteilen: die Bewegung des Körpers ist wirklich, die entgegengesetzte des relativen Raumes ist unwirklich, sie ist keine Erfahrung, sondern nur subjektive Vorstellung, keine erfahrungsmäßige Vorstellung, sondern eine solche, der kein Objekt entspricht, d. h. sie ist bloß Schein.

Ein Körper bewegt sich in gerader Linie, er verändert seine räumliche Relation, er verändert sie kontinuierlich. Wenn er nun auch seine Richtung kontinuierlich verändert, so bewegt er sich nicht in der geraden Linie, sondern in einer solchen, welche in jedem Momente (kontinuierlich) von der geradlinigen Richtung abweicht: d. h. der Körper bewegt sich in der Kurve. Die Kreisbewegung ist die kontinuierliche Veränderung der geraden Linie, die geradlinige Bewegung ist die kontinuierliche Veränderung der räumlichen Relation: also ist die Kreisbewegung die kontinuierliche Veränderung der Veränderung der räum-

lichen Relation. Die Veränderung der räumlichen Relation ist Bewegung. Wenn die Bewegung selbst verändert wird, so entsteht eine neue Bewegung; mithin entsteht in der Kurve oder in der Kreisbewegung in jedem Moment eine neue Bewegung: also ist die Kreisbewegung das *kontinuierliche Entstehen einer neuen Bewegung*. Nun kann keine Bewegung entstehen ohne äußere Ursache, ohne bewegende Kraft. Also setzt die Kreisbewegung eine äußere Ursache, eine bewegende Kraft voraus, ohne welche sie nicht möglich wäre. Von sich aus hat der Körper das Bestreben, in der geraden Linie, d. h. in der Tangente des Kreises fortzulaufen. Wenn er sich dennoch im Kreise bewegt, so muß eine äußere Ursache da sein, die dem Tangentialbestreben entgegenwirkt und den Körper nötigt, in jedem Momente von der geraden Linie abzulenken oder seine Richtung zu verändern. Die Kreisbewegung eines Körpers setzt bewegende Kraft voraus; der bloße Raum hat keine bewegende Kraft; also kann für die Kreisbewegung eines Körpers nicht ebensogut die entgegengesetzte Bewegung des relativen Raumes angenommen werden. Von diesen beiden Bewegungen ist die erste wirklich, die andere nicht wirklich. Darum heißt der dritte Lehrsatz der Phänomenologie: „Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein *wirkliches* Prädikat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein".

Bei der Bestimmung der Wirklichkeit einer Bewegung handelt es sich um eine bewegende Kraft, d. h. um eine dynamische Größe. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatz, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik.[1]

3. Die Notwendigkeit der Bewegung.

Die Mitteilung der Bewegung ist nach dem dritten Gesetze der Mechanik allemal Wechselwirkung, d. h. Wirkung und Gegenwirkung. Mithin sind in der Mitteilung der Bewegung beide Körper bewegt, die Bewegung ist auf beiden Seiten wirklich. Daß der gegenwirkende bewegt ist, folgt unmittelbar aus seiner räumlichen Relation, d. h. die Bewegung ist auf der Seite des gegenwirkenden notwendig. Darum heißt der dritte Lehrsatz der Phänomenologie: „In jeder Bewegung

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Lehrsatz 2. Beweis. Anmkg. (S. 556—558.)

eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren *notwendig*". Bei der Bestimmung der Notwendigkeit einer Bewegung handelt es sich um die Gegenwirkung, welche an Größe allemal der Wirkung gleichkommt, d. h. um eine mechanische Größe. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatz, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik.[1]

Die Notwendigkeit der Bewegung, sofern sie Gegenwirkung ist, läßt sich auch indirekt durch die Unmöglichkeit des Gegenteils dartun. Die Gegenwirkung ist notwendig, weil ihr Nichtsein eine Unmöglichkeit zur Folge haben würde. Setzen wir, es gebe keinen Antagonismus der Materie, diese vermöchte der eindringenden Bewegung entweder gar keinen oder keinen gleichen Widerstand entgegenzusetzen: was würde die Folge sein? Daß eine Bewegung, weil sie keinen Widerstand fände, alle Materie aus ihrem Gleichgewicht rückte, also das Weltall selbst fortbewegte. Das Weltall würde sich in gerader Linie fortbewegen — wohin? Da außer ihm keine Materie ist, so würde diese Bewegung ohne alle Relation, also eine gradlinige Bewegung sein, die absolut wäre, was undenkbar ist. Ist aber das Gegenteil des Antagonismus unmöglich, so ist dieser selbst notwendig, d. h. jede Bewegung als Gegenwirkung ist schlechterdings notwendig.[2]

III. Der Raum als Erfahrungsobjekt.

1. Der absolute Raum.

Jede Bewegung muß vorgestellt werden als Veränderung im Raum. Soll sie ein Gegenstand der Erfahrung sein, so muß auch der Raum, worin die Bewegung stattfindet, ein Erfahrungsobjekt sein: empirisch, wahrnehmbar, materiell, beweglich. Jede Bewegung ist relativ, weil der Raum, in dem sie stattfindet, relativ oder beweglich ist. Entweder bewegt sich der Körper in dem relativen Raum, oder er bewegt sich mit demselben, d. h. er ruht in einem Raume, der sich selbst bewegt. Bewegt sich aber der relative Raum, so muß er sich in einem größeren Raume bewegen, der selbst wieder relativ ist, und so fort ins Endlose. Jeder Raum, in welchem eine Bewegung erscheint, ist notwendig relativ oder empirisch, er ist selbst Erscheinung, die be-

[1] Metaphysische Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Lehrsatz 3. Beweis. Anmkg. (S. 558.)

[2] Ebendas. Hauptst. IV. Allg. Anmkg. zur Phänomenologie. (S. 558—565.)

dingt ist durch einen (selbst wieder bedingten) größeren Raum. Der nicht relative Raum wäre der absolute, der eben deshalb nicht wahrnehmbar, nicht empirisch, nicht materiell, nicht beweglich sein kann. Der absolute Raum ist unbeweglich oder immateriell, er ist keine Erscheinung, kein Erfahrungsobjekt: also kann auch keine Bewegung im absoluten Raume erfahren werden oder erscheinen, also können wir auch keine Bewegung, mithin auch keine Ruhe in Rücksicht auf den absoluten Raum bestimmen. Bewegung und Ruhe sind deshalb, wie der Raum, in dem sie erscheinen, stets relativ. Es gibt im empirischen Verstande weder eine absolute Ruhe noch eine absolute Bewegung.

Absolute Bewegung oder Ruhe sind keine möglichen Erfahrungsbegriffe. Wie aber können Bewegung und Ruhe, wenn beide bloß relativ sind, jemals Erfahrungsbegriffe werden? Wie können wir von einem Körper empirisch (objektiv) urteilen, er ruhe, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, selbst beweglich ist; oder von einem Körper urteilen, er bewege sich, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, ruht? Offenbar kann dem Körper in Rücksicht auf verschiedene Räume Ruhe und Bewegung zugleich zukommen. Wenn wir aber Ruhe und Bewegung nur in Rücksicht auf bewegliche Räume bestimmen können, so gibt es keine feste, also auch keine objektiv gültige Bestimmung, ob sich ein Körper wirklich bewegt oder nicht; wir können dann die Erscheinung der Ruhe und Bewegung nicht in einen bestimmten Erfahrungsbegriff verwandeln. Ein solcher verlangt, daß wir Bewegung und Ruhe in Rücksicht auf einen nicht beweglichen, d. h. absoluten Raum bestimmen. Wir müssen daher den Begriff eines absoluten Raumes einführen, um darin alle beweglichen Räume vorstellen zu können.

Der absolute Raum ist kein Erfahrungsbegriff, aber ohne ihn gibt es von der Bewegung auch keinen Erfahrungsbegriff; daher ist der absolute Raum für die Naturwissenschaft eine notwendige, obwohl keine empirische Vorstellung: er ist ein Vernunftbegriff oder eine Idee, kein Gegenstand, sondern eine Regel, um die Ruhe oder Bewegung der Körper objektiv zu bestimmen. Es heißt: „Der Körper A bewegt sich in Rücksicht auf den relativen Raum B, oder der letztere bewegt sich in Rücksicht auf A in der entgegengesetzten Richtung". Gilt die zweite Bewegung, so muß die erste verneint und A als ruhend gedacht werden, was nicht im relativen oder beweglichen, sondern nur im absoluten Raum möglich ist. Daher läßt sich ohne den Begriff

des letzteren die Bewegung und Ruhe der Körper nicht phoronomisch bestimmen.[1]

2. Der leere Raum.

Vom absoluten Raum unterscheiden wir den leeren: jener gilt dem naturwissenschaftlichen Urteil nicht als Objekt, sondern als Regel, dieser dagegen wird als etwas Vorhandenes gesetzt, um gewisse Tatsachen zu erklären. In der Phoronomie, die von der Materie oder Masse (erfüllten Raum) absieht, dient der leere oder absolute Raum nur zu Regulierung des Urteils, dagegen in der Dynamik und Mechanik zur Erklärung der Erscheinungen.

Der leere oder völlig unerfüllte Raum ist ohne repulsive Kräfte und befindet sich entweder außer- oder innerhalb der Welt; die innerweltliche Leere besteht entweder zwischen den Massen im Großen (Weltkörpern) oder den Massenteilen und ist im ersten Falle „gehäuft (vacuum coacervatum)", im zweiten „zerstreut (vacuum disseminatum)".

Die Vorstellung des leeren Raumes außer der Welt hängt mit der des begrenzten Weltalls genau zusammen und gehört mit dieser zu den Scheinbegriffen der dogmatischen Kosmologie. Die Welt ist uns nie als Ganzes, also auch nicht als ein begrenztes Universum gegeben: daher erscheint unter dem Gesichtspunkte der Vernunftkritik die Vorstellung des leeren Raumes außer der Welt als ungereimt.[2] Und gesetzt, sie wäre aus logischen Gründen möglich, was sie nicht ist, so würden ihr physikalische Gründe entgegenstehen. Denn die Weltkörper müßten den Äther, diese im Weltraume überall verbreitete Materie, die sie umgibt und einschließt, dergestalt anziehen, daß zwar die Dichtigkeit desselben ins Unendliche abnehmen würde, er selbst aber den Raum nirgends ganz leer lassen könnte. Daher ist der leere Raum außer der Welt aus Gründen sowohl unserer Vernunft als der Naturkräfte unmöglich.[3]

Die innerweltliche Leere besteht in den Zwischenräumen entweder in oder zwischen den Körpern; sie bildet im ersten Fall die Poren, im zweiten die leeren Räume zwischen den Massen der Weltkörper: eine solche Leere ist zwar nicht undenkbar oder aus logischen Gründen unmöglich, wohl aber aus physikalischen unnötig.

[1] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Allg. Anmkg. zur Phänomenologie. (S. 558—565.) — [2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XI. (S. 544 u. 545.)
[3] Metaph. Anfangsgr. d. Naturw. Hauptst. IV. Allg. Anmkg. z. Phänom. (S. 563—564.)

Die Annahme der Poren wird in dynamischer Absicht gemacht, um daraus den spezifischen Unterschied der Dichtigkeit zu erklären. Nun ist schon gezeigt worden, wie ohne eine solche Hypothese aus der intensiven Größe und den verschiedenen Graden der Kraft, welche das Wesen der Materie ausmacht, die verschiedenen Grade der Raumerfüllung oder Dichtigkeit sich vollkommen herleiten lassen. Und nimmt man an, daß der im Weltraume überall verbreitete Äther vermöge der allgemeinen Gravitation auf alle Körper eine zusammendrückende Kraft ausübt, so würden die leeren Räume in den letzteren dieser expansiven Materie gar keinen Widerstand leisten, also nicht unerfüllt bleiben können: dann wäre die Annahme der Poren aus physikalischen Gründen nicht bloß unnötig, sondern unmöglich.[1]

Daß die großen Massen in der Welt durch leere Räume getrennt sind, ist eine Annahme, welche in mechanischer Absicht gemacht wird, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Eine solche Hypothese ist unnötig, wenn doch die durchgängige Erfüllung der Räume in so verschiedenen Graden stattfindet, daß die Widerstandskräfte so klein, wie man will, gedacht werden können und daher nicht imstande sind, die freie und dauernde Bewegung der Weltkörper zu verhindern.

Demnach gilt unserem Philosophen der leere Raum außer der Welt als eine unmögliche, der leere Raum in der Welt als eine zwar mögliche, aber in dynamischer wie mechanischer Absicht unnötige Vorstellung, die bei der Annahme des Äthers selbst physikalisch unmöglich erscheint. Diese letzte Erklärung gilt von dem leeren Raume überhaupt, sowohl von dem außer- als innerweltlichen.[2]

Fünftes Kapitel.
Das Wesen oder Prinzip der Moralität.

1. Vernunftkritik und Sittenlehre.

1. Kants moralphilosophische Untersuchungen.

Die Vernunftkritik hat die Erkennbarkeit der Dinge an sich widerlegt, dagegen die Erkenntnis der Erscheinungen begründet, und zwar deren allgemeine und notwendige Erkenntnis (Metaphysik der Erscheinungen). Die Erscheinungswelt begreift die materiellen Veränderungen und die menschlichen Handlungen in sich; die letzteren sind im Unterschiede von den Naturerscheinungen moralisch oder sittlich. Demnach hat das System der reinen Vernunft die doppelte Aufgabe einer Metaphysik der Natur und der Sitten zu lösen: die erste Aufgabe ist in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" gelöst und diese Lösung von uns in der vorhergehenden Untersuchung dargestellt worden; es bleibt als der zweite Hauptteil des Systems die Metaphysik der Sitten übrig. Verstehen wir unter „Sitten" die gesamte sittliche Welt im Unterschiede von der bloß natürlichen, so hat jene ihren inneren Grund in dem vernünftigen Willen, ihren äußeren Bestand in der gesetzmäßig geordneten Gesellschaft vernünftiger Wesen. Der innere Grund der sittlichen Welt ist die Moralität, ihre äußere gesetzmäßige Form das Recht. Wir nehmen diese Ausdrücke noch nicht in ihrer philosophischen Bedeutung, welche erst in den folgenden Untersuchungen ausgemacht werden soll, sondern in einer vorläufigen Unterscheidung, welche nicht zur Erklärung, sondern bloß zur Orientierung dient. Die Wissenschaft hat es mit den Gesetzen der Erscheinungen zu tun, die sie betrachtet: eine Wissenschaft also, deren Gegenstand die sittliche Welt ist, hat die Erkenntnis der Sitten- und Rechtsgesetze zu ihrer Aufgabe. Wenn diese Gesetze nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern durch bloße Vernunft erkannt werden, wenn sie mit anderen Worten allgemein und notwendig sind, so ist die Wissenschaft der sittlichen Welt nicht empirisch, sondern rational oder metaphysisch. Dies ist der vorläufige Begriff einer Metaphysik der Sitten: sie ist Moral- und Rechtsphilosophie, Tugend- und Rechtslehre.

Bevor aber eine solche metaphysische Sittenlehre aufgestellt werden kann, will vor allem die kritische Frage beantwortet sein: ob es überhaupt eine sittliche Welt im Unterschiede von der natürlichen, ob es eine moralische Handlungsweise gibt, welche anderen Gesetzen folgt, als die Wirksamkeit der übrigen Natur? Jede Handlung wird bestimmt durch ein Gesetz und ausgeführt durch ein diesem Gesetze entsprechendes Vermögen. Daher verlangt die obige Frage eine doppelte Untersuchung: Gibt es ein Gesetz, wodurch alles moralische Handeln bestimmt wird, und worin besteht dieses Gesetz? Gibt es ein Vermögen moralisch zu handeln, und worin besteht dieses Vermögen? Das Gesetz des moralischen Handelns, wenn ein solches existiert, bildet die Grundlage aller Sittlichkeit, die Untersuchung und Feststellung desselben die Grund-

[1] Vgl. oben Kap. II. (S. 31—32.)
[2] Metaph. Anfangsgr. usf. Hauptst. IV. Allg. Anm. z. Phän. (S. 563—565.)

legung der Sittenlehre. Ist jenes Gesetz ein reines von der Erfahrung unabhängiges Vernunftgesetz, so ist die Erkenntnis desselben metaphysisch und bildet die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten".

Die Sittlichkeit kann überhaupt nur in vernünftigen Wesen stattfinden. Die erkennende Vernunft ist theoretisch, die handelnde praktisch: also kann das sittliche oder moralische Vermögen, wenn es überhaupt existiert, nur in der praktischen Vernunft entdeckt werden. Ob ein solches Vermögen existiert und worin es besteht, untersucht die „Kritik der praktischen Vernunft". Hier übersehen wir schon den Gang, welchen die Untersuchungen der metaphysischen Sittenlehren nehmen. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" vom Jahre 1785 wird zuerst das Sittengesetz, das oberste Prinzip der Moralität, festgestellt; in der „Kritik der praktischen Vernunft" vom Jahre 1788 wird das sittliche Vermögen untersucht und dargetan; endlich in der „Metaphysik der Sitten" vom Jahre 1797, welche die Rechts- und Tugendlehre umfaßt (ein Werk des gealterten Philosophen), wird das System der Sittenlehre ausgeführt. Um diese Hauptuntersuchungen gruppieren sich eine Reihe kleinerer Schriften, Abhandlungen verwandten Inhalts, auf welche wir an ihrem Orte näher eingehen werden.

Die kantische Sittenlehre hängt in ihren beiden Hauptpunkten mit der Kritik der reinen Vernunft auf das Genaueste zusammen. Es gibt kein sittliches Handeln ohne Sittengesetz und sittliches Vermögen, kein sittliches Vermögen ohne praktische Freiheit, keine praktische Freiheit ohne transzendentale. In der Auflösung der dritten Antinomie hatte die Kritik der reinen Vernunft das kosmologische Problem der Freiheit erklärt und die Lehre vom intelligibeln Charakter begründet; in dem Kanon der reinen Vernunft hatte sie die moralischen Gesetze des Handelns von den pragmatischen unterschieden und als das einzige Thema einer vollkommen reinen, von aller Erfahrung unabhängigen Vernunfterkenntnis bestimmt. Auf diesem Wege führte die Kritik der reinen Vernunft unmittelbar hinüber zu der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und zu der Kritik der praktischen Vernunft.[1]

2. Die Grundfrage der Sittenlehre.

Wir haben schon die Umrisse der Aufgabe bestimmt, welche die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lösen soll. Es läßt sich von

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. (S. 569—577.) Kap. XV. (S. 612—615.)

moralischen Handlungen und einem Vermögen derselben nicht reden, bevor man weiß, was überhaupt den moralischen Charakter einer Handlung ausmacht, oder worin das Prinzip aller Moralität besteht. Wenn wir den Inhalt des Sittengesetzes kennen, so läßt sich entscheiden, ob die Erkenntnis desselben empirisch oder metaphysisch sein soll. Ist jenes Gesetz durch keinerlei Erfahrung, sondern bloß durch reine Vernunft erkennbar, so ist die Sittenlehre metaphysisch. Nachdem festgestellt worden, was Moralität ist, entsteht die Frage: wie ist sie möglich? In dieser Frage liegt der Übergang von der Grundlegung der Metaphysik der Sitten zur „Kritik der praktischen Vernunft". Die Probleme der Sittenlehre entsprechen in ihrer Ordnung den Problemen der Erkenntnis, wie die Vernunftkritik dieselben gefaßt hatte. Die Grundfrage der letzteren hieß: „was ist Erkenntnis und wie ist sie möglich?" Die der Sittenlehre lautet: „was ist Moralität und wie ist sie möglich?" Der erste Teil dieser Frage enthält das Thema, welches die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erörtert und feststellt. Ihre Arbeit ist getan, sobald in der Auflösung der Frage: „was ist Moralität?" die entscheidende Formel entwickelt und einleuchtend gemacht ist. Die Vernunftkritik hatte in der Auflösung ihrer Frage die entscheidende Formel mit der Erklärung gewonnen, daß alle wahre Erkenntnis in synthetischen Urteilen a priori bestehe. Soweit reichte in der Vernunftkritik die Untersuchung jener ersten grundlegenden Frage, die der Philosoph die «quaestio facti» genannt hatte. Ebensoweit reicht in der Sittenlehre die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

II. Das Moralprinzip.

1. Der moralische Sinn.

Das oberste Prinzip der Moralität soll entdeckt und daraus entschieden werden, ob dasselbe empirisch oder metaphysisch ist. Die Erkenntnis der Sittengesetze heißt praktische Philosophie oder sittliche Weltweisheit. Wenn sich diese Erkenntnis auf Erfahrung gründet, so ist sie empirische oder „populäre sittliche Weltweisheit"; wenn sie auf bloßer Vernunfteinsicht ruht, so ist sie metaphysisch. Wir wollen erst das Moralprinzip auffinden, bevor wir entscheiden, was die Moralphilosophie ist: ob populäre sittliche Weltweisheit oder Metaphysik der Sitten? Mithin dürfen wir das Moralprinzip weder auf dem einen noch auf dem anderen Wege entdecken, denn es wäre ungereimt, erst den Weg zu machen und nachher zu suchen.

Hier begegnen wir der ersten Schwierigkeit. Auf welchem Wege soll das Moralprinzip entdeckt werden, da es zunächst auf keinem philosophischen Wege gesucht werden darf, sondern unabhängig von aller Moralphilosophie zu finden ist? Wenn sich die Moralität zur Moralphilosophie ähnlich verhielte, wie die reinen Größen zur Mathematik, so wäre die obige Schwierigkeit nicht zu lösen. Es ist die Mathematik, welche die reinen Größen konstruiert oder macht, darum ist es auch allein die Mathematik, welche jene Größen erkennbar macht. Wenn es die Moralphilosophie wäre, welche die Moralität macht, so wäre diese unabhängig von jener nicht zu entdecken. Aber man sieht sofort, daß sich die Sache nicht so verhält. Es ist nicht die Wissenschaft der Moral, welche die Moralität erzeugt, sonst könnten nur die Moralphilosophen moralisch sein. Vielmehr ist davon der moralische Charakter ganz unabhängig: er bildet sich nicht bloß unabhängig von aller Weisheit und Gelehrsamkeit, sondern wird auch unabhängig davon beurteilt.

Das Vermögen der Moralität zu beurteilen, ist der moralische Sinn, der, um in seinem Urteile sicher zu gehen, keine Moralphilosophie braucht: er beruht auf einem richtigen Gefühl, auf einem unwillkürlichen, von jeder wissenschaftlichen Einsicht unabhängigen Instinkt, und nirgends traut man dem letzteren mehr als in moralischen Urteilen; kein Beurteilungsvermögen geht ohne wissenschaftliche Führung sicherer als das praktische. Wir wollen dieses moralische Urteil, das ohne Moralphilosophie entsteht und ihrer gar nicht bedarf, „die gemeine sittliche Vernunfterkenntnis" nennen. Da wir nun den Begriff des Moralischen zunächst nicht auf wissenschaftlichem Wege aufsuchen sollen, so nehmen wir den Weg der Natur, um zu sehen, ob und wie dieser Begriff unwillkürlich in den Herzen der Menschen lebt und sich in ihren Urteilen ausspricht.

Die moralphilosophischen Theorien kümmern uns jetzt nicht; wir glauben sicherer zu gehen, wenn wir uns an das einfache sittliche Gefühl, an den gesunden sittlichen Verstand wenden, wenn wir uns zuvörderst mit dem natürlichsten Zeugen des Sittengesetzes, dem moralischen Instinkt, über den Begriff des Moralischen selbst verständigen. Nicht als ob wir es dem Gefühle überlassen wollten, diesen Begriff zu entscheiden, wir wollen vielmehr den Inhalt unserer sittlichen Empfindung in einen deutlichen Begriff, in ein klares Bewußtsein verwandeln und die gemeine sittliche Vernunfterkenntnis in die philosophische erheben; dann wird sich zeigen, ob diese philosophische Erkenntnis populäre Moral sein darf oder metaphysische Sittenlehre werden muß.

Aus der gewöhnlichen, jedem geläufigen Vorstellung von der Natur des moralischen Handelns soll der wahre und allgemeine Begriff des Moralischen hervorgeholt und dargestellt werden. Mit diesem echt sokratischen Verfahren leitet Kant seine Sittenlehre ein, er macht in der Weise einer sokratischen Begriffsentwicklung den „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen". Es fehlt nichts als die dialogische Form, in welcher man sich den ganzen Inhalt und Verlauf der kantischen Untersuchung leicht selbst ausführen kann. So wird an dem Leitfaden der natürlich-sittlichen Vorstellungsweise durch eine fortgesetzte, immer tiefer eindringende Analyse der Begriff des Moralischen in allen seinen Merkmalen aufgefunden und bestimmt.[1]

2. Das Gute und der Wille. Wille und Pflicht.

Wir nennen eine Handlung gut, welche unserem sittlichen Gefühle entspricht oder der wir unseren moralischen Beifall geben. Alles moralische Handeln ist gut. Der Begriff des Guten erscheint zunächst weiter als der des Moralischen. Was ist gut? Wir reden von den Gütern des menschlichen Lebens und verstehen darunter jene Glücksgaben, die entweder unseren äußeren Verhältnissen oder unserer Person zukommen: unter die Glücksgaben der ersten Art gehört Reichtum, Wohlbefinden, Macht, Ansehen usf., unter die der zweiten körperliche und geistige Vorzüge, Schönheit, glückliches Temperament, Verstand, Witz, Bildung usf. Hier aber zeigt sich sogleich, was so viele Beispiele der täglichen Erfahrung lehren: daß alle jene Güter ebensoviele Übel werden können nach dem Gebrauche, welcher von ihnen gemacht, nach der Absicht, in welcher sie verwendet werden, nach dem Einflusse, den sie auf das menschliche Gemüt ausüben.

Der Reichtum ist kein Gut, wenn er habsüchtig oder geizig macht, er ist kein Gut, wenn man ihn verschwendet, keines, wenn er den Müßiggang erzeugt mit so vielen Übeln, welche dem Müßiggange folgen. Wenn die Glücksgüter die Menschen aufgeblasen und übermütig machen, was, nach der Erfahrung zu urteilen, der gewöhnliche Fall ist: so mögen sie immer Güter heißen, gut sind sie nicht. Selbst Ge-

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschnitt I. Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen. (A. A. Bd. IV. S. 393 bis 405.)

mütsverfassungen, die, nach dem Scheine zu urteilen, der Tugend verwandt sind, wie Selbstbeherrschung, Mäßigung usf., sind als solche nicht gut, denn sie können dem Bösen dienen und leicht der beste Deckmantel ehrgeiziger, selbstsüchtiger, boshafter Pläne sein. Mit einem Wort: alle Glücksgüter und alle persönlichen Vorzüge, ob sie empfangen oder erworben sind, werden gut nur durch den Gebrauch, den man von ihnen macht, durch den Zweck, dem sie dienen. Diesen Gebrauch macht der Wille. Der Wille setzt ihnen den Zweck, er gibt die Absicht und fügt also jenen Gütern das hinzu, was allein im moralischen Verstande gut macht, also auch allein im moralischen Verstande gut ist. Nichts ist gut als der Wille. „Nichts ist an sich gut oder böse", sagt Hamlet, „das Denken macht es erst dazu." Der Wille ist nach Kant der alleinige Ursprung alles Guten und Bösen.

Nun ist der Wille ein Vermögen, nach bewußten Vorstellungen, nach deutlichen Gründen, also nach Vernunft zu handeln: er ist praktische Vernunft. Wenn der Wille nicht nach Vernunftgründen handelt oder handeln kann, wenn er nach dunkeln, bewußtlosen Vorstellungen verfährt, so handelt nicht eigentlich der Wille, sondern der Instinkt. Die lebendigen Körper der Natur sind vermöge ihrer Organisation zu einem bestimmten Lebenszweck eingerichtet. Auch die vernunftbegabten Wesen müssen einen bestimmten, in ihrer Vernunft angelegten Zweck haben; dieser Zweck kann unmöglich nur das äußere Wohlbefinden, die Glückseligkeit sein, die jedes lebendige Wesen instinktmäßig sucht. Denn wäre die Glückseligkeit ihr alleiniger Lebenszweck: wozu die Vernunft? Zur Selbsterhaltung, zur Förderung des sinnlichen Daseins, zur glücklichen Lebensverfassung ist offenbar der dunkle, aber richtig führende Instinkt ein weit sichereres Mittel als die überlegende und darum von dem natürlichen Wege vielfach abirrende Vernunft. Man hat diese oft angeklagt, daß sie mit aller Bildung und Sittenverfeinerung, mit allen ihren Erfindungen, Künsten und Wissenschaften die Menschen nicht glücklicher gemacht habe; vielmehr habe die fortschreitende Bildung die menschlichen Bedürfnisse vermehrt und in demselben Grade die Zufriedenheit, ohne welche es kein Glück gibt, vermindert. In diesem Sinne hatte auch Rousseau in seiner berühmten Preisschrift die Frage der Akademie von Dijon entschieden. Wenn nun die Vernunft das menschliche Glück nicht befördert, so müssen wir urteilen, daß entweder die Vernunft ihren Zweck verfehle, oder daß dieser Zweck ein anderer sei als die Glückseligkeit, welche durch den Instinkt besser als durch die Vernunft erreicht wird.[1]

Es kann daher nicht in der Absicht eines vernünftigen Willens liegen, sich zum Mittel für die menschliche Glückseligkeit zu machen; er kann nicht bloß das Werkzeug sein wollen, um den äußeren Lebenszustand zu verbessern. Als Mittel oder Werkzeug ist der Wille gut für einen anderen ihm äußeren Zweck. Die Vernunft macht ihren Willen nicht zum Mittel, sondern zum Zweck; nur der Wille ist gut, und gut kann der vernünftige Wille nicht als Mittel, sondern nur als Zweck sein: nur der an sich selbst gute Wille erfüllt seinen Zweck. Nicht jeder Wille ist an sich selbst gut, nicht unter allen Umständen ist der Wille seiner wahren Bestimmung gemäß; diese bindet ihn nicht, sie verpflichtet ihn nur. Worin die Pflicht besteht, wissen wir noch nicht; sie bezeichne hier nur die Grenze, welche den guten Willen von jedem beliebigen Willen unterscheidet. Gut ist nur der Wille, welcher seine Pflicht tut, niemals der entgegengesetzte. Mit dem Pflichtbegriffe ziehen wir die Grenze zwischen dem guten Willen und seinem Gegenteil.

3. Pflicht und Neigung. Gesetz und Maxime.

Nur der Wille ist gut, und zwar nur der pflichtmäßige. Pflichtmäßig ist der Wille, wenn seine Handlung der Pflicht entspricht. Es sei z. B. die Pflicht der Ehrlichkeit, welche dem Kaufmann gebietet, den Käufer nicht zu überteuern oder zu betrügen; der Kaufmann betrüge nicht, seine Handlung sei pflichtmäßig, dabei ist es sehr wohl möglich, daß er im Grunde zur Ehrlichkeit gar keine Neigung hat, er übt sie nur aus, weil er fürchtet, daß die Unehrlichkeit entdeckt werde und ihm Strafe, Schande, Verlust der Kunden usf. eintrage: der Gewinn ist seine Absicht, nicht die Ehrlichkeit; seine Handlung ist pflichtmäßig, seine Gesinnung selbstsüchtig. Aber die Gesinnung gehört zum Willen. In diesem Falle ist daher nur die Handlung, nicht der Wille pflichtmäßig; die Handlung entspricht der Pflicht, Neigung und Absicht sind damit im Widerstreit: ein solcher Wille ist nicht gut.

Es kommt also in Ansehung des guten Willens nicht bloß auf die Handlung, sondern auf deren Beweggrund oder die subjektive Triebfeder an, welche den inneren Charakter der Handlung ausmacht. Der Wille ist offenbar nicht gut, wenn er zwar äußerlich die Pflicht erfüllt, innerlich aber nicht darin gegenwärtig, sondern pflichtwidrig und selbstsüchtig gesinnt ist. Setzen wir den Willen in eine andere der Pflicht

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. I. (S. 393—396.)

gemäßere Verfassung: nicht bloß seine Handlung, auch seine natürliche Neigung stimme mit der Pflicht überein; er befolge die Pflicht aus natürlicher Neigung. Es sei z. B. die Pflicht der Selbsterhaltung. In den meisten Fällen kommt die natürliche Neigung der Selbstliebe mit dieser Pflicht überein. Ist nun der Wille gut, wenn er die Pflicht der Selbsterhaltung aus bloßer Selbstliebe ausübt? Kann nicht die Selbstliebe Grund so vieler böser Handlungen sein? Und ist ein guter Wille denkbar, welcher mit dem bösen Willen denselben Beweggrund gemein hat?

Wenn ich mein Leben bloß aus Selbstliebe erhalte, so ist meine Handlung und meine Neigung, aber nicht eigentlich mein Wille pflichtmäßig. Ich kann mir den Fall vorstellen, daß unter einer Last von Unglück alle Lebenslust erlischt, die natürliche Selbstliebe lieber den Tod wünscht, als das Leben erhalten möchte, daß die Befreiung von der Lebensplage als ein Ziel erscheint, „aufs innigste zu wünschen“: jetzt gehen Pflicht und natürliche Neigung auseinander, jetzt wird der Wille auf die Probe gestellt, ob er wirklich pflichtmäßig ist oder nicht. Seiner natürlichen Neigung nach möchte er nichts lieber als das Leben loswerden; wenn er es dennoch erhält, so kann in diesem Falle die Absicht seiner Handlung nur sein, daß er nicht pflichtwidrig handeln will: er tut die Pflicht, nicht aus einer selbstsüchtigen Absicht, nicht aus einer natürlichen Neigung, sondern bloß aus Pflicht; er tut sie nur um der Pflicht willen. Hier ist nicht bloß die Handlung, sondern auch der Wille selbst wahrhaft pflichtmäßig: ein *solcher* Wille ist an sich selbst gut, nur ein solcher Wille.

Die Pflicht verlangt Wohltätigkeit gegen andere. Wenn ich nicht wohltätig bin, so handle ich pflichtwidrig; wenn ich wohltätig bin, um gelobt zu werden, so handle ich pflichtmäßig, aber selbstsüchtig; wenn ich wohltätig bin, weil ich mit dem Notleidenden Mitleid empfinde, weil mich der Anblick rührt, weil ich mich durch meine Wohltat von dieser schmerzlichen Regung befreie, also meine Wohltat mir Genuß verschafft, so handle ich pflichtmäßig aus natürlicher Neigung, die zuletzt immer auf Selbstliebe hinausläuft. Wahrhaft gut handle ich, wenn ich wohltue, bloß weil die Pflicht es gebietet, weil ich die Pflicht erfüllen will: nur in diesem Falle ist auch mein Wille, nicht bloß meine Handlung wohltätig; nur in diesem Falle bin ich *selbst* der Wohltätige, in allen anderen Fällen ist es bloß meine Handlung.[1]

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. I. (S. 397—401.)

Es ist also nicht die Handlung, welche den guten Willen macht, sondern der Beweggrund des Handelns; dieser ist das subjektive Prinzip des Wollens und heißt im Unterschiede vom objektiven die *Maxime*. Die Maxime der wahrhaft guten Handlung darf nicht die natürliche Neigung, sondern bloß die Vorstellung der Pflicht sein. Die Pflicht ist das Gesetz. Vor diesem Gesetze verschwindet meine Selbstliebe mit allen ihren natürlichen Neigungen in nichts. Je lebhafter ich dieses Gesetz vorstelle und in mir wirken lasse, um so weniger Gewicht hat meine Selbstliebe, um so geringer schätze ich mein natürliches Selbst mit seinen Neigungen. Ich beuge mich vor dem Gesetz. Was durch seine Vorstellung meine Selbstliebe vermindert, ist eben deshalb ein Gegenstand meiner *Achtung*: die Vorstellung der Pflicht bewirkt in mir die Achtung vor dem Gesetz. Wenn der Beweggrund meiner Handlung kein anderer ist als die Vorstellung der Pflicht, so erfülle ich das Gesetz bloß aus Achtung vor dem Gesetz: diese Achtung ist die pflichtmäßige Gesinnung.

Jetzt haben wir die vollständige Formel, um den Begriff des Guten zu bestimmen: nur der Wille ist gut, nur der pflichtmäßige Wille, er ist nur dann pflichtmäßig, wenn er die Pflicht tut um der Pflicht willen, das Gesetz erfüllt aus Achtung vor dem Gesetz. Nur ein solcher Wille ist gut, dessen Handlung und Gesinnung pflichtmäßig sind, dessen Gesetz und Maxime keinen andern Inhalt haben als die Pflicht. Hieraus folgt, wie die Maxime einer wahrhaft guten Handlung beschaffen sein muß: sie muß mit dem Gesetz übereinstimmen. Das Gesetz gilt in strenger Allgemeinheit für jeden Willen, für *alle* vernünftigen Wesen: also ist die Maxime nur dann gut, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit haben kann, oder, wie Kant erklärt: „*wenn ich auch wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werde*“.

Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich bei jeder Handlung die Probe machen, ob sie moralisch ist oder nicht. Wenn ihre Maxime der Art ist, daß sie nicht allgemeines Gesetz werden kann, daß der Handelnde selbst die Gesetzmäßigkeit seiner Maxime nicht wollen kann, so ist die Handlung nicht moralisch. Niemals kann die Selbstliebe mit allen ihren Triebfedern ein allgemeines Gesetz werden; auch der Egoist kann nicht wollen, daß seine Maxime als Gesetz für alle gelte. Sie müßte, wenn sie dazu gemacht würde, sich selbst zerstören. Die Handlung aus Selbstliebe ist darum nie moralisch, wenn sie auch

ihrem Inhalte nach ganz pflichtmäßig ist; es ist also nicht der Inhalt, sondern lediglich die Form der Handlung, die den moralischen Wert ausmacht: das Moralprinzip ist nicht material, sondern formal.[1]

III. Übergang zur Moralphilosophie.

Das oberste Prinzip der Moralität ist gefunden: es ist die Willensmaxime, in der sich, als dem innersten Beweggrunde der Handlung, Gutes und Böses scheidet. Gut ist die Maxime, wenn sie die Form der Gesetzmäßigkeit hat, wenn sie fähig ist, allgemeines Gesetz zu sein, d. h. wenn sie alle Motive der Selbstliebe ausschließt. Noch ist das Sittengesetz selbst nicht näher bestimmt; noch wissen wir nicht, ob es existiert, und wie es möglich ist? Aber so weit können wir urteilen: entweder es gibt gar keine Moralität, welche diesen Namen verdient, oder sie besteht in dem Begriff, den wir ausgemacht haben. Wir haben diesen Begriff nicht erst erzeugt, sondern nur aufgeklärt und verdeutlicht; wir finden denselben in jedem moralischen Gefühl, in jedem moralischen Urteil; er bildet das ungeschriebene Gesetz des Herzens, nach welchem jeder die Handlungen anderer und, wenn er gewissenhaft ist, sich selbst richtet.

Man könnte fragen: wozu überhaupt eine Moralphilosophie, wenn doch das sittliche Bewußtsein in dem gesunden Sinn, in dem einfachen Gefühl sich so richtig und unzweideutig kund gibt? Es ist nicht nötig, das sittliche Bewußtsein erst zu erzeugen, denn es ist da vor aller Philosophie und unabhängig von dieser; es ist nicht nötig, demselben etwas hinzuzufügen, denn es ist vollkommen gegeben; es bedarf keiner Verbesserung, denn es ist ganz richtig. Also wozu der Übergang von dem moralischen Instinkte zur Moralphilosophie, von dem sittlichen Gefühle zur Sittenlehre? Wir können uns, um diesen Übergang zu begründen, nicht auf das spekulative Bedürfnis berufen, denn ein solches Bedürfnis setzt schon einen philosophischen Geist voraus, welchen der einfache moralische Sinn nicht zu haben braucht. Es müssen also selbst praktische und moralische Bedürfnisse sein, welche uns nötigen, die Moral nicht bloß dem natürlichen Gefühle zu überlassen, sondern im Interesse der Moral selbst eine praktische Philosophie zu fordern.

Der gewöhnliche Sinn empfindet moralisch, aber er steht, wie das Gefühl selbst, dem ganzen Geschlechte der natürlichen Neigungen zu nahe, um zwischen ihnen und dem Sittengesetze scharf und genau zu

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. I. (S. 401—403.)

unterscheiden und nicht selbst auf die Seite der Neigungen zu treten, wenn diese zufällig mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Die Pflicht schließt die Neigungen von sich aus; eben deshalb ist sie ihrer Form nach nicht Gefühl, sondern Begriff und Idee. Dieser Fassung der Pflicht kommt der gewöhnliche Sinn nicht gleich; aber erst in dieser Form erscheint die Pflicht in ihrer wahren Gestalt, unvermischt mit allen natürlichen Triebfedern; erst in dieser Gestalt ist das Sittengesetz unnahbar, und so muß es in unserer Vorstellung leben, wenn das sittliche Bewußtsein fest gegründet sein soll, unberührt und unangefochten von den beweglichen Neigungen der menschlichen Natur. Zu dieser Fassung des Sittengesetzes, zu dieser Befestigung des sittlichen Bewußtseins ist die Moralphilosophie notwendig. Wir können den Pflichtbegriff nur klar machen, wenn wir zwischen Pflicht und Neigung auf das Genaueste unterscheiden; wir können nur so den Pflichtbegriff befestigen. Die Neigung nimmt durch eine natürliche Dialektik sehr leicht den Schein der Pflicht an, welcher den gewöhnlichen Sinn besticht und verführt. Diesen Schein zerstört die Sittenlehre, indem sie das ganze Geschlecht der natürlichen Neigungen aus dem Heiligtume des Pflichtbegriffs vertreibt; sie gibt dem sittlichen Bewußtsein die Sicherheit, ohne welche es schwer ist, sittlich zu sein. Wenn nun das gewöhnliche Bewußtsein selbst seine sittlichen Überzeugungen wider alle Vernünftelei der Neigung und Selbstliebe fest und unerschütterlich gelten lassen will, so wird es durch dieses sein Bedürfnis selbst auf die Moralphilosophie hingewiesen: diese letztere hat daher neben ihrer spekulativen Bedeutung auch einen moralischen Wert, sie ist notwendig aus spekulativen und praktischen Gründen. Was aber für eine Wissenschaft soll diese Moralphilosophie sein: empirische Sittenlehre oder Metaphysik der Sitten?

Sechstes Kapitel.

Metaphysische Begründung der Sittenlehre. Das Sittengesetz und die Autonomie.

I. Der Standpunkt der Sittenlehre.

Die erste Frage der Sittenlehre ist gelöst und der Begriff der Moralität oder des Guten in allen seinen Merkmalen bestimmt. Nichts ist gut als der Wille, dessen Maxime gesetzmäßig oder im strengen

Sinne allgemeingültig sein kann: so lautet die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Moralität. Wir haben diese Antwort durch eine Untersuchung der moralischen Sinnesart gefunden, wie dieselbe in allen Gemütern lebt, sei es in der dunkeln Form des Gefühls oder in der einer mehr bewußten und deutlichen Vorstellung. Es ist Tatsache, daß in Rücksicht der Moralität die Menschen so empfinden und urteilen, daß sie den sittlichen Wert in der pflichtmäßigen Gesinnung suchen und mithin deren Möglichkeit voraussetzen. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Tatsache des moralischen Denkens erklären. Wenn eine solche Gesinnung gar nicht möglich wäre, so wäre unbegreiflich, wie sie der einfache natürliche Sinn zum Maßstabe seiner moralischen Denk- und Urteilsweise nehmen könnte; dann wären diese moralischen Urteile selbst nicht möglich. Die Tatsache der letzteren beweist zugleich die der moralischen Gesinnung. Es ist somit auch die nächste Frage der Sittenlehre entschieden: gibt es Moralität? Das Prinzip derselben ist durch die Analyse der inneren Erfahrung, d. h. auf einem Wege gefunden worden, der ihre Existenz außer Zweifel setzt. Es bleibt mithin nur die Frage übrig: wie ist Moralität möglich? Diese Frage bildet das eigentliche Problem der Sittenlehre. Tatsachen zu erklären, ist die Sache der Wissenschaft: es ist die wissenschaftliche Sittenlehre oder Moralphilosophie, welche die vorliegende Aufgabe zu lösen hat. Erklärungsgründe können doppelter Art sein: entweder stammen sie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft; sie sind im ersten Fall empirisch, im zweiten metaphysisch. Was soll die Moralphilosophie sein: empirische oder metaphysische Sittenlehre?

Man könnte sich zugunsten der empirischen Sittenlehre leicht zu folgendem Schlusse versucht fühlen: wenn es möglich war, den Begriff der Moralität aus der inneren Erfahrung abzuleiten, so muß es auch möglich sein, die Tatsache der Moralität aus Erfahrungsgründen zu erklären. Doch eine Tatsache konstatieren, heißt noch nicht dieselbe begründen. Wir haben aus der inneren Erfahrung den Begriff und die Tatsache der Moralität festgestellt; es ist deshalb noch nicht die innere Erfahrung, welche den wirklichen Grund der Moralität ausmacht. Es ist eine der ersten Vorsichtsmaßregeln der Kritik, zwischen dem Erkenntnisgrund und dem Realgrund einer Tatsache sorgfältig zu unterscheiden; die innere Erfahrung liefert uns den Erkenntnisgrund der Moralität, sie ist nicht deren Realgrund. Es ist ein großer

Unterschied, ob die Prinzipien der Sittenlehre auf populäre Vorstellungen, d. h. auf vorhandene Erfahrungen irgendwelcher Art gegründet oder nachdem ihre Wahrheit und Allgemeingültigkeit dargetan ist, durch die einleuchtende Kraft der Darstellung populär gemacht werden. Darin besteht „das höchst seltene Verdienst einer wahren philosophischen Popularität", welche deshalb die gründlichste Einsicht zu ihrer Voraussetzung hat. „Es ist gar keine Kunst gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei auf alle gründliche Einsicht Verzicht tut." Diese letztere läßt sich aus allerhand Erfahrungen nimmermehr schöpfen. Etwas ganz anderes ist philosophische Popularität, etwas ganz anderes populäre Philosophie. Von dem Verfahren der letzteren sagt Kant: „Es bringt einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Prinzipien zum Vorschein, daran sich schale Köpfe laben, weil es doch etwas gar Brauchbares fürs alltägliche Geschwätz ist, wo Einsehende aber Verwirrung fühlen und unzufrieden, ohne sich doch helfen zu können, ihre Augen wegwenden, obgleich Philosophen, die das Blendwerk ganz wohl durchschauen, wenig Gehör finden, wenn sie auf einige Zeit von der vorgeblichen Popularität abrufen, um nur allererst nach erworbener bestimmter Einsicht mit Recht populär sein zu dürfen". Den Vorwurf einer unechten, erkenntnislosen Popularität richtet der Philosoph gegen die Art der bisherigen Sittenlehre, die mit allen möglichen Grundsätzen experimentiert, in deren Versuchen bald diese, bald jene besondere Bestimmung der menschlichen Natur, bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, hier moralisches Gefühl, dort Gottesfurcht, von diesem etwas, von jenem auch etwas in wunderbarem Gemisch anzutreffen sei.[1]

Das Sittliche ist Gesinnung, diese ist kein Objekt der äußeren Erfahrung; es kann durch die Mittel der Erfahrung niemals ausgemacht werden, ob irgend etwas in der Tat Beispiel und Vorbild der Gesinnung ist. Die Gesinnung ist unsere eigenste Tat. Die Nachahmung des Sittlichen mag für die Erziehung ihren Nutzen haben, aber sie ist nicht im genauen Verstande sittlich, solange sie Nachahmung ist. Die Sittlichkeit ist ihrer Natur nach unnachahmlich; sie ist pflichtmäßige Gesinnung, eine Gesinnung oder Maxime, welche fähig ist, allgemeines Gesetz im strengen Sinne zu sein. Nun kann aus der Erfahrung höchstens eine Regel für viele Fälle, niemals ein allgemeines, aus-

[1] Grundlegung z. Metaph. d. Sitten. Abschn. II: Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit z. Metaphysik der Sitten. (A. A. Bd. IV. S. 406—410.)

nahmsloses Gesetz hergeleitet werden; ein Gesetz, das in allen Fällen gilt, läßt sich nie durch Erfahrung, sondern nur durch reine Vernunft erkennen. Das Sittengesetz soll, wie ein notwendiges und allgemeines Naturgesetz, ohne Ausnahme gelten: also muß es, wie das Naturgesetz, a priori erkannt werden. Die Erkenntnis des Sittengesetzes ist mithin unabhängig von aller Erfahrung. Das Naturgesetz gilt für alle Objekte äußerer Erfahrung und ist in diesem Sinne nur in Rücksicht seiner Erkenntnis, nicht in Rücksicht seines Objekts unabhängig von aller Erfahrung. Dagegen gilt das Sittengesetz nur für den Willen und dessen Maxime, es gilt für alle Wesen, welche Willen oder praktische Vernunft haben, für alle vernünftigen Wesen, die als solche niemals Gegenstände äußerer Erfahrung sind. Alle besondere Kenntnis der menschlichen Natur ist geschöpft aus der Erfahrung, sie ist empirische Anthropologie und Psychologie. Daher darf die Sittenlehre ihre Grundlage nicht in der Anthropologie und Psychologie suchen; sie ist unabhängig von aller Erfahrung, also auch von aller Anthropologie und Psychologie, worauf sie vorzugsweise das vorkantische Zeitalter gegründet hatte; sie gilt für alle vernünftigen Wesen, also für die Menschen, sofern sie vernünftige Wesen, nicht sofern sie sinnliche Individuen sind, die unter den mannigfaltigen Einflüssen der Natur und der Verhältnisse so oder anders arten.

Es ist demnach klar, daß die Moralphilosophie ihrem wissenschaftlichen Charakter nach nichts anders sein kann als „Metaphysik der Sitten". Wenn nun die Moralität allein in der Gesinnung besteht, die mit dem Sittengesetze vollkommen übereinstimmt: worin besteht dieses Gesetz? Bis jetzt wissen wir von ihm nicht mehr als die formale Bestimmung: daß es mit absoluter Allgemeinheit für alle vernünftigen Wesen gilt. Jetzt soll der Inhalt dieses Gesetzes bestimmt werden, sein einzig möglicher Inhalt. Da derselbe aus keiner Erfahrung, also aus keiner anderweitigen Bestimmung abgeleitet werden kann, so bleibt nichts übrig, als ihn aus seiner Form selbst zu erklären.[1]

II. Das Sittengesetz als Prinzip des Willens.

1. Das unbedingte und das bedingte Gebot.

Jedes Ding wirkt oder handelt nach einem bestimmten Gesetz, die Erkenntnis oder Vorstellung desselben nennen wir ein „Prinzip"; das Vermögen Gesetze zu begreifen, also Prinzipien zu haben, ist die Vernunft. Wenn die Vernunft handelt, so ist sie praktische Vernunft oder Wille. Wir können darum den Willen als das Vermögen erklären, nach Prinzipien (vorgestellten Gesetzen) zu handeln. Das Gesetz ist als solches der Ausdruck der Notwendigkeit, der Wille ist als Selbstbestimmung oder als Vermögen, nach eigenen Triebfedern zu handeln, Ausdruck der Freiheit. Ich kann mir einen Willen vorstellen, der gar keine anderen Triebfedern hat als das Gesetz, der deshalb nichts anderes als das Gesetz will, einen Willen, in welchem Notwendigkeit und Freiheit eines sind, worin das Gesetz sich mit voller Freiheit ohne alle Trübung offenbart: ein solcher Wille ist durchaus gut, er ist absolut rein oder heilig. Setzen wir aber vernünftige Wesen, die zugleich sinnlich bestimmt sind, die also in der Natur ihres Willens neben dem Gesetze noch andere Triebfedern haben, so werden sich solche Wesen dem Gesetze gemäß und zuwider bestimmen können. In einem solchen Willen darf das Gesetz sich nicht als Zwang äußern, sonst wäre der Wille unfrei und könnte nicht anders als gesetzmäßig handeln; doch wird es als Notwendigkeit erscheinen, denn sonst wäre es kein Gesetz: es muß daher den Ausdruck einer Notwendigkeit haben, die den Zwang ausschließt; es wird den Willen nicht zwingen, wohl aber nötigen oder verpflichten. So erscheint das Gesetz als Pflicht, als ein Gebot, welches sagt: „du sollst!" Das Sollen ist ein Müssen ohne Zwang, es bezeichnet die Notwendigkeit des Wollens. Das Naturgesetz ist kein Gebot, denn es ist unwiderstehlich; es wäre sinnlos zu sagen: „die Körper sollen sich im Verhältnisse der Massen anziehen, die Anziehung soll im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken", denn es kann nicht anders sein. Wenn es anders sein könnte, so wäre das Gesetz kein Naturgesetz. Die Körper müssen dem Naturgesetz folgen. Es wäre ebenso sinnlos zu sagen: „der Wille muß das Sittengesetz befolgen", dann wäre die Handlung des Willens eine naturnotwendige Wirkung, dann wäre er selbst kein Wille, also auch sein Gesetz kein Sittengesetz. Das Naturgesetz sagt: „es muß so sein"; das Sittengesetz sagt: „du sollst so handeln". Beide sind notwendig: das erste im mechanischen Sinne, das zweite im moralischen. Jede gesetzwidrige Wirkung in der Natur hebt das Gesetz auf und beweist dessen Unzulänglichkeit; keine gesetzwidrige Handlung des Willens hebt das Sittengesetz auf oder beeinträchtigt dessen Notwendigkeit.

Das Willensgesetz erscheint als „Imperativ", wenn der Wille sinnlicher Natur, also empirisch bestimmbar ist: darum kann sich das

[1] Grundlegung zur Metaph. der Sitten. Abschn. II. (S. 411—119.)

Sittengesetz im menschlichen Willen nur in dieser Form äußern. Indessen hat eine solche Form nicht bloß das Sittengesetz. Alle praktischen Gesetze sind Gebote, was die Naturgesetze nie sind. Jede gebotene Handlung wird in irgendeiner Rücksicht als gut vorgestellt, diese Rücksicht kann eine doppelte sein: entweder gilt die Handlung als gut in Beziehung auf einen bestimmten Zweck, der dadurch erreicht werden soll, oder sie gilt als gut an sich selbst; im ersten Fall ist die Handlung das richtige Mittel zu einem Zweck, im zweiten ist sie nicht Mittel, sondern selbst Zweck. Als Mittel zu irgendeinem bestimmten Zwecke ist sie nützlich oder tauglich, als Zweck an sich selbst ist sie im eigentlichen Verstande gut. Gegenstand aller praktischen Gesetze sind daher entweder nützliche Handlungen oder gute. Demgemäß unterscheidet sich die Form der Gebote. In einer anderen Form will die nützliche Handlung geboten sein, in einer anderen die gute. Das Gebot der ersten Art ist durch den Zweck bedingt; wenn dieser Zweck erreicht werden soll, so muß diese Handlung auf diese Weise geschehen: daher ist die Form des Gebots „hypothetisch". Das Gebot der guten Handlung ist, wie diese selbst, unabhängig von irgendeinem äußeren Zweck; es gilt daher unbedingt, die Umstände mögen sein, welche sie wollen: die Form dieses Gebotes ist „kategorisch". Alle praktischen Gesetze (Gebote) sind demnach entweder hypothetisch oder kategorisch; die Pflicht kann nur ein kategorischer Imperativ sein, und der kategorische Imperativ kann nichts anderes sein als die Pflicht.[1]

Die gute Handlung ist Zweck an sich selbst, dieser Zweck ist absolut notwendig, denn das Gute soll unter allen Umständen geschehen. Einen solchen Zweck hat nur die sittliche Handlung, keine andere. Alle übrigen praktischen Zwecke sind zufälliger Art, bedingt durch die Umstände und die empirisch gegebene Natur des Willens. Wenn ich mir einen Zweck setze, den ich ebensogut haben als nicht haben kann, der zur Natur meines Willens in keiner Weise gehört, so nenne ich einen solchen Zweck möglich; der Zweck ist wirklich, wenn er zur Natur meines Willens gehört, zu dessen empirischer Natur; beide Zwecke und die Gebote, sie auszuführen, sind bedingter Art (hypothetisch). Je nachdem es sich um einen bloß möglichen oder um einen tatsächlichen Zweck handelt, ist das Gebot (der hypothetische Imperativ) entweder problematisch oder assertorisch. Der kategorische Imperativ ist „apodiktisch".

In der empirischen Natur unseres Willens liegt das Streben nach

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 419—425.)

dem eigenen Wohl in der größtmöglichen Vollkommenheit: unsere Glückseligkeit erscheint deshalb als ein empirisch gegebener, darum wirklicher Zweck. Es gibt Zwecke anderer Art, die nicht unmittelbar zur Natur unseres Willens gehören, die wir ebensogut haben als nicht haben können und demnach nur als mögliche gelten lassen, wie z. B. die Konstruktion einer mathematischen Figur, einer Maschine, die Anfertigung einer Zeichnung usf. Die Ausführung solcher Zwecke erfordert eine gewisse Schicklichkeit, ein Können und, wenn es hoch kommt, eine Kunstfertigkeit. Die bedingten Zwecke gehen daher entweder auf Glückseligkeit oder praktisch-technische Bildung. In der ersten Absicht wird gefragt: „Was müssen wir tun, um glücklich zu werden? Wie müssen wir es anfangen, um so viel Vorteil, so wenig Nachteil als möglich zu haben, um aus allem den größtmöglichsten Nutzen zu ziehen?" In der zweiten Absicht wird gefragt: „Was müssen wir tun, um dies oder jenes zu leisten, diese oder jene Kunst zu erlernen usw.?" Auf beide Fragen wird mit gewissen Regeln, Vorschriften, Geboten hypothetischer Art geantwortet. Das beste Mittel zur Glückseligkeit ist Klugheit, das einzige Mittel zur Kunstfertigkeit ist Geschicklichkeit. Wer in der Welt gut fortkommen, sich auf das Klügste benehmen will, verlangt gute Ratschläge; wer eine Kunst erlernen, zu einer Verrichtung geschickt werden will, verlangt gute Anweisungen, Vorschriften, Regeln. Ratschläge zur Lebensklugheit in Absicht auf unser Wohl heißen „pragmatische Imperative", wie man ein zur allgemeinen Wohlfahrt aus Vorsorge gemachtes Gesetz eine pragmatische Sanktion, ein zur praktischen Belehrung geschriebenes Geschichtswerk eine pragmatische Geschichte nennt. Regeln und Anweisungen zur geschickten Lösung einer Aufgabe sind „technische Imperative".[1]

Jetzt läßt sich der Pflichtbegriff unter den Geboten genau und bestimmt unterscheiden. Alle praktischen Gesetze sind Imperative, diese sind entweder hypothetisch oder kategorisch, die hypothetischen sind entweder assertorisch oder problematisch, entweder pragmatisch oder technisch: jene bestehen in Ratschlägen, diese in Regeln; die Ratschläge gehen auf die Klugheit, deren Zweck die Glückseligkeit ist, die Regeln auf die Geschicklichkeit als Mittel zur praktisch-technischen Bildung. Der kategorische Imperativ gilt apodiktisch, er ist keine Klugheitsregel, keine technische Vorschrift, sondern ein Gesetz: dieses Gesetz geht auf die Sittlichkeit, deren Zweck allein sie selbst ist.

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 425—428.)

Der kategorische Imperativ, den wir auch als den Imperativ der Sittlichkeit bezeichnen können, ist von den anderen wesentlich unterschieden. Alle die anderen Imperative haben bestimmte und besondere Zwecke. Wenn ich Ziele solcher Art erreichen will, so muß ich die Mittel wollen, welche dahin führen; das Wollen des Zwecks begreift das Wollen der Mittel in sich; aus der Vorstellung des vorausgesetzten Zwecks folgt die Anweisung auf die richtigen jenem Zwecke angemessenen Mittel, folgen also die Ratschläge der Klugheit wie die Regeln und Vorschriften zur Geschicklichkeit: die Gebote der pragmatischen und technischen Imperative sind daher analytische Sätze. Dagegen der moralische Imperativ verknüpft ohne jede Rücksicht auf einen vorausgesetzten Zweck, ohne Rücksicht auf die in dem Willen enthaltenen Triebfedern und Neigungen ein Gesetz von schlechterdings allgemeiner Geltung mit unserm Willen; dieses Gesetz kann nicht aus dem gegebenen Begriffe des Willens geschöpft sein, denn der gegebene Begriff ist empirisch, und aus einer empirischen Bestimmung folgt kein allgemeines Gesetz, keine sittliche Regel; das Sittengesetz ist daher kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz, der unabhängig von aller Erfahrung, also a priori feststeht: es ist mithin „ein synthetischer Satz a priori". Hier erscheint das Problem der Sittenlehre in derselben Form als das Problem der Vernunftkritik. Die Vernunftkritik fragte: wie sind synthetische Urteile a priori in theoretischer Hinsicht möglich? Die Sittenlehre fragt: wie sind synthetische Urteile a priori möglich in praktischer Hinsicht? Man darf demnach das Problem der gesamten kritischen Philosophie in die eine Formel zusammenfassen: wie sind sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht synthetische Urteile a priori möglich? In dieser Formel liegt die ganze Schwierigkeit der Untersuchung. Die Sittenlehre hat jetzt den Punkt erreicht, wo sie in den Kern ihrer Aufgabe eingeht.

2. Das Sittengesetz als formales Willensprinzip.

Der kategorische Imperativ fordert eine Willensbestimmung, die in Rücksicht nicht bloß der Handlung, sondern der Maxime absolut gesetzmäßig ist. Der innere Beweggrund der Handlung soll so beschaffen sein, daß er allgemeines Gesetz werden kann. Ein allgemeines Gesetz ist der Ausdruck ausnahmsloser Notwendigkeit, also ein Welt- oder Naturgesetz; der kategorische Imperativ gebietet mithin einen Willen, dessen Maxime Naturgesetz sein kann. Die Maxime selbst ist ein Willensakt. Meine Handlung soll infolge des Sittengesetzes so beschaffen sein, daß nach meinem eigenen Willen der Beweggrund meiner Handlung als Naturgesetz gelten kann. Wenn die Handlung nicht so beschaffen ist, wenn ich bei ernster Selbstprüfung mir eingestehen muß, ich könne nicht wollen, daß meine Maxime naturgesetzliche Notwendigkeit habe, so ist die Handlung nicht moralisch. Wie ist ein solcher Imperativ möglich, der für jede sittliche Handlung die Allgemeingültigkeit der Maxime gebietet?

Der Beweggrund jeder eigennützigen Handlung ist die Selbstliebe. Ich kann diesen Beweggrund haben, aber ich kann unmöglich wollen, daß diese Maxime Naturgesetz werde; denn wenn alle Wesen nur nach dem Beweggrunde der Selbstliebe handelten, so würde keine Gemeinschaft, kein Zusammenhang, in diesem Sinne keine Natur möglich sein: ich würde ein Naturgesetz wollen, nach welchem die Natur selbst unmöglich wäre. Deshalb kann von der Selbstliebe nie gewollt werden, daß sie als Gesetz gelte; daher ist keine Handlung moralisch, deren Maxime die Selbstliebe ist, sei es nun die verfeinerte Selbstliebe, wenn ich bloß deshalb nicht selbstsüchtig handeln wollte, damit auch andere gegen mich nicht selbstsüchtig handeln: mit einer solchen Absicht würde ich menschenfreundlich handeln aus Egoismus. Man hat dem kantischen Moralprinzipe den Vorwurf gemacht, daß es im Grunde auf das bekannte: „was du nicht willst, das dir geschieht usf." hinauslaufe. Mit Unrecht und aus Mißverständnis des kantischen Satzes. Die kantische Moral verneint die Selbstliebe, nicht weil sie Schaden bringt, sondern weil sie die Gemeinschaft, den Zusammenhang, die Natur in diesem Sinne ausschließt, also niemals allgemeines Gesetz (Naturgesetz) werden kann. In dem kantischen Moralprinzip liegt gar keine Rücksicht auf den subjektiven Vorteil.

Nun sind alle Triebfedern des empirischen Willens ebensoviele Neigungen der Selbstliebe. Wenn also der moralische Imperativ die Selbstliebe von der Maxime vollkommen ausschließt, so schließt er damit zugleich alle empirischen Triebfedern aus. Diese Triebfedern bilden das gegebene Willensmaterial. Was vom Willen nach Abzug seines natürlichen, empirisch gegebenen Inhalts übrigbleibt, ist der „reine oder bloß formale Wille". Die empirischen Triebfedern bilden das materiale Willensprinzip, der moralische Imperativ setzt an dessen Stelle ein rein formales. Wie ist ein solcher Imperativ oder ein solches Willensprinzip möglich?[1]

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 425—428.)

3. Das Sittengesetz als Endzweck. Die Person und deren Würde.

Jedes Willensprinzip ist ein Beweggrund des Handelns, etwas, das in der Handlung verwirklicht werden soll, d. h. ein Zweck. Wenn es keine Zwecke gäbe, so gäbe es auch keine Motive, keinen Willen, keine Willensgesetze oder Gebote. Jeder empirische Beweggrund ist ein Zweck, welcher in meiner Natur bedingt ist und in Rücksicht auf meine Interessen gilt: er ist ein bedingter, relativer, subjektiver Zweck; die darauf bezüglichen Handlungen sind durch diesen Zweck bestimmt als Maßregeln der Klugheit oder Geschicklichkeit nach pragmatischen und technischen Regeln. Die relativen Zwecke und die bedingten Gebote (hypothetische Imperative) stützen sich gegenseitig. Ein relativer Zweck motiviert stets einen hypothetischen Imperativ. Auch der Grund des kategorischen Imperativs ist ein Zweck, aber unmöglich ein relativer; also kann es nur der absolute Zweck sein, welcher den kategorischen Imperativ ermöglicht. Der relative Zweck gilt unter gewissen Bedingungen, der absolute Zweck gilt an sich selbst. Gibt es einen Zweck, welcher an sich selbst gilt?

Der relative Zweck dient zu irgend etwas, er ist das Zweckdienliche, Nützliche, Brauchbare: er gilt als Mittel. Jeder Zweck ist relativ, der als Mittel zu einem anderen Zwecke dient. Im Unterschiede davon nennen wir absolut denjenigen Zweck, welcher seiner Natur nach nie Mittel, sondern nur Zweck ist: ein solcher Zweck gilt an sich selbst, er ist Selbstzweck. Es fragt sich, ob es ein Wesen gibt, das durch seine Natur die Geltung des absoluten Zwecks hat? Es müßte ein Wesen sein, welches nach seiner Natur nicht Mittel für einen anderen Zweck sein kann. Nun ist klar, daß nur ein solches Wesen nie selbst Mittel sein kann, für welches alles andere Mittel ist, und welches selbst das Prinzip oder den letzten Grund aller relativen Zwecke bildet: ein solches Wesen kann niemals relativer Zweck oder Mittel sein, denn sonst wäre es nicht die Bedingung, unter der allein relative Zwecke möglich sind; sonst würde es ein anderes Wesen voraussetzen, wodurch es selbst als Zweck oder Mittel bedingt wäre. Wie das Prinzip aller Erfahrung nicht selbst Gegenstand der Erfahrung, das Subjekt aller Prädikate nicht selbst Prädikat sein kann, so kann das Prinzip oder Subjekt aller Mittel nicht selbst Mittel oder zweckdienliches Objekt sein. Es gibt keine Mittel, keine relativen Zwecke ohne ein zwecksetzendes Wesen, d. h. ohne Willen oder praktische Vernunft. Das vernünftige Wesen ist Person. Die Person ist das Prinzip aller relativen Zwecke, die Bedingung, unter welcher allein Mittel möglich sind; darum ist die Person nie Mittel, sondern nur Zweck, absoluter Zweck, Selbstzweck: die Person als Vernunftwesen, als praktische Vernunft, also auch der Mensch, sofern er Person ist oder Person zu sein fähig ist, d. h. jeder Mensch.

Jeder Zweck hat eine Geltung, die seinen Wert ausmacht: das Mittel hat relativen Wert, der Selbstzweck absoluten. Nicht Personen, sondern nur Sachen können Mittel sein; also sind es nur Sachen, die einen relativen Wert haben. Der relative Wert ist der Nutzen, den etwas gewährt, der Gebrauch, welcher davon gemacht werden kann, die Geltung einer Sache in Rücksicht auf eine Person; ein solcher Wert kann größer oder geringer sein, der Größenwert kann gemessen und nach einem Maßstabe von allgemeiner Geltung bestimmt werden; dieser allgemeine Maßstab ist „das Äquivalent" aller relativen Werte (im bürgerlichen Verkehre das Geld, welcher Art es auch sei), wodurch der Größenwert einer Sache oder deren Preis bestimmt wird. Jede Sache hat ihre relative Wertbestimmung oder ihren Preis. Wenn die Sache für Geld feil ist, so nennen wir ihre Wertbestimmungen „den Kauf- oder Marktpreis"; es kann Sachen geben, die für Geld nicht feil sind, die also keinen Marktpreis und doch (als Sachen) nur einen relativen Wert haben. Es sei z. B. eine Sache, die mich an eine geliebte Person erinnert, und die ich um nichts in der Welt hergeben möchte: der Wert eines solchen Andenkens liegt nicht in der Sache selbst, sondern in meiner Neigung, sie hat einen persönlichen Wert, keinen Markt-, sondern einen „Affektionspreis". Der Wert einer Sache liegt eigentlich nie in ihr selbst, sondern stets in der Person, die sie braucht oder schätzt. Wenn eine Sache den allgemeinen menschlichen Bedürfnissen dient, wie z. B. die Nahrungsmittel, so hat ihr Wert einen Marktpreis; wenn sie nur die Neigung dieser einzelnen Person für sich hat, so ist ihr Wert ein Affektionspreis. In allen Fällen ist der Wert der Sachen relativ. Nur die Person selbst hat einen absoluten Wert, der jedes Äquivalent ausschließt, keinen Preis hat, schlechterdings unveräußerlich ist und durch nichts ersetzt oder aufgewogen werden kann; die Person gilt durch sich selbst, ihr Wert ist ihr Dasein, nicht der Nutzen, den sie für andere hat: dieser rein moralische Wert ist „die Würde der Person", die Menschenwürde.

Damit ist der Zweck bestimmt, der den kategorischen Imperativ ausmacht und ermöglicht. Das Sittengesetz sagt: „Handle so, daß die

Maxime deiner Handlung nach deinem eigenen Willen Naturgesetz sein kann". Mit anderen Worten: „Handle nach einem absoluten Zwecke, der jeden relativen oder eigennützigen Zweck ausschließt". Dieser absolute Zweck kann nur die vernünftige Natur selbst, die Geltung der Person, die Würde der Menschheit sein. Also erklärt sich das Sittengesetz in der Formel: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst".[1]

Denken wir uns das Sittengesetz erfüllt, so bildet es eine Ordnung oder einen Zusammenhang vernünftiger Wesen, die sich gegenseitig als Zwecke achten und behandeln, deren keines das andere zu seinem Mittel herabwürdigt. Wenn diese Ordnung auch die Dinge in sich begreift, so bildet sie ein „Reich der Zwecke", worin alles entweder einen Preis oder eine Würde hat. „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde." Würde hat in diesem Reiche nur die Person, aber die Person als solche, d. h. jede Person. Diese so geordnete Welt ist die moralische Ordnung der Dinge, die moralische Weltordnung ist daher der Zweck des Sittengesetzes.[2]

III. Das Sittengesetz als Autonomie des Willens.

1. Heteronomie und Autonomie.

Es ist noch eine Bestimmung notwendig, welche den moralischen Grundcharakter des Sittengesetzes erst wahrhaft ausmacht und erfüllt, denn die allgemeine Geltung des Gesetzes und der Menschenwürde machen, für sich genommen, noch nicht den moralischen Charakter. Das Sittengesetz gelte in strenger Allgemeinheit, ausnahmslos wie ein Naturgesetz, jede Person bilde ein Glied in der Zweckgemeinschaft aller, jede gelte nach dem obersten Gesetze der sittlichen Ordnung als Zweck, jede erfülle das Gesetz in pünktlichem Gehorsam, so kommt es noch immer darauf an, aus welchem Beweggrunde die gesetzmäßige Handlung geschieht. Wird es willenlos befolgt, in blindem Gehorsam, so herrscht es als Naturgesetz, und von einer sittlichen Welt ist nicht die Rede. Der Gehorsam sei bewußt, das Gesetz sei deutlich vorgestellt und

[1] Grundlegung z. Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 428—439. Vgl. S. 429.)
[2] Ebendas. Abschn. II. (S. 434—435.)

werde genau in jeder einzelnen Handlung befolgt, aber aus irgendeinem subjektiven Interesse, aus einem Motive der Selbstliebe, aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn und Vorteil: so ist offenbar der Grund dieser pünktlichen Gesetzeserfüllung nicht moralisch, also auch die von dem Gesetz beherrschte Welt nicht sittlich; sie heißt nur so, aber im Grunde ist sie es nicht, denn der Beweggrund der Handlungen ist nicht gesetzmäßig, das Gesetz beschreibt nur die Oberfläche, aber durchdringt nicht den Grund der Handlungen. Solange die Maximen der Handlungen aus der Selbstliebe fließen, sind sie dem Gesetze fremd; solange sie dem Gesetze fremd sind, ist die Gesetzeserfüllung nicht moralisch, also auch die dem Gesetze gehorchende Welt keine sittliche, also auch das Gesetz selbst nicht wahrhaft Sittengesetz. Die Willensmotive sind dem Gesetze fremd, solange das Gesetz dem Willen fremd ist. Der Wille handelt immer aus bestimmten Motiven. Wenn diese Motive nicht das Gesetz selbst sind, so sind sie andere als das Gesetz: sie sind subjektive Triebfedern, die aus der Selbstliebe entspringen, Interessen eigennütziger Art. Das fremde, von außen gegebene Gesetz, welcher Abkunft es auch sei, wird durch Triebfedern erfüllt, die nicht das Gesetz sind. Ein solches Gesetz kann darum niemals eine sittliche Welt erzeugen.

Die letzte Bedingung der sittlichen Welt und des Sittengesetzes besteht also darin, daß der Wille das Gesetz erfüllt um des Gesetzes willen, bloß aus Achtung vor dem Gesetz. Eine solche Gesetzeserfüllung ist nur dann möglich, wenn das Gesetz kein fremdes, dem Willen von außen gegebenes, aufgedrungenes, sondern dessen eigenes Gesetz ist, das sich der Wille selbst gibt. Nur ein selbstgegebenes Gesetz kann sittlicher Natur sein, denn nur ein solches kann aus dem einzig sittlichen Beweggrunde erfüllt werden: um seiner selbst willen. Ein fremdes Gesetz kann die Geltung der Autorität haben und durch seine Macht sich Gehorsam erzwingen, es wird nicht als Gesetz begriffen, sondern als Macht empfunden; es wird befolgt, nicht weil es Gesetz ist, es kann auch ein willkürlicher Befehl sein, sondern weil es mit Ansehen der Gewalt auftritt. Der Charakter des Gesetzes besteht in der strengen Allgemeinheit seiner Geltung, diese allgemeine Geltung will erkannt sein. Was ich nicht als Gesetz begriffen habe, das hat auch für mich nicht die Bedeutung eines Gesetzes. Der Charakter der strengen Allgemeinheit besteht in der reinen Vernunftmäßigkeit; nur die Vernunft kann Gesetze begreifen und geben: das erkannte Gesetz ist ein Vernunft-

gesetz. Wenn ich das Sittengesetz nicht als solches erkenne, so gilt es auch nicht für mich als Gesetz im eigentlichen Verstande, so ist auch mein Gehorsam, so pünktlich und treu er sein mag, nicht eigentlich Gesetzeserfüllung. Ich kann das Sittengesetz nur erkennen, wenn es ein praktisches Vernunftgesetz ist, wenn mein eigener Wille, sofern derselbe praktische Vernunft ist, das Gesetz selbst gibt. Der selbst gesetzgebende Wille ist „autonom"; der bloß gehorsame Wille, der ein fremdes Gesetz befolgt, ist „heteronom": also ist es die Autonomie des Willens, welche im letzten Grunde die Sittlichkeit bedingt und das Sittengesetz (kategorischen Imperativ) ermöglicht. Nur der autonome Wille kann sittlich handeln, denn nur ein solcher Wille kann das Gesetz erfüllen, weil es Gesetz ist, nur ein solcher kann die Pflicht tun um der Pflicht willen.[1]

In der sittlichen Welt soll die Person nicht bloß Glied, sondern zugleich Oberhaupt sein: sie ist Glied der sittlichen Ordnung, wenn sie deren Gesetz erfüllt; sie ist Oberhaupt, wenn sie das Gesetz selbst gibt. Der Gehorsam gegen das Gesetz macht die Person zum Glied im Reich der Zwecke, die Autonomie macht sie zum Oberhaupt. Es ist daher die Autonomie des Willens, welche die Moralität der Gesetzeserfüllung bedingt und darum das eigentliche Prinzip der Sittlichkeit und der Sittenlehre ausmacht. Ist die Vernunft autonom, ist sie die einzige und alleinige Quelle aller praktischen Gesetzgebung, so folgt von selbst, daß ihre Gesetze unbedingte Allgemeinheit haben und unbedingten Gehorsam fordern, daß sie, kurzgesagt, kategorisch gelten.

2. Das kritische und dogmatische Moralprinzip.

Die Möglichkeit der Moralität und der Sittenlehre steht und fällt mit dem Prinzipe der Autonomie. In diese Frage zieht sich das ganze Problem der Moralphilosophie zusammen. Die Grenze zwischen Autonomie und Heteronomie scheidet die echte Sittenlehre von der falschen, die kritische von der dogmatischen, das kantische Moralsystem von allen anderen. Diese standen sämtlich unter dem Prinzipe der Heteronomie und konnten kein anderes haben. Das Prinzip der Autonomie vermochte erst die kritische Philosophie zu erleuchten, denn um in der reinen Vernunft die Quelle der praktischen Gesetze zu finden, mußte die reine Vernunft selbst erst entdeckt werden, und eben darin bestand die Epoche der kritischen Selbsterkenntnis.

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 431—433.)

Nicht in der Gesetzmäßigkeit der Willenshandlung, sondern in ihrer Maxime liegt die Moralität, und eine solche Gesetzmäßigkeit ist nur in einem Willen möglich, welcher selbst Gesetzgeber ist. Die dogmatischen Moralsysteme suchen den sittlichen Willen in der Übereinstimmung mit einem Gesetz, das sie aus anderen Bedingungen herleiten als aus der vernünftigen Natur des Willens selbst, sie verhalten sich gegen die eigentliche Triebfeder des letzteren gleichgültig: daher fehlt in dieser vermeintlichen Moralität und Sittenlehre der sittliche Kern. Die vernünftige Natur des Willens ist nur eine: es gibt darum nur ein Prinzip der Autonomie, nur eine darauf gegründete Sittenlehre. Aber außer der praktischen Vernunft sind der Bedingungen viele und verschiedene, aus denen sich vermeintliche Sittengesetze herleiten lassen: darum gibt es verschiedene Prinzipien der Heteronomie und ebensoviele dogmatische Moralsysteme.

Die Prinzipien der Heteronomie sind nicht Gesetze, welche die praktische Vernunft selbst gibt, sondern solche, die ihr gegeben sind und aus der Natur der Dinge geschöpft werden. Die Erkenntnis der Dinge ist entweder empirisch oder metaphysisch, in beiden Fällen dogmatisch; daher gründen sich die dogmatischen Moralsysteme entweder auf empirische oder metaphysische Prinzipien. Die dogmatische Metaphysik ist rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Die dogmatische Sittenlehre, wenn sie sich auf die rationale Erkenntnis der Natur der Dinge gründet, wird sich besonders entweder an die Seelenlehre oder an die Theologie halten: im ersten Fall macht sie die menschliche Vollkommenheit, im anderen den göttlichen Willen zum Prinzip und Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns. Als Beispiel der ersten Art nennt Kant Wolf und die Stoiker, als Beispiel der zweiten Crusius und die theologischen Moralisten überhaupt. Wenn die dogmatische Sittenlehre nicht rational in der eben bezeichneten Art ist, so ist sie empirisch: sie schöpft die Prinzipien des sittlichen Handelns aus empirischen Bedingungen, welche sie entweder in der menschlichen Natur oder außerhalb derselben aufsucht. Wenn sie ihr Prinzip in der empirischen (sinnlichen) Natur des Menschen entdeckt, so bildet den Ausgangspunkt des sittlichen Handelns das Gefühl, den Zielpunkt das Wohlgefühl: die so begründete Sittenlehre ist Gefühls- und Glückseligkeitstheorie; entweder nimmt sie ihren Ausgangspunkt in dem physischen Gefühl und Bedürfnis, wie Epikur, oder in einem sogenannten moralischen Gefühle, wie die englischen Sittenlehrer der neueren Zeit,

namentlich Hutcheson. Es bleibt noch übrig, daß die empirische Sittenlehre ihre Grundsätze aus äußeren Bedingungen herleitet, sei es die Gesellschaft und der bürgerliche Zustand oder die Erziehung, wodurch die Sitten bedingt und ausgebildet werden: in jenem Falle sind die Moralprinzipien politisch, in diesem pädagogisch; als Beispiel der ersten Art läßt Kant Mandeville, als Beispiel der zweiten Montaigne gelten.

Wie verschieden diese Moralsysteme auch sind und wie groß der Unterschied zwischen Mandeville und Crusius, zwischen Epikur und Wolf auch sein mag: sie sind sämtlich dogmatisch, sie gründen sich alle auf das Prinzip der Heteronomie und verfehlen darum die Erkenntnis der Moralität und das Fundament einer wahrhaften Sittenlehre. Nicht das Gesetz macht den Willen, sondern der Wille macht das Gesetz: dies ist der Unterschied zwischen Heteronomie und Autonomie.[1]

3. Das Sittengesetz als Freiheit. Übergang zur Kritik der praktischen Vernunft.

Wir sind bis zur Wurzel des sittlichen Handelns und damit der Sittenlehre vorgedrungen. Die Möglichkeit der Moralität und des moralischen (kategorischen) Imperativs setzt den selbstgesetzgebenden oder autonomen Willen voraus. Was aber setzt dieser voraus? Wie ist Willensautonomie möglich? Wenn der Wille sein eigener Gesetzgeber ist, so bestimmt er sich selbst und ist die alleinige Ursache von dem, was er tut, in seinem Handeln von allen anderen (empirischen) Ursachen schlechterdings unabhängig. Diese Unabhängigkeit von allen äußeren Ursachen und Bestimmungsgründen heißt „Freiheit“. Wenn wir die Freiheit als eine solche Unabhängigkeit von den natürlichen Ursachen erklären, so erklären wir sie durch das, was sie *nicht* ist, und nehmen ihren Begriff in seiner negativen Bedeutung. Wenn der Wille in diesem Sinne nicht frei wäre, so könnte er nie autonom sein: „der Begriff der Freiheit ist mithin der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens“.[2]

Die Unabhängigkeit des Willens von den natürlichen Ursachen bedeutet nicht seine Unabhängigkeit von *allen* Ursachen überhaupt; eine solche Freiheit wäre Willkür oder eine mit dem Begriffe des Willens unvereinbare Gesetzlosigkeit, denn dieser ist ein Vermögen nach Vorstellungen zu handeln, also eine Ursache, deren Wirkungen Handlungen sind: er ist *Kausalität* und als solche gesetzmäßig. Wenn der Wille natürliche Kausalität wäre, so würde er nur nach Naturgesetzen handeln, so wäre das Gesetz seiner Wirkungsweise ihm gegeben und er selbst demnach unfrei. Wenn er nun frei sein soll, so hört er deshalb nicht auf, gesetzmäßig zu handeln oder Kausalität zu sein, nur handelt er nicht nach Naturgesetzen: das Gesetz seiner Wirkungsweise ist ihm nicht gegeben, sondern er gibt es sich selbst. Freiheit im positiven Verstande bedeutet nicht Willkür, sondern Autonomie. *Willensfreiheit* und *Autonomie* sind ein und derselbe Begriff.

[1] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. II. (S. 439—445.) Vgl. Kritik der prakt. Vern. T. I. Buch I. Hauptst. I. § 8. (A. A. Bd. V. S. 33—35.)

[2] Ebendas. Abschn. III: Übergang von der Metaph. der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft. (S. 446—463.)

Wie aber ist Willensfreiheit in diesem Sinne möglich? In der Natur oder als ein Gegenstand der Erfahrung ist sie *nicht* möglich; und da alle theoretische Erkenntnis sich auf die Erfahrung einzuschränken hat, so ist die Willensfreiheit kein Objekt unserer Verstandeseinsicht. Nun gibt es unabhängig von der Erfahrung überhaupt keine wissenschaftliche Erkenntnis, auch keine metaphysische, die nur von seiten ihres Ursprunges, aber nicht in Ansehung ihrer Gegenstände von der Erfahrung unabhängig ist: also ist die Willensfreiheit auch kein Objekt metaphysischer Einsicht. Daher hat die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten mit diesem Begriff ihre Grenze erreicht: sie hat gezeigt, worin die Sittlichkeit besteht, sie hat deren oberstes Gesetz festgestellt und zugleich dargetan, wie dasselbe nur möglich ist unter der Bedingung der Willensautonomie oder Freiheit. Das Sittengesetz ist der Erkenntnisgrund der Freiheit, die Freiheit ist der Realgrund der Sittlichkeit.

Jetzt muß dieser Realgrund untersucht werden. Die Willensfreiheit ist ein Vernunftvermögen, welches nach eigenen (selbstgegebenen) Gesetzen handelt; nur ein solches Vermögen kann das Sittengesetz geben und ausführen. Das Gesetz wäre nichtig, wenn keine Kraft da wäre, die es ausführte; das gesetzmäßige Sollen wäre sinnlos ohne ein naturgemäßes Können. Um die Sittenlehre zu vollenden, muß beides untersucht werden: das Gesetz und die Kraft, das Sollen und das Können. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hatte das Gesetz, den kategorischen Imperativ, das oberste Prinzip der Moralität zu ihrem Thema. Dieses Gesetz ist aufgefunden und festgestellt. Jetzt handelt es sich um das zweite Prinzip: das dem Gesetz entsprechende Vernunftvermögen. Diese Untersuchung fordert eine neue auf unseren Willen gerichtete Selbstprüfung, d. i. „die Kritik der praktischen Vernunft“.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der

praktischen Vernunft verhalten sich zueinander wie ihre Objekte: das Sittengesetz und die Freiheit. Ohne Freiheit kein Sittengesetz, ohne Sittengesetz keine Erkenntnis der Freiheit von seiten der menschlichen Vernunft: die Freiheit ist der Realgrund des Sittengesetzes, das Sittengesetz ist unser Erkenntnisgrund der Freiheit. Weil das Sittengesetz nicht sein könnte, wenn die Freiheit nicht wäre, darum könnte auch in uns das Sittengesetz nicht vorhanden sein, wenn wir nicht das Vermögen der Freiheit hätten: darum ist für uns das Sittengesetz der Beweisgrund unserer Freiheit. Die Sittenlehre urteilt: „wir sollen, also wir können"; sie sagt: „wir können, denn wir sollen". Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ist daher früher als die Kritik der praktischen Vernunft. Die Sittlichkeit gründet sich auf die Freiheit, aber das Freiheitsbewußtsein gründet sich auf das sittliche Bewußtsein, darum war die Analyse des letzteren Kants erste moralphilosophische Aufgabe. Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie verhält sich in der kantischen Lehre so, wie es Schiller epigrammatisch ausgedrückt hat:

Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,
Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!

Siebentes Kapitel.

Das Problem der menschlichen Freiheit. Der Mechanismus der Natur und die Kausalität Gottes.

I. Das Problem. Die Unmöglichkeit der Freiheit.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hat das Wesen der Moralität dargetan, das Gesetz derselben erklärt und die Möglichkeit eines solchen Prinzips in der Willensautonomie nachgewiesen: sie hat die letztere der Freiheit gleichgesetzt und damit ihre Untersuchung beschlossen, denn die Freiheit ist kein Gegenstand metaphysischer Einsicht. Wie das Problem der Sittenlehre in das der Freiheit übergeht, entsteht diejenige Aufgabe, welche durch die Kritik der praktischen Vernunft gelöst sein will.

Kants Begründung einer neuen Sittenlehre ist nicht so zu verstehen, als ob durch ihn ein neues Sittengesetz aufgestellt oder das wahre überhaupt erst entdeckt worden sei. Wenn es sich so verhielte, so müßte die vorkantische Welt entweder gar keine oder falsche sittliche

Grundsätze gehabt haben. Vielmehr hat unser Philosoph das wahre Prinzip der Moralität durch eine Analyse des natürlichen, von aller Moralphilosophie unabhängigen Bewußtseins bestimmt und verdeutlicht; er hat gezeigt, daß es in der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis vorhanden und wirksam ist, jedem fühlbar und bei einiger Selbstprüfung auch von jedem empfunden. Daher war der Einwurf, daß Kant in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt habe, völlig verfehlt. Der Philosoph entgegnete dem Tadler, daß er es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben möge. „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? Gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten."[1]

Nun beruht die Sittlichkeit und deren oberster Grundsatz auf dem Vermögen der Freiheit. Ohne Freiheit des Willens ist das Sittengesetz kein selbstgegebenes, und damit fehlt ihm, was sein Inhalt auch sei, die moralische Verbindlichkeit und der moralische Charakter. Wenn also die wissenschaftliche Sittenlehre in der Tat grundlegend sein will, so muß sie dieses Vermögen mit voller Sicherheit behaupten. Mit der Freiheit, wenn man sie verneint, wird das sittliche Vermögen, mit dem Freiheitsbegriff die Sittenlehre aufgehoben. Hier also berühren wir das innerste und schwierigste Problem der ganzen Moralphilosophie: die Frage der Freiheit. Kant hatte diese Frage schon in der Kritik der reinen Vernunft, wo es sich in den kosmologischen Antinomien um die Möglichkeit einer unbedingten Kausalität in der Welt handelte, zum Gegenstand einer tiefsinnigen und schwierigen Untersuchung gemacht, deren Resultat die Aufhellung und richtige Fassung des Problems war.[2] Er kommt in der Kritik der praktischen Vernunft nach der Vollendung ihres analytischen Teiles noch einmal auf die eindringende Unter-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Vorrede. (A. A. Bd. V. S. 8. Anmerkg.)

[2] Kritik der r. Vern. Transz. Dialektik. Buch II. Hauptst. II. Abschn. IX, 3: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen. (O. A. S. 560—586, A. A. Bd. III. S. 362—377) — vgl. dieses Werk Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. (S. 569—577.)

suchung dieses Themas zurück, das den eigentlichen Kern der ganzen Sittenlehre enthält. Um der Wichtigkeit und Schwierigkeit der Sache willen, die nicht hoch genug angeschlagen werden können, erörtern wir hier von neuem und vor allen übrigen Fragen der Kritik der praktischen Vernunft das Freiheitsproblem, wie es in diesem Werke der Philosoph in seiner „kritischen Beleuchtung der Analytik" ausgeführt hat.[1]

Es gibt einen Gesichtspunkt, unter dem die Freiheit als unmöglich erscheint, einen zweiten, unter dem sie uns als möglich einleuchtet, einen dritten, unter dem sie (nicht bloß als möglich, sondern) als wirklich und notwendig gedacht werden muß. Und die Schwierigkeit des Problems liegt darin, daß diese verschiedenen und widerstreitenden Gesichtspunkte vereinigt werden. Ohne transzendentale Freiheit ist keine praktische, ohne diese keine Moralität möglich, durch sie ist die letztere notwendig. „Wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, so würde man nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, einsehen, weil beide Begriffe so unzertrennlich verbunden sind, daß man praktische Freiheit auch durch Unabhängigkeit des Willens von jedem andern außer allein dem moralischen Gesetze definieren könnte."[2]

1. Die Freiheit in der Sinnenwelt.

Die transzendentale Freiheit ist das Vermögen einer von äußeren Ursachen unabhängigen Wirksamkeit oder einer unbedingten Kausalität, eine unbedingte Ursache ist nie empirisch und darum nie erkennbar; in der Natur der Dinge, soweit sie Erscheinungen oder Erfahrungsobjekte sind, gibt es nichts Unbedingtes; das Vermögen der Freiheit ist daher nie als Erscheinung gegeben, unsere Verstandesbegriffe aber gelten nur für Erscheinungen, diese allein können Gegenstände unserer Erkenntnis sein: mithin ist die Freiheit kein Verstandesbegriff und kein Erkenntnisobjekt. Nur von Erscheinungen sind Erkenntnisurteile möglich, darum darf von der Freiheit weder bejahend noch verneinend geurteilt werden, sie läßt sich dogmatisch weder behaupten noch ableugnen, wie die Kritik der reinen Vernunft in ihrer dritten Antinomie bewiesen hatte. Diese Sätze bleiben unumstößlich. Aus der Natur der Dinge können wir die Freiheit nicht erklären; ebensowenig ist der Freiheitsbegriff selbst im-

[1] Kritik d. pr. Vern.: Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft. (A. A. Bd. V. S. 89—106.) Vgl. besonders S. 93—103.
[2] Kritik d. prakt. Vern. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. (S. 93.)

stande, etwas in der Natur der Dinge zu erklären. Erkennbar ist das Dasein der Freiheit in keinem Falle, ebensowenig ist ihr Nichtdasein erkennbar. Wenn die kritische Philosophie die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Dasein; die erste Verneinung ist kritisch, die zweite dogmatisch. Etwas kann dem Begriffe nach möglich sein, ohne unserem Verstande gegenständlich zu sein: im letzteren Falle ist es erkennbar, im ersteren bloß denkbar. Wenn die Vernunftkritik die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Denkbarkeit. Denkbar ist, was sich im logischen Verstande nicht widerspricht. Ein absolut begrenzter Raum, eine vollendete Zeit, ein begrenztes Weltganzes sind undenkbar, denn die Anschauungen von Raum und Zeit sind unbegrenzt. Dagegen ist eine unbedingte Kausalität sehr wohl denkbar; denn da Ursache und Wirkung verschiedenartig sind, so ist es kein Widerspruch, daß Wirkungen, welche bedingt sind, eine Ursache haben, welche unbedingt ist. Es ist kein Widerspruch zwischen der Kette der natürlichen Wirkungen und der unbedingten Kausalität, zwischen Natur und Freiheit, wie schon die Vernunftkritik in der dritten kosmologischen Antinomie gezeigt hatte.[1]

2. Die Freiheit in der Zeit.

Indessen läßt sich die Freiheit nur auf eine bestimmte Art denken. Man muß sich deutlich machen, wie sie nicht denkbar ist: sie ist als Teil oder Glied der Sinnenwelt undenkbar, die Sinnenwelt ist der Gegenstand unserer Erfahrung, diese ist äußere und innere, die äußeren Erfahrungsobjekte sind in Raum und Zeit, die inneren nur in der Zeit; die Veränderungen in Raum und Zeit (Bewegungen) sind mechanisch, die inneren psychisch. Man darf die mechanische Kausalität von der psychischen unterscheiden: dort sind die Veränderungen stets durch äußere Ursachen, hier durch innere bedingt, in beiden Fällen aber sind sie determiniert und darum unfrei. Der Mechanismus der Natur schließt die Freiheit vollkommen aus und begreift die psychologische Kausalität vollkommen in sich, die inneren Bestimmungsgründe determinieren nicht weniger zwingend als die äußeren; das System der psychologischen Kausalität ist ebenso deterministisch als das der mechanischen, der Begriff der Freiheit verträgt sich mit Leibnizens Lehre so wenig als mit der Spinozas.

Die innere Kausalität der Vorstellungen und Motive ist eben-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. (Kap. XIII. S. 567ff.)

falls eine natürliche, sie wirkt mit naturgesetzlicher Notwendigkeit, also mechanisch, sie ist psychomechanisch; wie die Ursachen eintreten, so folgen unvermeidlich die bestimmten Wirkungen. Sind die Ursachen materiell, so ist die dadurch getriebene Maschine ein «automaton materiale»; sind sie Vorstellungen, so ist das Triebwerk ein «automaton spirituale». Solche Automaten sind die leibnizischen Monaden, welche eben deshalb das Vermögen der Freiheit vollkommen entbehren. Wenn unsere Freiheit darin bestände, daß wir durch Vorstellungen getrieben werden, so „würde sie", sagt Kant, „im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet".[1] Daher ist es unmöglich, die Freiheits- und Sittenlehre auf empirische Psychologie gründen zu wollen; es ist eine leere Einbildung, innere Bestimmungsgründe für keine Determinationen zu halten und zu meinen, daß man damit die Freiheit gewonnen habe: ein sehr oberflächliches und leicht zu durchschauendes Blendwerk, womit der Empirismus sich und andere täuscht, und das ihn selbst „in der ganzen Blöße seiner Seichtigkeit" darstellt. Man möge den inneren Bestimmungsgründen in der Vergleichung mit dem Zwange äußerer Ursachen eine Art komparativer Freiheit zuschreiben, die aber, bei Licht besehen, nur eine andere Art der Unfreiheit ist. Mit dem elenden Behelfe solcher Distinktionen, mit einer so „kleinen Wortklauberei" läßt sich jenes schwere Problem nicht lösen, „an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte".[2]

Die Freiheit ist in der gesamten Erscheinungswelt aus einleuchtendem Grunde undenkbar. Alle Erscheinung, es seien äußere oder innere, sind in der Zeit, sie bilden eine Zeitreihe, jede erfolgt in einem gewissen Zeitpunkt und ist darum bedingt durch alle früheren Begebenheiten: jeder Moment einer Veränderung ist bedingt durch alle früheren Zustände, jede Veränderung in der Welt, sie sei körperliche Bewegung oder bewußte Handlung, ist bedingt durch alle vorhergehenden Veränderungen: daher ist jede Erscheinung Glied einer stetigen Naturkette und darum «a parte priori» völlig determiniert. Was der Vergangenheit angehört, habe ich nicht mehr in meiner Gewalt. Wenn ich durch etwas bestimmt werde, das ich schlechterdings nicht in meiner Gewalt

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik . . . (S. 95 bis 100) — vgl. besonders S. 97. — [2] Ebendas. S. 96.

habe, so handle ich unfrei. Was in der Zeit geschieht, ob in oder außer uns, ist bedingt durch die Vergangenheit und darum vollkommen unfrei. „Ich bin in dem Zeitpunkt, darin ich handle, niemals frei." Mithin ist die Freiheit innerhalb der Zeit undenkbar.[1]

Sie kann demnach nur als Eigenschaft oder Vermögen eines Wesens gedacht werden, welches den Bedingungen der Zeit nicht unterliegt, also nicht Erscheinung, nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Das Subjekt der Freiheit ist nicht als sinnliche Erscheinung, sondern nur als „intelligibler Charakter", nicht als Glied der sinnlichen, sondern der intelligibeln Welt, nicht als „Phänomenon", sondern nur als „Noumenon" möglich. Damit ist die Bedingung festgestellt, unter welcher allein die Freiheit gedacht werden kann; es ist noch nicht gesagt, daß sie gedacht werden muß.[2]

Die Möglichkeit oder Denkbarkeit der Freiheit überhaupt beruht auf dem Begriffe des intelligibeln Charakters, auf der Unterscheidung der Phänomena und Noumena, der Erscheinungen und der Dinge an sich. Erscheinungen sind darum keine Dinge an sich, weil sie in Raum und Zeit sind, und diese nicht Beschaffenheiten der Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungsarten oder reine Anschauungen ausmachen. Jene Unterscheidung beruht auf der transzendentalen Ästhetik, dem Lehrbegriff des transzendentalen Idealismus, dieser Grundlage der ganzen Vernunftkritik.

Setzen wir, wie es die unkritische oder dogmatische Denkweise mit sich bringt, daß Raum und Zeit, unabhängig von unserer Vorstellung, den Dingen als solchen zukommen, so sind diese in Raum und Zeit, also mit den Erscheinungen dergestalt identisch, daß beide dieselben Objekte ausmachen, und zwischen beiden eine Unterscheidung, welche ihre Gebiete trennt, nicht möglich ist: dann ist alles, was ist, in der Zeit, es gibt nichts von ihr Unabhängiges, kein Wesen als Subjekt der Freiheit, diese selbst ist dann vollkommen undenkbar. Die Möglichkeit der Freiheit wie der Sittenlehre gründet sich daher auf die transzendentale Ästhetik. Und da die letztere den neuen und eigentümlichen Standpunkt der kritischen Philosophie bildet, so leuchtet ein, daß unter allen Systemen diese zuerst den Begriff der Freiheit denkbar gemacht und durch ihre Art der Unterscheidung zwischen Erscheinungen (Vorstellungen) und Dingen an sich, zwischen den „Phänomena" und „Nou-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (S. 96—97.)
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. S. 569 ff.

mena" den intelligibeln Charakter als den einzig möglichen Träger der Freiheit enthüllt hat. Daher sagt Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft am Schluß der kritischen Beleuchtung: „Von so großer Wichtigkeit ist die in der Kritik der reinen spekulativen Vernunft verrichtete Absonderung der Zeit (sowie des Raumes) von der Existenz der Dinge an sich selbst".[1]

3. Die Freiheit unter den Dingen an sich.

Aber in der intelligiblen Welt selbst erhebt sich mit der Idee Gottes wider die Möglichkeit unserer Freiheit eine Macht, welche ihr den gänzlichen Untergang droht. Ihre Rettung vor dem Mechanismus der Natur, ihre Unabhängigkeit von der Zeit und der Sinnenwelt, die von der Zeit beherrscht wird, ihre intelligible Existenz hilft zu nichts, wenn sie in der Welt der Dinge an sich in die Abhängigkeit von Gott gerät und in die unwiderstehliche Sphäre der göttlichen Allmacht fällt. Wenn man das Dasein Gottes bejaht, so muß man ihn als „allgemeines Urwesen", als „Wesen aller Wesen" denken, welches selbst von nichts, und von welchem alle anderen Dinge abhängig sind. Gerade in dieser völligen Unabhängigkeit seines Daseins und in der völligen Abhängigkeit aller übrigen Wesen von ihm besteht jene „Allgenugsamkeit Gottes, auf die alles in der Theologie ankommt", und welche Kant schon in seiner vorkritischen Schrift „Vom einzig möglichen Beweisgrunde zu einer Demonstration des Daseins Gottes" als den richtigsten Ausdruck, um die größte Vollkommenheit des göttlichen Wesens zu bezeichnen, hervorgehoben hatte.[2] Mit der Kausalität Gottes und unserer gänzlichen Abhängigkeit von ihm ist die menschliche Freiheit unvereinbar, denn der letzte bestimmende Grund unseres Daseins wie unserer Handlungen liegt in einem Wesen, welches gänzlich außer unserer Gewalt ist. Wir sind dann Marionetten in der Maschine Gottes, denkende Automaten, welche sich einbilden frei zu sein, aber durch Fäden bewegt werden, die eine fremde Hand lenkt.[3]

Unter der Voraussetzung einer solchen unbedingten Kausalität Gottes, welche der Existenz aller Dinge zugrunde liegt, und sie erzeugt, muß folgerichtigerweise, wie Spinoza getan hat, die Substantialität der

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (S. 102—103).

[2] Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration usf. II. Abteilung. 8. Betrachtung „Von der göttlichen Allgenugsamkeit" (A. A. Bd. II. S. 151 ff.) vgl. dieses Werk Bd. 4. Buch 1. Kap. 14. S. 242—250. Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (A. A. Bd. 5. S. 100 ff.).

[3] Ebendas. S. 101.

Dinge und jede Möglichkeit der Freiheit in der Welt völlig verneint werden. Dann müssen die Dinge, wie es nach der Lehre Spinozas geschieht, für Akzidenzen gelten, die der göttlichen Substanz inhärieren. In diesen Folgerungen ist der Spinozismus konsequenter als die Schöpfungslehre, welche das göttliche Schaffen zeitlich geschehen läßt, die Geschöpfe als zeitliche Wirkungen Gottes betrachtet und doch für Substanzen hält und die menschliche Freiheit behauptet.[1]

Die Folgerungen in der Lehre Spinozas sind notwendig, aber ihre Grundidee ist ungereimt. Wenn Gott der Urgrund und die erzeugende Ursache aller Dinge ausmacht, so müssen die notwendigen Bedingungen aller Erscheinungen auch die Urformen der göttlichen Wirksamkeit, d. h. göttliche Wirkungsarten oder Beschaffenheiten sein: Raum und Zeit gehören dann in den Urgrund der Dinge und sind die wesentlichen Bestimmungen des Dinges an sich. In diesem Lichte sieht Kant die Grundidee des Spinozismus und stellt seine Lehre, indem er sie mit jenem vergleicht, in eine Alternative, welche uns an einen etwas früheren Ausspruch Jacobis und an einen späteren Fichtes erinnert. Jacobis Meinung war: entweder meine Glaubensphilosophie oder die Lehre Spinozas! Fichtes Erklärung lautet: entweder meine Wissenschaftslehre oder das System Spinozas! Und Kants Urteil in seiner kritischen Beleuchtung der Analytik der praktischen Vernunft läßt sich in der Kürze so aussprechen: entweder der transzendentale Idealismus meiner Vernunftkritik oder der Spinozismus! Er sagt wörtlich: „Daher, wenn man jene Idealität der Zeit und des Raumes nicht annimmt, nur allein der Spinozismus übrigbleibt, in welchem Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst sind, die von ihm abhängigen Dinge aber (also auch wir selbst) nicht Substanzen, sondern bloß ihm inhärierende Akzidenzen sind; weil, wenn diese Dinge bloß als seine Wirkungen in der Zeit existieren, welche die Bedingung ihrer Existenz an sich wäre, auch die Handlungen dieser Wesen bloß seine Handlungen sein müßten, die er irgendwo und irgendwann ausübte".[2]

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung usf. (S. 102.)

[2] Ebendas. S. 102. Es ist zu bemerken, daß Spinoza wohl den Raum oder die Ausdehnung, aber nicht die Zeit als ein Attribut Gottes betrachtet, daß daher die obige Ansicht in diesem Punkte ihm entweder unrichtigerweise beigelegt oder nur infolge einer beurteilenden Auslegung seiner Lehre zugeschrieben wird. Schon Descartes hatte erklärt, daß die Zeit keine Eigenschaft der Dinge, sondern eine Vorstellungsart oder ein bloßer modus cogitandi sei.

Der Widerstreit zwischen der Gottesidee und der menschlichen Freiheit ist unlösbar, solange Zeit und Raum als Bestimmungen der Dinge an sich und darum von der göttlichen Wirksamkeit gelten. Unter den Bedingungen des zeitlichen Geschehens ist die Freiheit unmöglich. Die Auflösung der Schwierigkeit besteht demnach auch hier in der Lehre von der transzendentalen Idealität der Zeit. Die göttliche Schöpfung ist als unbedingte Kausalität unabhängig von aller Zeit, d. h. zeitlos, alle Handlungen dagegen sind als Erscheinungen in der Zeit: es ist daher widersinnig, Gott als Schöpfer der Erscheinungen, als Ursache unserer Handlungen, die in der Zeit geschehen, vorzustellen, d. h. es ist ungereimt, seine Existenz und Wirksamkeit so zu denken, daß sie die Möglichkeit der menschlichen Freiheit aufheben. Die Schöpfung betrifft, wie Kant sich ausdrückt, die intelligible, aber nicht die sensible Existenz der Geschöpfe und kann sich demnach mit der Freiheit der letzteren, da dieselben keine zeitlichen Wirkungen sind, wohl vertragen.[1]

II. Auflösung des Problems: die Möglichkeit der menschlichen Freiheit.

1. Der empirische und intelligible Charakter.

Wenn die Ursache meiner Handlungen ein anderes Wesen ist als ich selbst, so bin ich mit allem, was ich tue, in der Wurzel unfrei. Wenn ich selbst nur die zeitliche oder empirische Ursache meiner Handlungen bin, so handle ich in jedem Zeitpunkte unfrei, weil bedingt durch alle vorhergegangenen Zustände der Welt und des eigenen Daseins, also von Bedingungen abhängig, die völlig außer oder nicht mehr in meiner Gewalt sind. Meine Handlungen sind frei, wenn ich ihre alleinige, unbedingte, intelligible Ursache bin. Daher ist die Freiheit nur dann möglich, wenn das Subjekt der Handlungen in einem intelligiblen Charakter besteht. Nun ist die Frage: wie kann dasselbe Subjekt empirischer und zugleich intelligibler Charakter sein? Wie ist es möglich, daß dieselben Handlungen zugleich notwendige Wirkungen des ersten und freie Taten des anderen sind? Wie kann ich frei sein, indem ich unfrei handle?

Es gibt einen doppelten durch das Selbstbewußtsein geforderten Standpunkt menschlicher Selbstbetrachtung. Als Gegenstand unserer Erfahrung erscheinen wir uns als ein Glied der Sinnenwelt, verkettet

[1] Vgl. Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 100—103.

in die Ordnung der Dinge, welche ausnahmslos von der Zeit und dem Gesetze der zeitlichen Kausalität beherrscht wird; zugleich unterscheiden wir uns von allen Erscheinungen, also auch von der eigenen, und denken uns als ein von der sinnlichen Natur unabhängiges, intelligibles Wesen oder als Ding an sich. So betrachten wir uns selbst zugleich als Sinnenwesen und als Vernunftwesen, als empirischen und als intelligiblen Charakter. Als empirischer Charakter sind wir mit allen unseren Handlungen zeitlich bedingt und darum unfrei; als intelligibler Charakter sind wir von allen Zeitbedingungen unabhängig und darum frei. Wie in der Natur aus den Wirkungen die Ursachen einleuchten, so erkennen wir aus unserer eigenen Vergangenheit, aus allen unseren schon begangenen Taten unsere Sinnesart und beurteilen unseren empirischen Charakter als ein vorhandenes Phänomen. Nehmen wir „das handelnde Subjekt als Erscheinung", so liegen die Bestimmungsgründe einer jeden Handlung in demjenigen, was zur vergangenen Zeit gehört, also nicht mehr in seiner Gewalt ist (wozu auch seine schon begangenen Taten und der ihm dadurch bestimmbare Charakter in seinen eigenen Augen als Phänomen gezählt werden müssen). Aber eben dasselbe Subjekt, das sich andererseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem inneren Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewußtsein seiner intelligiblen Existenz nicht als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen.[1]

Der empirische und intelligible Charakter sind einander entgegengesetzt: jener handelt unter dem Zwange natürlicher Ursachen, dieser dagegen nach selbst gegebenen Gesetzen; die Handlungsweise des ersten ist heteronom, die des anderen autonom. Wenn nun dasselbe Subjekt so zu betrachten und zu beurteilen ist, daß es diese beiden Charaktere in sich vereinigt, so scheint die Freiheit, deren Möglichkeit von einer solchen Vereinigung allein abhängt, in einen unauflöslichen Widerspruch verstrickt und damit verloren zu sein. An eine Vermischung

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 97 bis 98.

beider Charaktere ist nicht zu denken. Dem Naturgesetze der Kausalität läßt sich nichts abdingen, in die notwendige Kette unserer Handlungen kann der intelligible Charakter nicht an dieser oder jener Stelle beliebig eingreifen und die Wirkungsart des empirischen hemmen. Daher wird die einzige Möglichkeit, beide zu vereinigen, darin bestehen, daß alle unsere Handlungen notwendige Wirkungen des empirischen Charakters sind und bleiben, dieser selbst aber in dem intelligibeln wurzelt und als eine Tat der Freiheit zu gelten hat.

Der empirische Charakter ist gleich der Reihe *aller* seiner Handlungen. Was von ihm selbst gilt, muß deshalb von allen seinen Handlungen, also auch von *jeder einzelnen* gelten: jede ist notwendig, „wie des Baumes Frucht", denn sie folgt aus der Natur des empirischen Charakters und den Bedingungen, unter welchen er handelt; sie ist zugleich frei, denn sie wurzelt mit dem empirischen Charakter selbst im intelligibeln; sie geschieht nach den Gesetzen des ersten, welche anderer Art sind als die des zweiten: daher kann sie nach der Richtschnur des empirischen Charakters gesetzmäßig und nach der des intelligibeln gesetzwidrig sein. Wenn sie das letztere ist, so wird in dem Bewußtsein einer solchen Handlung sich mit dem Gefühl ihrer Notwendigkeit das ihrer Freiheit vereinigen, sie wird so beurteilt werden, daß die eine Stimme sagt: „sie mußte geschehen", und die andere: „sie hätte unterlassen werden können". Denn jede Handlung muß sein wie unser empirischer Charakter, aber dieser selbst hätte von Grund aus anders sein können. Er ist in der Freiheit gegründet und mit allem, was er tut und getan hat, *ein einziges Phänomen des Charakters, den jeder sich selbst verschafft*. „In diesem Betracht kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich notwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft, und nach welchem es sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet."[1]

Der Philosoph weist bei diesen Erörterungen auf die Kritik der reinen Vernunft zurück, die in der Auflösung der dritten kosmologischen Antinomie das Problem der Freiheit untersucht und festgestellt

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 98.

hatte. Dort handelte es sich um die Freiheit als Weltprinzip, hier als Moralprinzip. Beide Fragen hängen genau zusammen und verhalten sich wie der allgemeine Fall zum besonderen: die transzendentale Freiheit ist der allgemeine, die praktische der besondere. Wäre die Freiheit im ersten Sinne undenkbar, so wäre sie es auch im zweiten: daher nahm die kosmologische Lehre vom intelligibeln Charakter schon die Sittenlehre in Aussicht und exemplifizierte die transzendentale Freiheit durch die praktische.[1]

2. Das Gewissen.

Wenn es sich nun mit unserem empirischen Charakter in Wahrheit so verhält, daß seine sittliche Denkart und Handlungsweise in unserem intelligibeln Charakter wurzelt, so sind unsere Handlungen zugleich determiniert und frei, zugleich notwendig und verschuldet; sie müssen als solche, in dieser ihrer doppelten Beschaffenheit, vor unserem eigenen Bewußtsein erscheinen und, sobald sie dem moralischen Gesetz widerstreiten, von uns selbst so empfunden werden, daß wir sie zugleich entschuldigen und verurteilen, zugleich erklärbar und verdammungswürdig finden. Sie sind zu erklären und zu entschuldigen, sofern sie als die natürlichen Folgen unserer Begierden, Gewohnheiten und Lebenszustände erscheinen; sie sind zu richten und zu verurteilen, sofern sie gewollt und aus einer Willensrichtung oder einem Charakter hervorgegangen sind, welchen wir uns selbst gegeben haben.

Nun findet sich in unserem Bewußtsein wirklich eine solche doppelte Beurteilungsart unserer Handlungen; die eine Stimme entschuldigt und rechtfertigt dieselbe Handlung, welche die andere anklagt und richtet; jene ist der Advokat, diese der Ankläger und Richter, den keine Art der Erklärung verstummen macht, diese richtende und gerechte Stimme ist das *Gewissen*. Die Tatsache des Gewissens stammt aus dem intelligibeln Charakter und ist das unwiderlegliche Zeugnis unserer von den Unterschieden der Zeit unabhängigen und ungehinderten Freiheit. Wenn unsere Handlungen bloß dem Gesetze der natürlichen Kausalität und Sukzession unterworfen wären, so könnte keine anders sein, als sie erfolgt, so würde die Unmöglichkeit, Geschehenes ungeschehen zu machen, eine so unwiderstehliche Geltung behaupten, daß es völlig sinnlos wäre, eine begangene Tat zu *bereuen*, d. h. aus moralischen Gründen schmerzlich zu empfinden. Diese Reue stammt aus dem Gewissen. Daher ist es folgerichtig, wenn ent-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. S. 569—577.

schiedene Deterministen oder „Fatalisten", wie **Priestley**, die Reue für ungereimt erklären[1], während es gedankenlos und inkonsequent ist, von Gewissen und Reue zu reden, während man den Mechanismus des Willens lehrt und daneben die Freiheit mit leeren Worten behauptet. Die Konsequenz ist immer besser als ihr Gegenteil. Der offenherzige Determinismus eines Priestley, welcher die Moral aufhebt, verdient mehr Beifall als jener **Synkretismus**, der die Moral bejaht und zugleich eine solche Determination des Willens behauptet, daß dadurch die Möglichkeit der Freiheit verneint wird.

Kant nimmt die Tatsache des Gewissens als Beweisgrund seiner Lehre vom intelligibeln Charakter. „Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne, wenn er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, als er das Unrecht verübte, nur bei Sinnen, d. i. im Gebrauche seiner Freiheit war, und gleichwohl **erklärt** er sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit bis auf den Grad, daß er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne daß dieses ihm gleichwohl wider den Selbsttadel und den Verweis sichern kann, den er sich selbst macht. Darauf gründet sich denn auch die Reue über eine längst begangene Tat bei jeder Erinnerung derselben, eine schmerzhafte durch moralische Gesinnung gewirkte Empfindung, welche sofern praktisch leer ist, als sie nicht dazu dienen kann, das Geschehene ungeschehen zu machen," — „aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig ist, weil die Vernunft, wenn es auf das Gesetz unserer intelligibeln Existenz (das moralische) ankommt, keinen Zeitunterschied anerkennt und nur frägt, ob die Begebenheit mir als Tat angehöre, alsdann aber immer dieselbe Empfindung damit moralisch verknüpft, sie mag jetzt geschehen oder vorlängst geschehen sein."[2]

[1] Jos. Priestley: The doctrine of philosophical necessity. (1777.)
[2] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 98—99.

Es ist wohl zu beachten, daß Kant an dieser Stelle die Stimme des Gewissens für die Freiheit unserer Handlungen zeugen, aber keineswegs die durchgängige Notwendigkeit der letzteren zufolge des empirischen Charakters bestreiten oder wegreden läßt. Er will in der moralischen Beurteilung der menschlichen Handlungen das Bewußtsein der Freiheit mit der vollen Anerkennung der Notwendigkeit so vereinigt wissen, daß beide gelten und das Zeugnis der ersten aufrechterhalten bleibt trotz der Macht und dem ganzen Umfange der zweiten. Es ist in der Lehre unseres Philosophen nichts von jener beliebten Halbheit, welche Notwendigkeit und Freiheit in den menschlichen Handlungen mischt, so daß sie beides zugleich sind; sie sind nur bis auf einen gewissen Grad notwendig und darum auch frei, die Notwendigkeit reicht nur so weit, daß die Freiheit auch noch ihr Plätzchen behält und mitspielen kann.

Dies ist die Ansicht, welche Kant als „**Synkretismus**" bezeichnet und verwirft, indem er ihr den vollen und rücksichtslosen Determinismus eines Priestley vorzieht. Die menschlichen Handlungen sind nicht zum Teil notwendig und zum Teil frei, wie jene Synkretisten meinen, sondern sie sind durchaus notwendig und **doch** frei, sie sind das eine wie das andere **ganz**: notwendig als Folgen des empirischen Charakters, frei als Taten des intelligibeln, dessen Phänomen der empirische ist. „Denn das **Sinnenleben** hat in Ansehung des **intelligibeln** Bewußtsein seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, sofern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnotwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden muß."[1] Anders ausgedrückt: die sittliche Gesinnung, die sich in unserem Leben darstellt, und aus welcher unsere Handlungsweise hervorgeht, hat ihren bestimmten Charakter, welcher eine Tat der Freiheit ist und unsere Handlungen durchgängig determiniert. Daher ist unser Sinnenleben „ein moralisches Phänomen von absoluter Einheit".

Es ist Tatsache, daß wir die Handlungen eines Menschen aus seiner Gesinnung herleiten und als deren notwendige Folgen beurteilen und voraussehen, was unmöglich wäre, wenn wir diese Gesinnung nicht als seinen konstanten Charakter, als den Kern seiner sittlichen Natur betrachten. „Hab' ich des Menschen Kern erst unter-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 99.

sucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln." Es ist ebensosehr Tatsache, daß wir ihm diese Gesinnung zurechnen und ihn dafür verantwortlich machen, was unmöglich wäre, wenn wir dieselbe nicht für eine Tat der Freiheit hielten. Man muß diese beiden Tatsachen erklären oder leugnen, welches letztere leicht ist, aber nichts hilft. Die kantische Freiheitslehre will die einzige sein und ist es, welche beiden gerecht wird, sie vollkommen würdigt und aus dem Grunde des intelligibeln Charakters erklärt, als welcher den empirischen macht. Jeder Versuch, diesen Grund selbst noch tiefer zu erklären, überschreitet die Grenze unserer Erkenntnis.

Die durchgängige Determination unserer Handlungen, die aus der Gesinnung als dem sittlichen Kern unseres empirischen Charakters entspringen, läßt der Philosoph in ihrem vollsten Umfange gelten, ohne der Freiheit den mindesten Abbruch zu tun. „Man kann aber einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, *man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte*, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines andern Blicks, nämlich einer intellektuellen Anschauung desselben Subjekts fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar kein physische Erklärung geben läßt. In Ermangelung dieser Anschauung versichert uns das moralische Gesetz diesen Unterschied der Beziehung unserer Handlungen als Erscheinungen auf das Sinnenwesen unseres Subjekts von derjenigen, dadurch dieses Sinnenwesen selbst auf das intelligible Substrat in uns bezogen wird."[1]

Was demnach unsere Handlungen in moralischer Rücksicht durchgängig determiniert, ist die *Gesinnung*, die sich nach dem Wechsel der Lebensumstände und Verhältnisse sehr verschieden äußert, aber im Grunde dieselbe bleibt. Ob sie von Grund aus einer Umwandlung fähig ist, soll nicht hier, sondern erst in der Religionslehre untersucht

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. (S. 99.)

werden, wo wir noch einmal auf die Frage des intelligibeln und empirischen Charakters zurückkommen werden. Soviel steht fest: in ihren Folgen, d. h. in allen Handlungen, welche das moralische Gesetz betreffen, ist unsere Gesinnungsart determinierend, in ihrem intelligibeln Ursprunge ist sie frei. Selbst wo sie als *angeborene* Bosheit erscheint, gilt sie als *böse*, d. h. als frei und strafwürdig. „Es gibt Fälle, wo Menschen von Kindheit auf, selbst unter einer Erziehung, die mit der ihrigen zugleich anderen ersprießlich war, dennoch so frühe Bosheit zeigen und so bis in ihre Mannesjahre zu steigen fortfahren, daß man sie für geborene Bösewichte und gänzlich, was die Denkungsart betrifft, für unverbesserlich hält, gleichwohl aber sie wegen ihres Tuns und Lassens ebenso richtet, ihnen ihre Verbrechen ebenso als Schuld verweist, ja sie (die Kinder) selbst diese Verweise so ganz gegründet finden, als ob sie, ungeachtet der ihnen beigemessenen hoffnungslosen Naturbeschaffenheit ihres Gemüts, ebenso verantwortlich blieben als jeder andere Mensch. Dieses würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung) eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen."[1]

Wenn nun alle Handlungen sittlicher Art notwendige Folgen unserer konstanten Gesinnung und unseres empirischen Charakters sind, wie Kant ausdrücklich lehrt, und wenn die Stimme des Gewissens diese Handlungen als Taten der Freiheit betrachtet, darum die bösen anklagt, richtet und verurteilt, so ist klar, daß es nicht bloß die einzelne begangene Handlung trifft und die gute Hoffnung läßt, daß wir das nächste Mal besser handeln werden, sondern es trifft die Ursache *aller* unserer Handlungen, unser ganzes sittliches Sein, unseren empirischen Charakter selbst und sein Richterspruch lautet: „diese unlautere Handlung *ist wie du selbst, aber du selbst bist nicht, wie du sein solltest* und könntest!" Weit entfernt, uns die Notwendigkeit unserer Handlungen auszureden, erdrückt es uns vielmehr mit dem ganzen Gewicht

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 99—100.

eben dieser Notwendigkeit. Ohne Freiheit oder intelligibeln Charakter gibt es kein Gewissen, aber ohne die Notwendigkeit unserer Handlungen vermöge des empirischen Charakters gibt es auch keines. Jene innere Stimme, welche Kant den Advokaten nennt, sucht die Handlungen mit ihrer Notwendigkeit zu entschuldigen; das Gewissen straft ihn Lügen, es ist der wahre Herzenskündiger, der in dem Thema aller jener Entschuldigungsgründe die Schuld, und zwar die Urschuld selbst erkennt. Daß Kants Lehre von der Freiheit *diese* Lehre vom Gewissen enthält und fordert, ist so einleuchtend, daß die letztere keineswegs, nach einem Einwurfe Trendelenburgs, erst von mir in Kant hineingedacht, sondern ohne alle künstliche Interpretation aus ihm herausgelesen ist, da sie hier, in der kritischen Beleuchtung der Analytik der praktischen Vernunft, vor Augen liegt.[1]

Diese Lehre vom Gewissen ist *kantisch* und von Schopenhauer nicht erst begründet, sondern nur in der schärfsten Form ausgeführt worden. Er selbst sagt: „Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transzendentalen Ästhetik, sind die zwei großen Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird."[2] Dennoch hat er „Kants Lehre vom Gewissen" verworfen und die wichtigste Urkunde derselben, ich meine die „kritische Beleuchtung der Analytik der praktischen Vernunft", auf die er selbst mit Recht ein so großes Gewicht legt, in seiner Kritik unbeachtet gelassen; er hat sich an eine Ausführung der späteren Tugendlehre gehalten und dem Philosophen zwei Einwürfe oder Vorwürfe gemacht, welche, namentlich mit unserer Stelle verglichen, falsch sind. Kant habe das Gewissen als „einen vollständigen Gerichtshof im Innern des Gemütes mit Prozeß, Richter, Ankläger, Verteidiger, Urteilsspruch" vorgestellt und demselben eine Verfassung gegeben, nach welcher sowohl moralisch wertlose Handlungen, wie z. B. solche, die den Vorschriften des religiösen Aberglaubens zuwiderlaufen, als auch wahrhaft uneigennützige Handlungen, weil sie für die egoistischen Interessen schädliche Folgen haben, in den Anklagezustand versetzt werden. Aber der Gerichtshof, mit welchem Kant das Gewissen vergleicht, ist

[1] A. Trendelenburg: Hist. Beitr. Teil III. S. 257. — Vgl. meine Prorektoratsrede „Über das Problem der menschlichen Freiheit". (Heidelberg 1875. S. 23—28.)

[2] A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Über die Grundlage der Moral. § 9 u. 10. (Sämtl. Werke herausgeg. von E. Grisebach. Bd. 3. S. 550 bis 559.)

keineswegs der juridische, denn das Gewissen ist *zugleich* Ankläger und Richter, während der Verteidiger oder Advokat die Rolle spielt, welche man in der Moral mit dem Worte „Probabilismus" bezeichnet. Und die Handlungen, welche angeklagt, gerichtet und verurteilt werden, sind ausdrücklich *nur* solche, die das moralische Gesetz angehen, d. h. sittlich gesetzwidrige oder *selbstsüchtige* Handlungen.[1]

III. Die Realität der Freiheit.

Es ist bewiesen, daß Freiheit und Notwendigkeit in unseren Handlungen vereinigt sein können, und daß diese Vereinigung allein die innere Tatsache des Gewissens möglich macht. Die Vereinigung selbst läßt sich nur auf eine einzige Art denken: wenn der empirische Charakter durch den intelligibeln bedingt ist. Die ganze Untersuchung der Freiheit mündet in die Frage: wie kann der intelligible Charakter zugleich empirisch sein? Wie ist es möglich, daß ein und dasselbe Subjekt zugleich der intelligibeln und sinnlichen Welt angehört? So endete die Psychologie mit dem Problem: wie kann ein denkendes Wesen sinnlich sein? Wie ist Sinnlichkeit oder Anschauung (Raum und Zeit) in reiner Vernunft möglich? Wir erkennen die Übereinstimmung in der letzten Fassung des psychologischen, kosmologischen und moralischen Problems.

Der kritische Philosoph stellt diese endgültigen Fragen mit der Einsicht in ihre Unauflöslichkeit. Die Erkenntnis solcher Probleme ist der wichtigste Schritt zur Befreiung von den Irrtümern, welche uns glauben machen, die Sache sei leicht, weil wir ihre Schwierigkeiten nicht sehen. Man muß die letzteren enthüllen und aufsuchen, wenn es uns ernsthaft um die Wahrheit zu tun ist. Im Rückblick auf die Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter bemerkt unser Philosoph: „Die hier vorgetragene Schwierigkeit hat aber, wird man sagen, doch viel Schweres in sich und ist einer hellen Darstellung kaum empfänglich. Allein ist denn jede andere, die man versucht hat oder versuchen mag, leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogmatischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitztheit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwierigen Punkt soweit wie möglich aus den Augen brachten, in der Hoffnung, daß, wenn sie davon gar nicht sprächen, auch wohl niemand leichtlich an ihn denken würde. Wenn einer Wissenschaft geholfen werden soll, so müssen alle Schwierigkeiten

[1] A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. Über die Grundlage der Moral. § 9. (Sämtl. Werke herausg. von Grisebach. Bd. 3. S. 550—555.)

aufgedeckt und sogar diejenigen aufgesucht werden, die ihr noch so insgeheim im Wege liegen; denn jede ruft ein Hilfsmittel auf, welches, ohne der Wissenschaft einen Zuwachs, es sei an Umfang oder an Bestimmtheit, zu verschaffen, nicht gefunden werden kann, wodurch also selbst die Hindernisse Beförderungsmittel der Gründlichkeit der Wissenschaft werden. Dagegen werden die Schwierigkeiten absichtlich verdeckt oder bloß durch Palliativmittel gehoben, so brechen sie über kurz oder lang in unheilbare Übel aus, welche die Wissenschaft in einem gänzlichen Skeptizismus zugrunde richten."[1]

Die Freiheit ist nicht erkennbar, wohl aber denkbar. Wir sagen nicht: „wir sind frei", sondern „wir denken uns als frei und handeln unter der Idee der Freiheit".[2] Wir dürfen jetzt einen Schritt weiter gehen und erklären: die Freiheit ist nicht bloß denkbar, sondern wir müssen dieselbe als unser eigenes Vermögen denken. Wenn es eine Tatsache gibt, welche nur unter einer einzigen Bedingung möglich ist, so ist diese Bedingung selbst eine erwiesene Tatsache. Nun gibt es ein Sittengesetz in uns, einen kategorischen Imperativ, dem niemand seine Anerkennung versagt: dieses Sittengesetz gilt als ein Faktum der Vernunft. Ohne das Vermögen der Freiheit wäre dasselbe unmöglich. So gewiß wir die Tatsache des Sittengesetzes anerkennen, so gewiß müssen wir dessen notwendige Bedingung, das Vermögen der Freiheit, anerkennen, und zwar als unser eigenes.

Bis jetzt durfte uns die Freiheit nur als Vernunftbegriff oder Idee gelten. Jetzt gilt diese Idee in Ansehung des Sittengesetzes, also in praktischer (nicht theoretischer) Rücksicht, als eine „objektive Realität". Der Freiheitsbegriff hat, wie Kant sagt, „praktisch immanente Geltung". Unter allen Vernunftbegriffen ist die Freiheit die einzige Idee, deren Existenz feststeht. Es ist die Frage, ob auf Grund dieses Begriffs auch den anderen Vernunftbegriffen, der psychologischen und theologischen Idee, objektive Realität zugeschrieben werden darf? So viel ist klar, daß die Freiheit die einzige Möglichkeit bietet, jene anderen Ideen zu realisieren. Wenn diese Möglichkeit fehlschlägt, so gibt es keine andere. Die Kritik der reinen Vernunft hat unsere Vermögen ausgemessen und genau unterschieden in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft (im engeren Sinn), oder in die Vermögen der Anschauung

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. S. 103.
[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Abschn. III. (A. A. Bd. 4. S. 446 bis 447.)

(Raum und Zeit), der Kategorien und der Ideen. Von den reinen Anschauungen und den Kategorien ist die objektive Realität oder empirische Geltung bewiesen. Wenn sie auch von den Ideen auf eine bestimmte Weise dargetan werden kann, so ist das reine Vernunftsystem vollendet. Von dem Freiheitsbegriff ist sie festgestellt. Wenn sie auch den anderen Ideen zukommen darf, so ist es nur durch den Freiheitsbegriff möglich: dieser Begriff bildet deshalb den „Schlußstein von dem ganzen Gebäude des Systems der reinen Vernunft".[1]

Achtes Kapitel.

Die Freiheit als praktische Vernunft oder Wille.

I. Die Analyse des Willens.

1. Der empirische und reine Wille.

Die Realität der Freiheit ist bewiesen. Unter theoretischem Gesichtspunkte betrachtet, ist sie möglich oder denkbar, alle Verstandeseinwände und Widersprüche, die sich dagegen vorbringen ließen, sind gelöst. Unter praktischem Gesichtspunkte betrachtet, ist das Vermögen der Freiheit notwendig und gewiß. Jetzt können wir diesen so gesicherten Begriff näher untersuchen und zusehen, was aus ihm folgt. Die Freiheit ist kein Vermögen erkennender, sondern hervorbringender Tätigkeit: sie ist nicht theoretisch, sondern praktisch. Jedes Vermögen wirkt kraft gewisser Ursachen; die Ursachen, kraft deren die Freiheit wirkt, sind Vorstellungen oder bewußte Beweggründe. Ein Vermögen, welches nach Vorstellungen handelt, die es zu verwirklichen strebt, unterscheiden wir von den mechanischen Kräften der Natur und nennen es Wille: Freiheit ist Wille. Nur ein vernünftiges Wesen kann aus bewußten Ursachen (Vorstellungen) handeln. Die Freiheit ist demnach ein Vermögen, welches zugleich praktisch und vernünftig ist: sie ist Wille oder „praktische Vernunft". Aber der Wille ist nur dann frei, wenn er durch kein anderes Gesetz als das eigene bestimmt wird, und das Gesetz der Freiheit konnte nie ein empirisches, sondern nur ein reines Vernunftgesetz sein. Die Vorstellung, wonach die Freiheit handelt, darf keine andere sein als die reine Vernunft selbst. Also vollendet sich der Begriff der Freiheit in diesen drei Bestimmungen:

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Vorr. (A. A. Bd. 5. S. 3—4.)

sie ist **praktisch** im Unterschiede von den Erkenntnisvermögen, sie ist **Wille** im Unterschiede von den mechanischen Kräften, sie ist bestimmt durch die **reine** Vernunft im Unterschiede von allen Vermögen, welche heteronomisch oder empirisch bedingt sind. Mit einem Worte: die Freiheit ist „reine praktische Vernunft", sie ist die praktische Vernunft, welche rein, oder die reine Vernunft, welche praktisch ist: sie ist **reiner Wille**.

In der Kritik der theoretischen Vernunft haben wir ein Vermögen der reinen Anschauung und des reinen Verstandes kennen gelernt; in der Kritik der praktischen handelt es sich um das Vermögen des reinen Willens. Es gab eine empirische Anschauung im Unterschiede von der reinen, ein empirisches Urteil im Unterschiede vom reinen Urteil, dieser Funktion des reinen Verstandes. Um die reine Anschauung und den reinen Verstand darzustellen, mußten wir Anschauung und Verstand von allen empirischen Bestandteilen reinigen: diese Reinigung vollzog die Vernunftkritik in ihrer Analytik. Ebenso müssen von der praktischen Vernunft alle empirischen Bestandteile ausgesondert werden, um die reine praktische Vernunft oder den reinen Willen darzutun: diese Aufgabe löst „die Analytik der praktischen Vernunft".[1]

Es ist die Aufgabe der Analytik, den Willen nach Abzug aller empirischen Bestandteile darzustellen oder von der Natur des Willens alles Empirische auszuscheiden. Was nach dieser Ausscheidung übrigbleibt, ist der reine Wille. In allen Fällen wird der Wille durch Vorstellungen bestimmt. Wenn er nicht durch die reine Vernunft, die Idee des Sittengesetzes, bestimmt wird, so sind es empirische Vorstellungen, die ihn bewegen. Nennen wir die Vorstellung, welche den Willen bestimmt, Beweggrund oder Motiv, so sind die Motive des empirischen Willens bestimmte Gegenstände der Erfahrung: es ist die Vorstellung eines Objekts, welche den Willen motiviert, also ein bestimmtes Objekt, worauf sich derselbe richtet. In dieser Richtung auf ein bestimmtes Objekt ist der Wille Neigung oder Begierde, positive oder negative, er will etwas haben oder los sein: er begehrt etwas. Nicht das Objekt als solches motiviert den Willen, sondern das **begehrte** Objekt. Die Begierde will Befriedigung, die Befriedigung gewährt Lust. Begehrt wird nur ein Objekt, welches uns in irgendeiner Rücksicht als Ursache

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I: Die Analytik der reinen praktischen Vernunft. Hauptst. I: Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft. (Bd. V. S. 19—57.)

der Lust erscheint: es ist die Vorstellung der Lust, die ein Objekt begehrenswert macht und dadurch in ein Motiv unseres Willens verwandelt. Nur durch die Vorstellung der Lust können Objekte auf unseren Willen einwirken. Aber die Lust ist ein bestimmter Empfindungszustand, eine Beschaffenheit des inneren Sinnes, also ein empirisches Datum. Lust ist angenehme Empfindung. Wenn diese angenehme Empfindung nicht bloß einen vorübergehenden Lebensmoment, sondern unsern dauernden Lebenszustand ausmacht, so ist sie **Glückseligkeit**: Glückseligkeit ist das Ziel, nach welchem die Selbstliebe strebt.

Wenn der Wille durch Objekte bestimmt wird, so folgt er allemal der Begierde, er wird durch die Vorstellung der Lust erregt und getrieben, also in empirischer Weise bedingt. Diese beiden Sätze sind vollkommen gleichbedeutend: „der durch Objekte bestimmte Wille ist empirisch", und „der empirische Wille ist durch Objekte bestimmt, die er begehrt". Der empirische Wille ist gleich der Begierde, sein Motiv ist gleich der Lust. Wenn aber der Wille einmal die Lust sucht, so sucht er folgerichtig auch die größtmögliche Lust, die größtmögliche Lebensannehmlichkeit: er sucht die angenehme Empfindung im weitesten Umfange, im stärksten Grade, in der größten Dauer, mit einem Worte den Zustand der Glückseligkeit, der nichts anderes ist als das eigene Wohl, so vollkommen als möglich. Das Begehren des eigenen Wohls ist die Selbstliebe. Der empirische Wille ist gleich der Selbstliebe, sein Motiv ist gleich der Glückseligkeit.

Die Bedürfnisse sind so verschieden wie die Individuen, die begehrten Objekte so verschieden wie die Bedürfnisse. Wenn sich nach den Bedürfnissen die empirischen Willensmotive richten, so müssen sie so verschieden und zufällig sein wie die Idividuen selbst. Jeder hat sein eigenes Wohl, seine persönlichen Zwecke, seine eigene Glückseligkeit. Es ist darum unmöglich, empirische und materiale Bestimmungsgründe des Willens zu einem Gesetz für **alle** zu machen. Die Glückseligkeit kann niemals allgemeines Gesetz, darum niemals Sittengesetz werden. Vielmehr ist hier die Übereinstimmung im Objekte der Zwiespalt der Subjekte. Wenn zwei dasselbe Objekt begehren, so sind ihre Willensrichtungen einander feindlich. „Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zugrunde richtender Eheleute schildert: «O wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie!» Oder auf jene Übereinstimmung, welche den Krieg erzeugte zwischen Karl V.

und Franz I. von Frankreich: «Was mein Bruder Karl haben will», sagte Franz, «das will ich auch haben, nämlich Mailand».“[1]

2. Glückseligkeit und Sittlichkeit.

Alle bisherige Sittenlehre war im Grunde eudämonistisch, sie wollte es sein und konnte auch unter dem dogmatischen Gesichtspunkte nicht anders ausfallen. Kant scheidet Sittlichkeit und Glückseligkeit vollkommen und auf das Genaueste. In diese Scheidung legt er den ganzen Nachdruck der kritischen Sittenlehre. Der Wille zur Glückseligkeit ist Selbstliebe, also in seiner Wurzel Eigennutz und Selbstsucht, das bare Gegenteil des sittlichen Willens. Alle eudämonistische Sittenlehre gründet sich auf den Egoismus, die Selbstliebe oder den empirischen durch die Vorstellung der Lust bestimmten Willen. Dieses Motiv gibt die Willensrichtung. Ein solcher Wille wird allemal dem Schmerze das Vergnügen, dem kleineren Genusse den größeren, dem schwächeren Grade angenehmer Empfindung den höheren Grad, der kleineren Zeitdauer der Lust die längere Dauer, endlich, wenn die Genüsse, unter denen er wählen kann, an Umfang, Grad und Dauer einander gleich sind, dem beschwerlicheren Wege zum Glücke den leichteren Weg und die bequemeren Mittel vorziehen: so entwickelt sich aus dem Motive der Lust die Richtschnur und das System der Glückseligkeitslehre.

Man muß sich durch den Unterschied, der zwischen den verschiedenen Systemen der eudämonistischen Sittenlehre besteht, nicht blenden lassen. Alle machen die Glückseligkeit zum Prinzip, nicht alle sind epikureisch. Im Gegenteil erscheint bei vielen die Glückseligkeit in einer Gestalt, welche die Selbstliebe mildert, wenn nicht gar bis zur vollkommenen Resignation herabsetzt; sie erscheint in ihrer letzten Form so ähnlich der Sittlichkeit und Tugend, daß sie kaum davon unterschieden werden kann und gar nicht durch äußere Kennzeichen. Wer will einem Systeme wehren, sich auf den Satz zu stellen: „die Tugend ist meine Glückseligkeit; ich strebe freilich nur nach Glückseligkeit, aber ich finde sie zuletzt nur in der Tugend!“ Ein solches System könnte sich den Ausdruck geben, als ob es eudämonistisch und moralisch zugleich wäre: dies ist der Schein, welcher uns leicht blenden kann, wenn man ihn nicht gründlich zerstört. Woher kommt in den dogmatischen Moralsystemen jener Unterschied, der auf gleicher Grundlage die einen ganz egoistisch, die anderen ganz moralisch erscheinen läßt?

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. I. § 4. Lehrsatz 3. Anmkg. (Bd. V. S. 27—28.)

Eudämonistisch sind alle. Alle lassen den Willen durch die Vorstellung der Lust, d. h. durch ein Objekt bestimmt werden, womit sich die Vorstellung der Lust verbindet. Aber was für ein Gegenstand uns als Ursache des Vergnügens erscheint, welcher Art die Vorstellung ist, die uns lockt: das gibt den Systemen der Glückseligkeitslehre ein so verschiedenes Aussehen. Es ist gewiß ein großer Unterschied, ob ich durch Geld gelockt werde oder durch die Aussicht auf einen wissenschaftlichen Gewinn, auf die Erweiterung meiner Kenntnisse; ob es sinnliche oder geistige, grobsinnliche oder ästhetische Genüsse sind, deren Vorstellung meine Willensrichtung bestimmt. Freilich ist dieser Unterschied groß, was die Materie meines Willens und die Art meiner Bildung betrifft; nur in Ansehung der Sittlichkeit sind diese Unterschiede ungültig und nichtig.

In allen jenen Fällen wird der Wille durch die Vorstellung der Lust, durch die Aussicht auf Genuß in seinen Absichten und Handlungen bestimmt: er ist allemal auf die Glückseligkeit gerichtet und von Objekten beherrscht. Auf diesen Punkt kommt es allein an, wenn es sich um Sittlichkeit handelt, nicht darauf, was den Willen empirisch bestimmt, sondern ob er überhaupt durch Objekte (empirisch) bestimmt wird oder nicht; ob er, in welcher Art es immer sei, den Genuß sucht oder in Gesinnung und Handlung dem reinen Vernunftgesetze entspricht. Es kommt darauf allein an, ob der Wille empirisch ist oder rein. Der reine Wille duldet auch nicht den kleinsten empirischen Bestimmungsgrund, er wird aufgehoben durch die geringste empirische Zutat; es verhält sich mit der reinen Moral ähnlich wie mit der reinen Mathematik: beide hören in demselben Maße auf rein zu sein, als sie empirisch werden. Die Sittenlehre steht und fällt mit der Frage: ob es einen reinen Willen gibt, einen Willen, welcher nicht durch die Vorstellung der Lust bestimmt wird, nicht Begierde ist, nicht empirisch, sondern reine Vernunft? Wie man früher die theoretische Vernunft in unteres und oberes Erkenntnisvermögen unterschieden hatte, so könnte man die praktische in oberes und unteres Begehrungsvermögen unterscheiden: das untere folgt der Empfindung oder Vorstellung der Lust, das obere folgt der reinen Vernunft oder der Vorstellung des Sittengesetzes. Wenn aller Wille bloß empirisch wäre, so gäbe es nur ein unteres Begehrungsvermögen, gleichviel welcher Art die treibenden Vorstellungen sind. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, lautet die kritische Frage: gibt es überhaupt ein oberes Begehrungsvermögen?

Wenn wir nun vom Willen alle empirischen oder materialen Bestimmungsgründe ausscheiden, so bleibt zur Willensbestimmung nichts übrig als die Form, die Form des Gesetzes, die bloße Gesetzmäßigkeit des Willens und der Handlung. Wenn aber das Motiv des Willens keinen anderen Inhalt haben darf als die Form des Gesetzes, so muß es so beschaffen sein, daß der Bestimmungsgrund oder die Maxime der Handlung fähig ist, allgemeines Gesetz zu werden: die Maxime muß gleich dem Sittengesetze sein. Der reine Wille ist mithin der durch das Sittengesetz allein bestimmte. Die Tatsache des Sittengesetzes war festgestellt, sie ist jetzt in ihre Bedingungen zergliedert und auseinandergesetzt (analysiert). Es handelt sich noch um die Rechtmäßigkeit dieser Bedingungen oder um die Deduktion der Freiheit.

Die Kritik der reinen Vernunft hatte die Aufgabe gehabt, die reinen Verstandesbegriffe darzustellen und zu deduzieren; die Deduktion lag in dem Beweise, daß nur unter der Bedingung jener Begriffe Erfahrung, Natur als Gegenstand der Erfahrung, Sinnenwelt möglich ist. Auf diese Weise kann das Sittengesetz und die Freiheit nicht deduziert werden. Weder läßt sich die Freiheit aus der Erfahrung noch umgekehrt aus der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung beweisen. Das Sittengesetz ist nur möglich unter der Bedingung der Freiheit, deren Erkenntnis selbst nur möglich ist unter der Bedingung des Sittengesetzes. Mit dem letzteren steht die Freiheit fest; nur unter der Bedingung der Freiheit ist sittliches Handeln, eine sittliche, also übersinnliche Welt möglich. Das Sittengesetz ist das Prinzip für die Deduktion der Freiheit. Daß ohne reine Verstandesbegriffe die Sinnenwelt nicht möglich ist: darin lag die Deduktion dieser Begriffe, die Rechtfertigung des reinen Verstandes. Daß ohne Freiheit die intelligible Welt nicht möglich ist: darin liegt die Deduktion des Begriffs der Freiheit, die Rechtfertigung des reinen Willens. Das Sittengesetz gibt der Freiheit objektive Realität und macht sie dadurch zu einem Objekt (nicht der wissenschaftlichen, sondern) der praktischen Erkenntnis. In dieser Rücksicht, aber auch nur in dieser, hat das Sittengesetz die Befugnis, unsere Erkenntnis über die Grenzen der Erfahrung zu erweitern, nicht innerhalb des wissenschaftlichen Gebietes, sondern des moralischen.[1]

3. Legalität und Moralität.

Der Wille ist immer zwecksetzend und darum nie ohne Gegenstand. Objekt der Lust ist das Angenehme, Objekt der Unlust das Gegenteil; der sinnlich-empirische Wille begehrt das Wohl und verabscheut das Übel; ihm gilt als gut, was für ihn gut ist, was ihm nützt. Unter dem Gesichtspunkte des empirischen Willens ist das Gute gleich dem Nützlichen. Dagegen der reine Wille schließt den empirischen Bestimmungsgrund der Lust von sich aus, er sucht das Gute nicht in Rücksicht auf das eigene Wohl, sondern an und für sich selbst: sein Objekt ist das Gute im Unterschiede vom Angenehmen (Nützlichen), das Gegenteil davon ist das Böse im Unterschiede vom Unangenehmen (Übel).

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. I. (Bd. V. S. 19—57.)

Gut ist der Wille, welcher mit dem Sittengesetze übereinstimmt. Zum Willen gehört die Triebfeder und die Handlung, die Maxime und die Tat. Soll der Wille dem Sittengesetze vollkommen gemäß sein, so muß das letztere nicht bloß den Inhalt seiner Handlung, sondern auch deren Triebfeder ausmachen: der Wille muß das Gesetz nicht bloß tun, sondern auch wollen. Wenn er es bloß tut als äußeres Werk, so ist seine Handlung gesetzmäßig, aber auch nur die Handlung, nicht die Gesinnung: der Wille ist in diesem Falle „legal“. Wenn auch das Motiv oder die Triebfeder der Handlung im Sittengesetze selbst besteht und nur in ihm, so ist der Wille vollkommen gesetzmäßig: er ist in diesem Falle moralisch. Diese Unterscheidung zwischen „Legalität“ und „Moralität“ ist wichtig, sie bildet den Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen Recht und Tugend, für die Einteilung der Sittenlehre in Rechts- und Tugendlehre.[1]

II. Das Sittengesetz als Triebfeder.

1. Das moralische Gefühl.

Die Triebfeder des reinen Willens ist nur das Sittengesetz. Wie kann das Sittengesetz Triebfeder oder Willensimpuls werden? Die Triebfeder will empfunden sein, das Gesetz kann nur gedacht werden: wie also kann die Vorstellung des Gesetzes die Form der Triebfeder annehmen? Wie kann das Sittengesetz von seiner intelligibeln Höhe bis zur Empfindung herabsteigen, sich fühlbar machen und in dieser Gestalt den Willen erregen? Ist nicht jede Empfindung, welche es auch sei, ein empirischer Zustand? Ist nicht jede empirische Willensbestimmung eine dem Sittengesetze fremde? Das Sittengesetz muß, um als Triebfeder zu wirken, Empfindung werden; diese Empfindung darf

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. II. Von dem Begriffe eines Gegenstandes der reinen prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 57—71.)

unter keinen Umständen eine empirische sein: es muß also eine Empfindung von intelligibler Natur geben, eine rein moralische Empfindung, welche aus dem Sittengesetze folgt als eine notwendige und a priori erkennbare Wirkung.

Das Sittengesetz ist nur möglich in einem vernünftigen, die Empfindung nur in einem sinnlichen Wesen; moralische Empfindung, wenn sie möglich ist, kann nur in einem sinnlich-vernünftigen Wesen wie der Mensch stattfinden. Als sinnliches Individuum betrachtet, wird der Mensch bestimmt durch seine Neigungen und Begierden, er sucht nichts anderes als sein eigenes Wohl, seine Willensrichtung ist die Selbstsucht, er selbst ist der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlwollens, der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlgefallens: dieses Wohlwollen ist *Selbstliebe*, dieses Wohlgefallen *Eigendünkel*. Die Selbstsucht in der Form der Selbstliebe und des Eigendünkels bildet den Charakter der rein sinnlichen, von dem Sittengesetze nicht ergriffenen und geläuterten Denkweise. Nun lebt in demselben Subjekte, welches so natürlich, sinnlich und selbstsüchtig empfindet, die Vorstellung des Sittengesetzes. Diese Vorstellung muß auf die menschliche Selbstliebe einen Einfluß ausüben, der ihre Empfindungsweise ändert. Eine Veränderung aber, welche in der Empfindung vorgeht, muß selbst empfunden werden. Es läßt sich mithin unabhängig von aller Erfahrung so viel erkennen, daß die in dem sinnlichen Vernunftwesen lebendige Vorstellung des Sittengesetzes auf dessen Empfindungen einfließt und darum selbst Empfindung bewirkt: diese so bewirkte Empfindung, welche es auch sei, ist a priori erkennbar.

Das Sittengesetz wirkt vernichtend auf die Selbstsucht, einschränkend auf die Selbstliebe, niederschlagend auf den Eigendünkel. Diese Wirkung, weil sie in der Empfindung stattfindet, wird selbst empfunden; sie wird in Ansehung der Selbstsucht negativ, in Ansehung des Sittengesetzes positiv empfunden: negativ als verminderte Selbstliebe, als herabgedrückter Eigendünkel, positiv als etwas, womit verglichen das liebe Ich in nichts verschwindet. Was meine Selbstliebe sinken macht, das ist eben dadurch ein Gegenstand meiner Achtung. Nur das Gesetz in seiner absoluten Geltung kann diesen Eindruck auf die Selbstliebe machen: es ist die einzige Macht, mit welcher verglichen die Selbstliebe unendlich klein wird. Die *Achtung* vor dem Gesetz ist daher das positive Gefühl, welches die Vorstellung des Sittengesetzes notwendig in unserer Empfindung erzeugt: dieses Gefühl ist rein moralisch, es ist

das *einzige* rein moralische Gefühl, unter allen unseren Empfindungen die einzige a priori erkennbare. Dieses moralische Gefühl hat nichts gemein mit der Gefühlstheorie der englischen Moralisten, denen Kant in seiner vorkritischen Periode eine Zeitlang gefolgt war, deren System er jetzt vollkommen verwirft als eines, das in die Reihe der heteronomischen gehört. Worin liegt der Unterschied beider? Bei den englischen Sittenlehrern war das moralische Gefühl empirisch, es war ein natürlich sittlicher Instinkt, welchen die Erfahrung entdeckt und bestätigt; bei Kant ist es a priori gegeben und erkennbar: dort beruhen die sittlichen Grundsätze auf dem Gefühl, hier dagegen das Gefühl auf dem sittlichen Grundsatz.

Wenn nun die Wirkung des Sittengesetzes in dem sinnlich-vernünftigen Wesen das moralische Gefühl ist: was ist die Wirkung des letzteren? Es besteht in der Achtung vor dem Gesetze oder, negativ ausgedrückt, in der verminderten Selbstliebe, in dem niedergeschlagenen Eigendünkel, also in der Einschränkung und Aufhebung gerade derjenigen Triebfedern, welche die Sittlichkeit hindern. Diese Hindernisse wegräumen und dadurch der Sittlichkeit freien Spielraum schaffen, heißt die letztere befördern. So ist das moralische Gefühl die sittliche Gesinnung und als solche die Sittlichkeit selbst: es ist das *Pflichtgefühl*, welches die Pflicht erfüllt, aus keinem anderen Grunde, aus keinem anderen Interesse als um der Pflicht willen; jedes andere Interesse wäre selbstsüchtig und pathologisch, dieses allein ist moralisch, denn es ist die Fähigkeit, Anteil an dem Gesetze zu nehmen, ohne irgendeine dem Vergnügen oder dem Schmerz analoge Empfindung. Der Philosoph nennt deshalb die Achtung vor dem Gesetz oder das moralische Gefühl auch „*das moralische Interesse*“.[1]

2. Der Rigorismus der Pflicht. Kant und Schiller.

Es ist daher nach Kant zwischen dem moralischen Gefühl und jeder Art der natürlichen Neigung genau zu unterscheiden. Das Pflichtgefühl ist Achtung vor dem Gesetze, diese Achtung kann nicht in die Form einer vertraulichen und freiwilligen Zuneigung übergehen, denn in dieser Form wäre sie nicht mehr reine Achtung, nicht mehr Pflichtgefühl, nicht mehr moralische, sondern natürliche Empfindung. Die Pflicht soll nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht getan werden. Es gibt in der Sittlichkeit keine „Volontäre“. Die Pflichterfüllung kann

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. III. Von den Triebfedern der reinen prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 71—89. Vgl. besonders S. 71—79.)

nicht geschehen, wie etwas, das man gern tut, aus freiwilliger Neigung, aus Liebhaberei. Was man gern tut, braucht uns nicht erst geboten zu werden. Wenn die Pflicht aufhört Gebot zu sein, so redet sie nicht mehr als kategorischer Imperativ, als unbedingtes Gesetz. Aber die Form des Gesetzes ist für die Pflicht keine äußere Hülle, die sich ablegen ließe; sie ist der Pflicht so wesentlich, daß von der letzteren nichts übrigbleibt, wenn man diese Form abzieht. Das Gesetz ist hier nicht Buchstabe, sondern die Sache selbst.

Diese Fassung des Pflichtbegriffs, die strenge und ausschließende Haltung der Pflicht gegen unsere natürlichen Neigungen, macht den rigoristischen Charakter der kantischen Moral, die nichts von einer ästhetischen Sittlichkeit wissen will. Bekanntlich bildete dieser Punkt die Differenz zwischen Kant und Schiller, der aus ästhetischem Bedürfnisse die Versöhnung und Ausgleichung zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit suchte und die Harmonie beider in der Schönheit, Kunst und ästhetischen Bildung entdeckt haben wollte. Indessen schlägt das Epigramm fehl, womit Schiller den kantischen Rigorismus lächerlich erscheinen ließ:

Gewissensskrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin!

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.

Die Wendung wäre gut, wenn sie den kantischen Satz wirklich auf die Spitze triebe und dadurch zu Fall brächte, aber dieses ist keineswegs die Spitze der kantischen Moral. Wenn die Pflicht nicht aus Neigung geschehen darf, so darf sie auch nicht aus Abscheu erfüllt werden, denn dieser ist ebenfalls Neigung, nämlich negative. Kant hat gesagt: „die Pflicht darf nicht geschehen aus Neigung". Jetzt soll er gesagt haben: „die Pflicht möge geschehen aus Abneigung!" Dies ist eine etwas grobe Sophistik, welche logisch zu falsch ist, um epigrammatisch treffend zu sein. Das Sittengesetz nach Kant will nicht, daß die Pflicht gern erfüllt werde. Will es deshalb, daß man sie ungern erfülle? Als ob Kant aus der sittlichen Triebfeder nicht überhaupt das Geschlecht der natürlichen Neigungen, wozu auch die natürliche Abneigung gehört, ausgeschlossen wissen wollte! Er wußte sehr gut, warum er dem Pflichtbegriffe diese rigoristische Haltung gab. Weil ohne dieselbe die ganze Sittlichkeit zweideutig werden und den Charakter der Reinheit, auf den alles ankommt, gänzlich verlieren würde. Wenn die Pflicht aus Neigung geschieht, warum geschieht dann die Pflicht? Weil sie Pflicht oder weil sie Neigung ist? Wenn wir sie tun, weil sie Pflicht ist, so genügt dieser Grund allein und wird durch die Mithilfe der Neigung nicht stärker; die letztere ist dann ein tonloses Wort, welches in der Formel des Sittengesetzes füglich entbehrt werden kann. Wenn wir dagegen die Pflicht nur tun, weil es uns so gefällt, weil unsere Neigung es so mit sich bringt, so können wir ebensogut aus einer anderen Neigung die Pflicht ein anderes Mal nicht tun. Aus dem Herzen kommen auch arge Gedanken! Wenn die Sittlichkeit auf diesem beweglichen und zufälligen Grunde ruhen soll, so ist es um sie geschehen. Entweder muß die Sittlichkeit unabhängig von Neigung und Abneigung bestehen, oder sie besteht überhaupt nicht. Wenn also Kant ein unerschütterliches Prinzip der Sittlichkeit aufstellen wollte, so mußte er von ihrer Triebfeder die Neigung dem Wesen nach ausschließen. Diese Ausschließung enthält die Formel: „die Pflicht um der Pflicht willen!"[1]

3. Heiligkeit und Tugend.

Zwischen Pflicht und Neigung gibt es keine Gleichung, welche den Unterschied beider auslöscht. Vielmehr steht die Neigung ihrem sinnlichen Ursprunge nach im Widerspruch und Kampfe gegen das Sittengesetz, sie verhält sich zu dem letzteren immer angreifend, sie sucht beständig unseren Willen von der rein moralischen Richtung, die das Sittengesetz gebietet, abzulenken. Darum braucht der Wille eine immer erneute Anstrengung, um sein reines Pflichtgefühl gegen die Neigung aufrechtzuerhalten, die ihn bald verführerisch ablockt, bald mit wilder Leidenschaft gegen das Pflichtgebot anstürmt. Jede wahrhaft moralische Handlung ist ein Sieg der Pflicht über die Neigung, ein Sieg, der im Kampf errungen sein will: in diesem Kampfe besteht die Tugend. Die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz ohne Kampf wäre eine in ihrem Ursprunge schon vollendete Sittlichkeit, die nur in einem Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne natürliche Neigungen, möglich ist: eine solche von jeder Versuchung freie moralische Gesinnung ist Heiligkeit. In einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch, ist Sittlichkeit ohne Kampf nicht möglich; solche Wesen können nicht heilig, sondern nur tugendhaft sein. Die menschliche Tugend will erkämpft und er-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. III. (Bd. 5. S. 79—83.)

rungen werden wie die Arbeiten und Siege des Herkules! Mit der Neigung kämpft nicht die Abneigung, sondern die Tugend. Auch wenn Neigung und Pflichtgefühl übereinstimmen, geschieht die sittliche Handlung nicht, weil es mir so gefällt, sondern weil ich so handeln soll: sie geschieht nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht. Ich darf mir nicht einbilden, daß die zufällige Übereinstimmung zwischen Neigung und Pflicht den moralischen Wert der Handlung irgendwie vergrößert. Wenn sie bloß aus Neigung und nicht aus Pflichtgefühl geschieht, so ist ihr moralischer Wert gleich Null. Ich soll die Pflicht tun, *nicht weil* meine Neigung damit übereinstimmt, denn ich soll sie erfüllen, *auch wenn* meine Neigung ihr widerstreitet. So wenig die Abneigung jemals ein Grund sein darf, die Pflicht zu unterlassen, so wenig darf die Liebhaberei je ein Beweggrund sein, sie zu tun.

4. Tugendstolz und Tugenddemut. Unechte und echte Moral.[1]

Wenn unsere Sittlichkeit nur in der Tugend besteht, so ist sie ein beständiger Kampf der Vernunft mit der Sinnlichkeit, der Pflicht mit der Neigung, ein Kampf, welcher nach jedem Siege von neuem anhebt und in der Natur sinnlicher Vernunftwesen eine vollendete Sittlichkeit unmöglich macht. Sittliche Vollkommenheit, welche der Heiligkeit gleichkäme, liegt außer den Grenzen unserer Natur. Es verhält sich mit der Sittlichkeit wie mit der Frömmigkeit, deren Bekenntnis heißt: „ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ Das sittliche Bewußtsein bekennt: „ich strebe ernstlich nach dem Guten, aber ich bin weit entfernt, gut zu sein im Sinn einer erreichten und sicheren Vollkommenheit“. Keiner soll seines sittlichen Wertes sich rühmen. Die Vorstellung eigener sittlicher Vollkommenheit ist leere Einbildung, eine „moralische Schwärmerei“, die in einem übertriebenen und darum verkehrten Selbstgefühle besteht, welches die wahre und echte Sittlichkeit aufhebt. Es heißt wahrlich nicht sittlich sein, wenn man sich wohlgefällig in der eigenen Sittlichkeit spiegelt; dieses wohlgefällige Selbstgefühl der eigenen Vortrefflichkeit kann zwei Formen annehmen: es ist „*schmelzender Art*“, wenn man über die eigenen guten Empfindungen beständig gerührt und in sein gutes Herz gleichsam verliebt ist, dagegen „*heroischer*“, wenn man sich auf die Kühnheit und Stärke der

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch I. Hauptst. III. (Bd. V. S. 83—89.) Über den Unterschied der christlichen und griechischen Moral, namentlich in Ansehung der Zyniker, Stoiker und Epikureer vgl. ebendas. T. I. Buch II. Hauptst. II. Nr. V. (Bd. V. S. 127 Anmerkung.)

eigenen moralischen Kraft beruft und mit der Tugend groß tut. Die moralische Empfindsamkeit und Tugendstolz sind verschiedene Weisen jener Schwärmerei, die auf der moralischen Selbstgefälligkeit beruht. Diese ist allemal ein Ausdruck der Selbstliebe, die dem Pflichtgefühle fremd ist und der sittlichen Gesinnung widerstreitet: der Tugendstolz war die Schwärmerei der Stoiker, die moralische Empfindsamkeit ist die der modernen Romane und Erziehungssysteme.

Dieser erschlaffenden und verweichlichenden Richtung ihrer Zeit tritt die kantische Sittenlehre mit ihrer ganzen Kraft und Würde entgegen. In dem Gefühle der letzteren durfte sie sich dem Stoizismus verwandt fühlen, so wenig sie seinen Tugendstolz billigt; sie setzt an dessen Stelle die *Tugenddemut*, den ernsten und beständigen Kampf mit den Versuchungen der sinnlichen Natur, worin der Kämpfende nie mit dem Pharisäer, sondern immer mit dem Zöllner übereinstimmt. Die Tugend verliert in eben dem Maße an Wert, als sie, sei es mit gerührter oder stolzer Empfindung, sich in der Einbildung ihrer Vollkommenheit wohlgefällt. Eine solche Vereinigung der Tugend und Demut findet sich in keiner anderen Sittenlehre früher als in der christlichen, deren Urheber in seiner Person dieselbe verkörpert. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Philosophie aus innerster Gleichstimmung der christlichen Religion zuwendet und von sich aus die Richtung auf den Mittelpunkt der christlichen Moral einschlägt. „Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Prinzips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demut (d. i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe. *Pflicht!* Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüt erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im geheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet

man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Es ist nichts anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, da es dann nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."[1]

Neuntes Kapitel.

Das höchste Gut und der Primat der praktischen Vernunft. Die moralischen Postulate und der Vernunftglaube. Die Methodenlehre der praktischen Vernunft.

I. Der Begriff des höchsten Gutes.

1. Tugend und Glückseligkeit.

Die Analytik der praktischen Vernunft hat ihre Aufgabe gelöst und das sittliche Vermögen in uns ohne alle Vermischung mit fremdartigen Bestandteilen dargetan; es ist der reine Wille, welcher sich von dem empirischen darin unterscheidet, daß dieser durch ein begehrtes Objekt oder das Gefühl der Lust, jener dagegen bloß durch das Vernunftgesetz oder das Gefühl der Achtung vor dem Gesetze (Pflichtgefühl) bestimmt wird. Hier unterscheidet sich in der Sittenlehre die reine Moral von der Glückseligkeitslehre: jene gründet sich auf den reinen, diese auf den empirischen Willen. Jede empirische Begründung in der Moral ist eudämonistisch. Es ist gleichgültig, ob sie mehr oder weniger eudämonistisch ist; sie soll es gar nicht sein, sondern jede Art der Glückseligkeitslehre von sich ausschließen: zwischen den beiden Moralsystemen, dem reinen und empirischen, dem metaphysischen und eudämonistischen, dem kritischen und dogmatischen, gibt es keinen Vertrag, sondern nur eine Scheidung, welche mit der größten Pünktlichkeit, ja Peinlichkeit, vollzogen sein will. Das Sittengesetz verträgt sich mit keinem empirischen Beweggrunde des Willens, denn jedes empirische Motiv ist begehrender und darum selbstsüchtiger Art. Wie der Wille das Sittengesetz ergreift, scheidet er sich von allen Begierden. Wenn man, sagt Kant mit einer bildlichen Wendung, zu dem empirisch-affizierten Willen das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund zusetzt, so ist es, „als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt".[1]

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Bd. I. Hauptst. III. (S. 86—87.)

Nur der reine Wille ist gut. Der menschliche Wille ist von Natur nicht rein, darum soll er sich läutern: diese Läuterung ist ein beständiger Kampf, der siegreiche Kampf ist die Tugend. Wenn aber die Tugend einen solchen, sich stets erneuernden und immer schweren Kampf zu bestehen hat, so muß dem menschlichen Willen ein natürliches Bestreben inwohnen, seinen Neigungen und Begierden lieber als dem Sittengesetze zu folgen: ein natürliches Widerstreben gegen das Gute. Von hier aus sehen wir schon, wie Kant zu der Lehre von „dem radikalen Bösen in der Menschennatur" kommen konnte und mußte. Das Gute ist Willensobjekt oder Gegenstand der praktischen Vernunft. Nun begnügt sich unsere Vernunft nicht damit, Vorstellungen zu haben, sondern sucht dieselben zu einem Ganzen zu verknüpfen, zu vollenden und auf ein letztes oder höchstes Prinzip zurückzuführen; daher auch die praktische Vernunft genötigt ist, sich den Inbegriff alles Guten vorzustellen oder die Idee des höchsten Gutes zu fassen, dessen Erkenntnis in den Moralsystemen der Alten als die eigentliche und höchste Weisheit galt. Auch nach unserem Philosophen gestaltet sich die Sittenlehre hier zur „Weisheitslehre".[2]

Das höchste Gut ist zugleich der Gipfel und Inbegriff aller Güter; es ist das oberste (bonum supremum) und, da es alle in sich begreift, das vollendete (bonum consummatum). Das oberste Gut ist die Tugend, unter allen Gütern das einzige unbedingte. Der Inbegriff und die Vollendung alles Guten schließt offenbar auch alle bedingten

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Kritische Beleuchtung der Analytik usf. (S. 92.)
[2] Ebendas. Teil I. Buch II. Dialektik der reinen praktischen Vernunft. Hauptst. I. Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt. (Bd. V. S. 107—110.)

Güter in sich: das Nützliche, Annehmliche, den befriedigten Lebenszustand, dessen höchsten und dauernden Grad die Glückseligkeit ausmacht. Wenn also das höchste Gut Vollendung und Inbegriff alles Guten sein soll, so muß es als die Einheit von Tugend und Glückseligkeit vorgestellt werden. Hier erhebt sich ein neues Problem. Bisher war die Kritik der praktischen Vernunft damit beschäftigt gewesen, Tugend und Glückseligkeit genau und pünktlich zu unterscheiden: dies war die Aufgabe ihrer Analytik. Jetzt soll sie in der Idee des höchsten Gutes Tugend und Glückseligkeit als vereinigt denken. Ohne diese Vereinigung kein höchstes Gut, ohne höchstes Gut kein Gegenstand der praktischen Vernunft, kein Prinzip der praktischen Philosophie: die Einheit der Tugend und Glückseligkeit ist demnach ein notwendiger Begriff. Wie ist dieser Begriff denkbar? In der Bestimmung und Auflösung dieses Problems besteht das Thema der Dialektik. Wenn es sich um die Verbindung zweier Begriffe handelt, so kommt es darauf an, ob dieselben gleichartig oder verschieden sind. Gleichartige Begriffe verhalten sich, wie A und seine Merkmale, verschiedene, wie A und B: die Verbindung gleichartiger ist logisch oder analytisch, die Verbindung verschiedener real oder synthetisch. Wenn also die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit gedacht werden soll, so muß dieselbe entweder als analytische oder synthetische Einheit gedacht werden können.[1]

2. Die Antinomie der praktischen Vernunft und deren Auflösung.

Ist die Verbindung analytisch, so sind die Begriffe von Tugend und Glückseligkeit ihrer Natur nach identisch: entweder ist die Glückseligkeit ein Merkmal der Tugend, oder diese ein Merkmal jener; mit dem einen der beiden Begriffe ist unmittelbar auch der andere gesetzt. Im ersten Falle lautet das Urteil: „die Tugend ist Glückseligkeit, das tugendhafte Bewußtsein begreift alle Glückseligkeit in sich"; im anderen Falle heißt es: „die Glückseligkeit ist Tugend, das richtige Streben nach Glückseligkeit führt unmittelbar auch zur Tugend". Dort ist die Tugend der Hauptbegriff, dessen Bestandteil die Glückseligkeit bildet; hier ist umgekehrt die Glückseligkeit der Hauptbegriff, der die Tugend als Merkmal in sich enthält. Genau so stehen in der Moralphilosophie der Alten die stoische und epikureische Sittenlehre einander entgegen. Ihr Gegensatz hat seinen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt in der Art,

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Hauptst. II. Von der Dialektik der reinen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut. (Bd. V. S. 110—113.)

wie beide das Verhältnis von Tugend und Glückseligkeit auffassen: sie nehmen dasselbe als Identität, als eine logische oder analytische Einheit. Darin liegt ihr gemeinschaftlicher Irrtum. Tugend und Glückseligkeit sind dem Ursprunge nach verschieden: die Quelle der Tugend ist der reine Wille (reine Vernunft), die der Glückseligkeit ist die Begierde oder der empirische Wille; jene ist ein reiner, diese ein empirischer Begriff. Darum kann die Verbindung beider, wenn sie überhaupt möglich ist, nur synthetisch sein.

Die notwendige Verbindung verschiedenartiger Begriffe ist (nicht Identität, sondern) Kausalität und hat den doppelten Fall: entweder A ist die Ursache von B, oder B ist die Ursache von A. Wenn also der Begriff des höchsten Gutes demgemäß als die synthetische Einheit von Tugend und Glückseligkeit bestimmt werden soll, so sind diese beiden Urteile möglich: entweder ist die Tugend die Ursache der Glückseligkeit, oder die Sache verhält sich umgekehrt. Nun ist der Kausalzusammenhang nur erkennbar, soweit er empirisch ist oder Erfahrungsobjekte verknüpft. Die Glückseligkeit ist ein Erfahrungsobjekt, nicht die Tugend: daher ist die Tugend weder als Ursache noch als Wirkung der Glückseligkeit erkennbar. Als Erkenntnisurteile sind demnach beide Urteile unmöglich. Nach den Grundsätzen des reinen Verstandes müssen Ursache und Wirkung einer empirischen Erscheinung selbst empirisch sein: also kann die Tugend (die rein moralische Gesinnung) unter dem Gesichtspunkte des Verstandes weder als Ursache noch als Wirkung der Glückseligkeit gelten. Der Verstand muß von sich aus beides verneinen. Gesetzt nun, es ließe sich unter einem höheren Gesichtspunkte ein Kausalzusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit denken, so könnte aus moralischen Gründen niemals der empirische Zustand die Ursache des moralischen sein: dann wäre die Sittlichkeit empirisch begründet, ihr innerstes Motiv die Selbstsucht und damit alle Moralität vernichtet. Beide Behauptungen widersprechen den Grundsätzen des reinen Verstandes, die zweite widerspricht außerdem den Grundsätzen der Moral, denn sie gründet sich auf das Prinzip der Heteronomie.

Die ganze Aufgabe gerät demnach in einen Widerstreit mit sich selbst. Die praktische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, dieser Begriff fordert die Einheit der Tugend und Glückseligkeit, diese Einheit ist entweder analytisch oder synthetisch, entweder Identität oder Kausalität; nun ist sie nicht analytisch (identisch), also kann sie nur synthetisch sein; wenn es also ein höchstes Gut gibt, so muß die Tugend

entweder die Ursache oder die Wirkung der Glückseligkeit sein. Nun ist beides unmöglich, also ist das höchste Gut auch nicht die Kausalverknüpfung von Tugend und Glückseligkeit. Es bleibt mithin für diesen Begriff kein einziger denkbarer Fall. Wenn aber das höchste Gut nicht gedacht werden kann: wo bleibt die Möglichkeit der praktischen Vernunft und die der Sittenlehre überhaupt? Der Begriff des höchsten Gutes beruht auf zwei Fällen, welche sich zueinander wie Thesis und Antithesis verhalten: darin besteht „die Antinomie der praktischen Vernunft". Von jenen beiden Fällen kann zunächst keiner bejaht werden, sie erscheinen beide unmöglich: darin besteht das Dilemma der praktischen Vernunft. Einer solchen, wie es scheint, unauflöslichen Schwierigkeit unterliegt der Begriff des höchsten Gutes und damit die praktische Vernunft selbst.[1]

Die Auflösung des Problems hat nur einen möglichen Fall. Das Sittengesetz steht fest, mit ihm das Vermögen der praktischen Vernunft, mit welchem der Begriff eines höchsten Gutes notwendig verknüpft ist: dieser Begriff muß bedacht werden und ist nur als die Kausalverknüpfung der Tugend und Glückseligkeit denkbar. Daß die Tugend eine Wirkung der Glückseligkeit sei, ist schlechterdings unmöglich und hat alle Gründe wider sich, sowohl die logischen als moralischen, sowohl die spekulative als die praktische Vernunft. Daß dagegen die Tugend Ursache der Glückseligkeit sei, ist zwar aus Gründen der spekulativen Vernunft nicht zu begreifen, aber die praktische Vernunft erhebt wider diese Fassung keine Einsprache. Wenn wir also die beiden Sätze, auf denen der Begriff des höchsten Gutes beruht, sorgfältig abwägen, so ist ihr Gewicht nicht gleich; wenn einer von beiden gelten soll, so müssen wir die Tugend als die Ursache der Glückseligkeit bejahen, denn diese Fassung ist für den Begriff des höchsten Gutes die einzig mögliche. Zwar ist auch hier die Kausalverknüpfung nicht erkennbar, wohl aber denkbar: ebenso denkbar wie die Freiheit oder der intelligible Charakter und aus denselben Gründen. Die Tugend muß als die Ursache der Glückseligkeit gedacht werden wie die Freiheit als die Ursache empirischer Handlungen und der intelligible Charakter als die des empirischen. In allen drei Fällen handelt es sich um die intelligible Kausalität, nämlich darum, daß ein Intelligibles gedacht wird als Ursache des Empirischen. Die spekulative Vernunft verbietet

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch II. Hauptst. II. I. Die Antinomie der prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 113—119.)

die Erkennbarkeit dieser Kausalverknüpfung, sie erlaubt deren Denkbarkeit. Die praktische Vernunft gebietet die letztere. Aus Gründen der spekulativen Vernunft ist jene Kausalverknüpfung möglich, aus Gründen der praktischen ist sie notwendig.

3. Der Primat der praktischen Vernunft.

Mit dieser Auflösung entscheidet sich zugleich das wahre Verhältnis der spekulativen und praktischen Vernunft. Beide sind Vermögen der reinen Vernunft, auf gleiche Weise ursprünglich und a priori. Die Funktion der spekulativen Vernunft ist die Erkenntnis, die der praktischen Moralität; das Objekt der Erkenntnis ist die sinnliche Welt, das Produkt des Willens die sittliche; die spekulative Vernunft geht auf die Natur, die praktische auf die Freiheit; das Gesetz der Natur ist mechanisch, das der Freiheit moralisch. Wenn diese Bestimmungen sich nur wie Thesis und Antithesis verhalten, so bilden sie eine Antinomie, worin die Gesetze der spekulativen und der praktischen Vernunft dergestalt widereinander streiten, daß dadurch die Einheit der Vernunft selbst aufgehoben wird, weshalb eine solche Antinomie unmöglich das letzte Wort haben kann.

Wir sind im Verlaufe der kritischen Untersuchung dieser Antinomie zu verschiedenen Malen begegnet und haben ihre Widersprüche gelöst. Jetzt erscheint sie in ihrer Grundform und fordert eine fundamentale durch den Charakter und das Verhältnis der Vernunftvermögen selbst festzustellende Lösung. Natur und Freiheit, sinnliche und intelligible Welt, Empirisches und Intelligibles sind einander nicht koordiniert, als gleichberechtigte Gebiete, sondern das Intelligible gilt als der letzte Grund des Empirischen. So verlangt es die praktische Vernunft. Die spekulative Vernunft kann diese Kausalverknüpfung nicht begreifen, aber auch nicht verneinen; sie verneint ihre Erkennbarkeit, aber bejaht ihre Denkbarkeit, also kann sie der Forderung der praktischen Vernunft sich nicht widersetzen, sondern ist genötigt, dem Gebote derselben zu gehorchen. Ihr Verhältnis zu dieser ist das der Unterordnung. Wie das Intelligible zum Empirischen und die Freiheit zur Natur, so steht die praktische Vernunft zur spekulativen: sie ist das Prinzip, von dem die letztere abhängt. Dieses Verhältnis nennt Kant „den Primat der reinen praktischen Vernunft". Der Begriff eines solchen Primates ist die letzte Auflösung jener Antinomie, die wir im Gebiete sowohl der spekulativen

als der praktischen Vernunft, in den Begriffen der Welt und des höchsten Gutes kennen gelernt und zuletzt auf den ursprünglichen Widerstreit der beiden Vernunftvermögen selbst zurückgeführt haben. Um das Ergebnis kurz zu fassen: Verstand und Wille sind nicht gleichartige und koordinierte Vermögen, sondern es besteht zwischen beiden ein gewisses Verhältnis der Herrschaft und Abhängigkeit, aber es ist nicht, wie die dogmatischen Metaphysiker gemeint haben, der Verstand, welcher den Willen macht und regiert, sondern der Wille, welcher dem Verstande zugrunde liegt und sein Gesetz überordnet.[1]

II. Die Postulate der praktischen Vernunft.

Die Gegenstände der praktischen Vernunft unterscheiden sich von denen der spekulativen: sie sind nicht gegeben, sondern *aufgegeben*, nicht Erkenntnis-, sondern Willensobjekte; man darf von ihnen nicht sagen: „*sie sind*“, sondern „*sie sollen sein*“, ihre Wirklichkeit besteht nicht in der Erfahrung, die sie wahrnimmt, sondern in dem Willen, der sie verwirklicht. Sie sind zu lösende Aufgaben, nicht zufällige, die man ebensogut haben als nicht haben kann, sondern notwendige und von der Vernunft unabtrennbare. Das höchste Gut soll verwirklicht werden, nicht als Mittel zu irgendwelchem Zwecke, sondern als der höchste und unbedingte Vernunftzweck selbst; es ist unbedingt notwendig, daß dieser Zweck ausgeführt wird: diese Notwendigkeit ist nicht naturgesetzlich, sondern moralisch. Die Verwirklichung des höchsten Gutes ist moralisch notwendig; also ist es auch moralisch notwendig, daß die Bedingungen existieren, unter denen allein dasselbe verwirklicht werden kann. Wer die Sache will, muß auch diese ihre Bedingungen wollen. Das höchste Gut ist ein sittlicher Zweck, welcher nicht ohne ein sittliches, von dem Mechanismus der Natursachen vollkommen unabhängiges Vermögen, d. h. ohne das Vermögen der Freiheit auszuführen ist.

1. Die Unsterblichkeit der Seele.

Das höchste Gut verbindet mit der vollendeten Sittlichkeit die vollendete Glückseligkeit, und zwar soll es die Sittlichkeit sein, aus welcher die Glückseligkeit hervorgeht. Also ist die oberste Bedingung des höchsten Gutes die vollkommene Tugend. Sittlichkeit ist pflichtmäßige Gesinnung; vollendete Sittlichkeit ist vollkommen lautere, von

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Von dem Primat der reinen prakt. Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen. (Bd. V. S. 119—121.)

den selbstsüchtigen Trieben der sinnlichen Natur freie Gesinnung, was sie nicht ist, solange die Angriffe und Versuchungen der Selbstliebe noch zu fürchten sind; sie muß auch von der Verlockung frei sein: in dem Zustande einer solchen Freiheit ist der Wille mehr als tugendhaft, er ist heilig. Die Tugend ist der angestrengte Kampf, der errungene Sieg über die Neigung. Unter den fortwährenden Anfechtungen des irdischen Lebens, welches die sinnlichen Triebe nicht los wird, will der Kampf zwischen Pflicht und Neigung immer wieder erneut werden, es gibt hier keinen letzten, dauernden Sieg; daher ist die absolute Lauterkeit der Gesinnung, diese erste notwendige Bedingung zur Verwirklichung des höchsten Gutes, in dem irdischen Leben nicht zu erreichen und kann überhaupt in keinem begrenzten Zeitraume erreicht werden. Die Lösung dieser sittlichen Aufgabe ist nur in einer Ewigkeit möglich: daher verlangt das höchste Gut, wenn es durch den menschlichen Willen verwirklicht werden soll, die unendliche Fortdauer des menschlichen Daseins oder die *Unsterblichkeit* der Seele.[1]

2. Das Dasein Gottes.

Das höchste Gut besteht in der vollendeten Glückseligkeit kraft der vollendeten Sittlichkeit, die Heiligkeit soll die Seligkeit zur Folge haben, zur notwendigen Folge. Der Sittlichkeit soll die Glückseligkeit proportioniert sein; jene besteht nur in der Gesinnung, diese betrifft den gesamten Lebenszustand, der selbst einen Teil des gesamten Weltzustandes ausmacht. Die Gesinnung richtet sich bloß auf das Gesetz; das Gesetz verheißt uns weder Glückseligkeit, noch nimmt es von sich aus Rücksicht auf die äußere Ordnung der Dinge. Und doch soll zwischen Gesinnung und *Weltordnung* ein notwendiger Zusammenhang stattfinden: eine Harmonie, worin sich der Welt- und Lebenszustand nach der moralischen Gesinnung richtet. Dieser Zusammenhang gilt kraft der moralischen Notwendigkeit. Also muß auch die Bedingung existieren, unter der allein ein solcher Zusammenhang stattfindet. In uns kann diese Bedingung nicht enthalten sein, denn wir haben Welt und Natur nicht gemacht, also auch nicht so gemacht, daß sie in ihrem Gange der moralischen Gesinnung gerecht wird.

Diese Bedingung kann demnach nur die Ursache der Welt selbst sein: eine solche Weltursache, welche der moralischen Gesinnung ge-

[1] Kritik der prakt. Vernunft. IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der reinen prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 122—124.)

mäß handelt, also eine intelligente Weltursache, ein moralischer Welturheber, mit einem Worte Gott, als in welchem sich Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit vereinigen. Ohne Unsterblichkeit ist die sittliche Vollendung unerreichbar, die zur Seligkeit führt; ohne Gott ist die Weltordnung unmöglich, in welcher aus der Sittlichkeit die Glückseligkeit hervorgeht. Das höchste Gut verwirklichen heißt demnach: 1. nach der moralischen Vollkommenheit streben, 2. dieselbe erreichen, 3. dadurch der Seligkeit würdig und teilhaftig werden, als einer notwendigen Folge der vollendeten Tugend. Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott gibt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältnis, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt.[1]

3. Der Vernunftglaube.

Die moralische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, die Verwirklichung desselben, die Bedingungen, unter denen allein jenes Gut verwirklicht werden kann: sie verlangt daher das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes; sie behauptet die Realität dieser Ideen, weil sie zur Verwirklichung des höchsten Gutes notwendig sind. Diese Behauptung ist kein Erkenntnisurteil, kein theoretischer Satz, sondern eine moralische Forderung, ein praktisches Postulat. Das höchste Gut zu verwirklichen, ist unser höchster Zweck; die Bedingungen anzunehmen, unter denen jene höchste Aufgabe gelöst werden kann, ist ein notwendiges Bedürfnis unserer Vernunft. Die Behauptungen, welche sich auf ein solches Vernunftbedürfnis gründen, sind Postulate. So postulieren wir das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes. Bedürfnisse sind nicht Pflichten. Pflicht ist allein das moralische Handeln. Man kann moralisch handeln, ohne bestimmte Sätze anzunehmen, sei es theoretisch oder praktisch, sei es bejahend oder verneinend. Es gibt keine Pflicht, etwas zu glauben oder nicht zu glauben: es gibt nur die eine Pflicht, moralisch zu handeln.

Wenn mit dieser Pflicht gewisse Annahmen oder Glaubensüberzeugungen zusammenhängen, so ist es nicht der Glaube, auf den sich die Pflicht, sondern umgekehrt die Pflicht, auf die sich der Glaube gründet. Jene Postulate der moralischen Vernunft sind Überzeugungen nicht aus Pflicht, sondern aus Bedürfnis. Aber dieses Bedürfnis gründet sich nicht auf eine zufällige Neigung oder Liebhaberei, sondern auf die Verfassung der moralischen Vernunft selbst und ist daher, wie diese, allgemein und notwendig. Wenn daher Wizenmann dem kritischen Philosophen entgegenhielt, daß Bedürfnis nach einem Objekte nicht die Überzeugung von der Wirklichkeit desselben begründen könne, so hatte er recht in betreff aller Neigungsbedürfnisse, und Kant hatte recht, wenn er seine Postulate dagegen verwahrte: sie sind nicht Neigungs- sondern Vernunftbedürfnisse.[1] So allgemein und notwendig wie die Vernunft selbst sind ihre Bedürfnisse und die Postulate, welche sich auf diese Bedürfnisse gründen. Nun verstehen wir unter objektiver Realität im Sinne der kritischen Philosophie nichts anderes als notwendige und allgemeine Geltung. In diesem Sinne beanspruchen die Postulate der praktischen Vernunft objektive Realität.

Hier erweist sich der Primat der praktischen Vernunft in seiner Machtvollkommenheit. Die praktische Vernunft entscheidet, was die spekulative zu entscheiden nicht vermocht hat: diese konnte die Wirklichkeit (objektive Realität) der Ideen weder bejahen, noch verneinen, sondern nur beweisen, daß eine solche Realität auf rationalem Wege nie zu erkennen oder zu beweisen sei, indem sie alle dafür aufgebrachten Beweise widerlegte. In der spekulativen Vernunft blieben die Ideen unübersteigliche Grenzbegriffe, unauflösliche Probleme. Diese Probleme löst die praktische Vernunft durch ihre positiven Postulate. Im Sinne der spekulativen Vernunft konnte von der Seele nie erkannt werden, daß sie beharrlich, also auch nicht, daß sie unsterblich sei: alle dahin zielenden Beweise waren Paralogismen. Die praktische Vernunft beweist die Unsterblichkeit, ihr Beweis ist moralisch: sie ist genötigt, dieselbe zu postulieren. Dasselbe gilt von der Freiheit und von dem Dasein Gottes. In der spekulativen Vernunft bleibt die Freiheit problematisch, in der praktischen wird sie kategorisch; in der spekulativen Vernunft ist das Dasein Gottes ein Ideal, in der praktischen wird dieses Ideal eine Realität.

Postulate sind nicht Erkenntnisurteile, sie sind Überzeugungen

[1] Kritik der prakt. Vernunft. V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen prakt. Vernunft. (Bd. V. S. 124—132.)

[1] Kritik der prakt. Vernunft. VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft. (Bd. V. S. 142—146. Vgl. besonders S. 143 Anmkg.)

aus Vernunftbedürfnis, nicht aus Verstandesbegriffen. Als Verstandeseinsichten wären sie theoretische Dogmata, Erklärungen über die Natur und das Wesen der Dinge; als solche Erklärungstheorien sind sie nichts als schwankende, unsichere, unzureichende Hypothesen, ohne wissenschaftlichen Wert und ohne alle Gewißheit. Wir haben von dem Vermögen der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele, dem Dasein Gottes keine andere als eine *moralische* Gewißheit; diese ist keine Verstandeseinsicht, also kein Wissen, aber auch nicht bloß annähernde, sondern vollkommene Gewißheit, also nicht bloß Meinung, sondern Überzeugung: sie ist *Glaube*, ein solcher, der sich auf praktische Vernunft gründet, also *reiner Vernunft- oder praktischer Glaube*. Der Gegenstand desselben ist das ewige Leben und Gott als der moralische Urheber und Gesetzgeber der Welt.

Im Geiste dieses Glaubens werden also auch die sittlichen Gesetze als göttliche Gebote gelten dürfen. So werden die Pflichten Glaubensobjekte. Die Pflicht als Triebfeder des Willens bildet den Inhalt und Charakter der Sittlichkeit, die Pflicht als Gegenstand des Glaubens (als göttliches Gebot) bildet den Inhalt der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: hier ist der Punkt, wo der Unterschied und Zusammenhang zwischen der moralischen und religiösen Gemütsverfassung einleuchtet, wo aus der praktischen Vernunft die Religion hervorgeht, und die Sittenlehre in die Religionslehre übergeht. Nicht der Glaube wird zum Inhalte der Pflicht, sondern die Pflicht wird zum Inhalte des Glaubens. Die sittliche Geltung der Pflichten ist nicht bedingt durch die religiöse, sondern umgekehrt: nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten sie als Pflichten, sondern weil sie Pflichten sind, darum gelten sie als göttliche Gebote. Wenn die Sittenlehre von der Glaubenslehre abhängig gemacht wird, so entsteht die *theologische Moral*, wenn dagegen die Glaubenslehre von der Sittenlehre abhängt, so entsteht die *Moraltheologie*. Daher wird die kritische Philosophie niemals theologische Moral, sondern nur Moraltheologie einräumen und begründen können, wie schon die Vernunftkritik nach ihrer Widerlegung sämtlicher Gottesbeweise gezeigt hatte.[1]

---

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. I. Buch II. Hauptst. II. VI—VIII. (Bd. V. S. 132—146.) Vgl. dieses Werk Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. (Bd. V. S. 589 bis 591.)

III. Die Methodenlehre der praktischen Vernunft.

Die Grundprobleme der Sittenlehre sind gelöst und die beiden Faktoren, deren Produkt die Sittlichkeit bildet, in ihrer Ursprünglichkeit festgestellt: das Sittengesetz und der reine Wille, der Pflichtbegriff und das Vermögen der Pflichterfüllung. Der Angelpunkt der gesamten kantischen Moral liegt in dem Begriffe der *Pflicht*. Damit in der Kritik der praktischen Vernunft dieselbe Architektonik herrsche als in der Kritik der reinen, wird der Elementarlehre noch eine Methodenlehre hinzugefügt. Die Methodenlehre der praktischen Philosophie frägt: welches ist die richtige Art, den Pflichtbegriff darzustellen? Diese Frage hat eine praktische Bedeutung und verlangt deshalb eine praktische Antwort. Die einzige Form, welche der Pflicht entspricht, ist die pflichtmäßige Gesinnung oder der sittliche Charakter. Einen solchen Charakter zu bilden, ist die Aufgabe des moralischen Unterrichts und der sittlichen Erziehung. Was die Methodenlehre in der Kritik der praktischen Vernunft will, leistet nicht die Philosophie, sondern die Pädagogik, und die richtige moralische Bildung ist die höchste pädagogische Leistung. Kant hat an dieser Stelle für die sittliche Erziehungskunst die Grundzüge entworfen, wie sie der Geist seiner Philosophie fordert. Es soll die Moralität der menschlichen Natur entwickelt, die Pflicht in ihrer ganzen Strenge lebendig gemacht und in der Gesinnung erweckt werden. Darum bilde man vor allem den moralischen Sinn in der Beurteilung des menschlichen Handelns, jede Handlung gelte nur nach ihrem moralischen Wert, dieser werde nur nach dem Maßstabe der Pflicht beurteilt und anerkannt. Man lerne zuerst in seiner Beurteilung fremder Handlungen die moralische Triebfeder von den selbstsüchtigen Motiven so scharf und genau als möglich unterscheiden, damit man sie ebenso genau und peinlich in dem eigenen Handeln unterscheide und sich nie überrede, die Selbstsucht, wie fein und tief verborgen sie sei, könne jemals moralisch handeln.

In dieser Unterscheidung der sittlichen Triebfedern werde das moralische Urteil geübt und dadurch der moralische Sinn geweckt, bis es dem Menschen zur zweiten Natur wird, sich und andere mit dem Maße der Pflicht zu messen. Jede Handlung gelte nur nach ihrer Pflichtmäßigkeit, die pflichtmäßige gelte nie, als ob sie das Maß der menschlichen Natur übersteige, als ob sie ein ganz besonderes Verdienst oder gar überverdienstlich wäre. Sie ist nur richtig. Wenn sie um der Pflicht willen geschehen ist und aus keinem anderen Grunde, so ist sie nicht

anders, als sie sein soll. Man billige die sittliche Handlungsweise, aber nobilitiere sie nicht. Das Gerede von sogenannten edlen Handlungen ist unklar und schädlich, es lenkt den moralischen Sinn vom richtigen Wege ab und macht ihn eitel, statt ihn in der einfachen pflichtmäßigen Gesinnung zu bestärken. Man prüfe die Handlungen genau und bewundere sie nicht vorzeitig, errege nicht flüchtigen Enthusiasmus und eilige Gefühle, die mit dem Augenblicke kommen und gehen und höchstens gute Anwandlungen sind, aber nicht dauernde Gesinnung. Nichts ist schlimmer, als den gesunden, moralischen Sinn in Gefühlsschwärmerei verwandeln; dies ist sehr leicht, aber auch ganz nutzlos und unfruchtbar, vielmehr ist es schädlich, denn eben dadurch wird dem moralischen Sinn jene Festigkeit, Sicherheit und Klarheit genommen, die ihm angewöhnt werden soll, und ohne welche er selbst niemals reif, lebensfähig und tatkräftig wird.

Es gibt Beispiele, in denen sich Tugend und pflichtmäßige Gesinnung gleichsam vorbildlich verkörpern. Solche Beispiele brauche die sittliche Erziehung und setze dieselbe in das richtige und wirksame Licht, damit sie dem Zögling fruchtbar und erhebend einleuchten. Die Tugend erscheint um so reiner, je größer und schwerer die Opfer sind, welche um ihretwillen gebracht werden. Die Pflichterfüllung ist leicht, wenn sie nichts kostet. Es ist wenig, wenn man um der Pflicht willen den Lohn verschmäht, welchen die pflichtwidrige Handlung einträgt; es ist mehr, wenn man um der Pflicht willen auch die Verluste hinnimmt, die eine solche Handlung fordert, und je schmerzlicher diese Verluste sind, je schwerer sie das Gemüt treffen, um so reiner erscheint die so erkämpfte Tugend. Die echte probehaltige Tugend erscheint im Leiden. Hier ist es, wo sich die seltenen und erhebenden Beispiele finden, welche man dem heranreifenden moralischen Sinne zum Vorbilde geben möge. In diesem Triumphe über die Natur offenbart sich der Mensch in seiner sittlichen Würde, in seiner moralischen Geistesfreiheit.[1]

IV. Sinnenwelt und Sittengesetz.

Der Mensch ist Glied zugleich der sinnlichen und intelligibeln Welt: die Sinnenwelt ist sein Gegenstand, die sittliche sein Produkt; jene ist eine Aufgabe der menschlichen Erkenntnis, diese eine Aufgabe

[1] Kritik der prakt. Vernunft. T. II. Methodenlehre. (Bd. V. S. 151—161.)

des menschlichen Willens, dort hat die spekulative, hier die praktische Vernunft ihren Spielraum. Der Wille ist unabhängig von der Erkenntnis, wie das Sittengesetz unabhängig vom Naturgesetz. Doch kann in einer gewissen Rücksicht der Erkenntnis der Sinnenwelt selbst einen auf unsere moralische Anlage günstigen Einfluß ausüben. Das Sittengesetz demütigt die menschliche Selbstliebe, das sinnliche Selbstgefühl. Wenn es ein Naturgesetz gibt, demgegenüber der Mensch als lebendiges Geschöpf sich unendlich klein erscheint, so wirkt diese Erkenntnis auf das menschliche Selbstgefühl in einer dem Sittengesetze analogen Weise.

Was uns als sinnliche Wesen demütigt, erhebt uns als geistige: so demütigend und so erhebend wirkt auf die menschliche Natur die Sinnenwelt im großen, der unermeßliche Weltbau, die Anschauung des Firmaments und die Erkenntnis seiner ewigen Gesetze. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." „Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite dagegen erhebt meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens soviel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt."[1] Und nicht bloß die Wirkungen, welche der Anblick des Himmels und die Idee des Sittengesetzes in uns hervorrufen, findet der Philosoph vergleichbar, sondern auch die Wege der Astronomie und Moral: jene hatte sich zur Sterndeutung, diese zur Schwärmerei verirrt; die Gesetze des Weltbaues sind durch die Erkenntnis der bewegenden Naturkräfte entdeckt worden, die Gesetze der Sittlichkeit durch die Scheidung des reinen Willens vom empirischen.

[1] Kritik der prakt. Vernunft. Methodenlehre der prakt. Vernunft. Beschluß. (Bd. V. S. 161—163.)

Zehntes Kapitel.
Die rationale Rechtslehre. A. Das Privatrecht.

I. Der Rechtsbegriff.

1. Rechts- und Tugendpflichten.

Die menschliche Vernunft ist die Quelle einer doppelten Gesetzgebung, der natürlichen und sittlichen: der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur, der Wille oder die praktische Vernunft der Gesetzgeber der Freiheit. Jedes Gesetz ist als solches der Ausdruck einer ausnahmslosen Notwendigkeit, aber die Arten der letzteren sind verschieden und demgemäß auch die Arten der Gesetze. Eine andere ist die mechanische, eine andere die moralische Notwendigkeit. Naturgesetze *müssen*, Freiheitsgesetze *sollen* befolgt werden, denn sie gelten für ein Vermögen, welches sie nicht zwingen, sondern nur verpflichten können. Daher ist es möglich, daß sie auch nicht befolgt werden. Die Veränderungen und Begebenheiten in der Natur sind immer gesetzmäßig, die menschlichen Handlungen sind es nicht immer, sie können mit den Sittengesetzen übereinstimmen oder nicht. Im ersten Falle sind sie gesetz- oder pflichtmäßig. Aber weil die pflichtmäßigen Handlungen frei oder willkürlich sind, so steht es bei ihnen, aus welchen Triebfedern sie das Gesetz erfüllen. Die Handlung kann gesetzmäßig sein, ohne daß auch die Triebfeder es ist. In diesem Fall bestimmt das Gesetz nur den Inhalt, nicht die Form oder die Triebfeder der Handlung, und die Übereinstimmung zwischen beiden ist eine bloß äußere. Wenn die Handlung das Gesetz äußerlich erfüllt, gleichviel aus welchen Beweggründen, so ist sie *legal*; wenn sie es dagegen erfüllt um des Gesetzes willen, bloß aus Achtung vor diesem oder aus Pflichtgefühl, so ist sie *moralisch*.

Die Freiheitsgesetze heißen im Unterschiede von den Naturgesetzen „*moralisch*" und, wenn sie sich auf bloß äußere Handlungen beziehen, „*juridisch*". Wenn die moralischen Gesetze auch die Bestimmungsgründe der Handlungen ausmachen, so heißen sie „*ethisch*". Die Übereinstimmung der Handlung mit dem ethischen Gesetz gibt der letzteren den Charakter der Moralität oder Sittlichkeit, die Übereinstimmung mit dem äußeren Gesetz den der Legalität oder Gesetzmäßigkeit: daher unterscheidet sich die sittliche Gesetzgebung in äußere und innere, jene fordert die Legalität der Handlung ohne Rücksicht auf deren Motive, diese fordert auch die Gesetzmäßigkeit der Gesinnung, d. h. die Moralität der Handlung. Die Freiheitsgesetze sind insgesamt Pflichten, aber es gibt Pflichten (Freiheitsgesetze), welche, abgesehen von der Gesinnung, äußerlich erfüllt werden können und sollen; es gibt andere, deren Erfüllung nur durch die Gesinnung möglich ist. Mit anderen Worten: gewisse Pflichten können durch legale Handlungsweise erfüllt werden, die übrigen nur durch moralische. Es ist Pflicht, einen abgeschlossenen Vertrag zu halten; es ist Pflicht, den Nächsten zu lieben. Die erste Pflicht läßt sich legal (abgesehen von der Gesinnung) erfüllen, die zweite dagegen nur moralisch, nur durch die Gesinnung. Die Pflichten der ersten Art heißen „Rechtspflichten", die der zweiten „Tugendpflichten". Demgemäß teilt sich die Metaphysik der Sitten in die Rechts- oder Tugendlehre oder, genauer zu reden, in die „*metaphysischen Anfangsgründe*" beider, da es sich hier nicht um das vollständige, durch die Anwendung auf die Erfahrung ausgeführte System der Sittengesetze handelt. Aus derselben Rücksicht bezeichnete Kant auch seine Naturphilosophie als „metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft".[1] Das Prinzip der gesamten Sittenlehre besteht in dem Gesetz und Vermögen der Freiheit. Ohne dieses Vermögen gibt es keine Verbindlichkeit, und ohne diese weder Rechte noch Tugenden. Dies hatte Kant schon früher in seiner Beurteilung von Schulz' deterministischer Sittenlehre mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen.[2]

2. Positive und rationale Rechtslehre.

Wir handeln zunächst von der Rechtslehre. Sie unterscheidet sich, wie überhaupt unsere Erkenntnis, in reine und empirische, rationale und historische Rechtswissenschaft: die erste ist philosophisch, die zweite gelehrt. Die Rechtsgelehrsamkeit hat zu ihrem Gegenstande die positiven Bestimmungen, welche die Gesetzgebung an gewissen Orten, zu gewissen Zeiten festgesetzt und rechtsgültig gemacht hat: das geschichtlich gewordene oder positive Recht. Wenn man die Frage stellt, was unter gegebenen Bedingungen Rechtens ist, so antwortet hierauf allein die empirische Rechtskunde. Eine andere Frage ist die der rationalen Rechtslehre: „was ist Recht?" Wir haben es hier lediglich mit den rationalen Rechtsbegriffen zu tun.

[1] Metaphysik der Sitten (1797). T. I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Vorrede. Einleitung in die Metaphysik der Sitten. (A. A. Bd. VI. S. 205ff. S. 218ff.)

[2] Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre (1783). (Kants Werke, herausg. von Hartenstein. 1838—1839. Bd. V. S. 357ff.)

Das rationale oder natürliche Recht ist allein auf die Vernunft gegründet. Wie folgt aus der praktischen Vernunft, aus dem Vermögen der Freiheit das Recht? Die persönliche Freiheit ist, formell betrachtet, die Willkür oder das Vermögen der einzelnen Person, nach ihrem Gutdünken zu handeln, soweit irgend ihre Macht reicht. Darin liegt die durch nichts gehinderte Möglichkeit, daß sich die Freiheitssphären der verschiedenen Personen in ihrer Wirksamkeit gegenseitig stören, feindlich gegeneinander geraten, das geordnete Zusammensein und dadurch die Freiheit jedes Einzelnen gefährden und aufheben. Darum verlangt das Freiheitsgesetz, wenn es nicht sich selbst widersprechen soll, daß die Willkür jedes Einzelnen sich dem Anderen gegenüber in die richtigen Grenzen einschließe und keiner die Freiheit des Anderen verletze. So wird die persönliche Freiheit in jedem Einzelnen mit einer Richtschnur umgeben, innerhalb deren sie eine gesicherte Sphäre beschreibt und ausfüllt: diese Sphäre ist ihr Recht, die Anerkennung und Nichtverletzung der fremden Freiheit ihre Pflicht. Ohne diese Pflicht gibt es kein Recht, ohne Recht überhaupt keine Freiheit; erst in dieser Form stimmt die Freiheit mit sich selbst überein. Darum muß die Freiheit das Rechtsgesetz fordern: das Recht ist ein notwendiges Postulat der praktischen Vernunft. Die kantische Erklärung sagt: „Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann".[1]

3. Recht und Zwang. Enges und weites Recht.

Daraus erhellt, wie das Recht vernünftigerweise verstanden sein will. Es ist ein Verhältnis zwischen Personen, und zwar ein wechselseitiges Verhältnis, worin jede in Beziehung auf die anderen sowohl berechtigt als verpflichtet ist: es gibt daher nur ein Rechtsverhältnis von Menschen zu Menschen. Dasselbe ist rein äußerlich und besteht nicht zwischen den Gesinnungen, sondern der Willkür der Personen; ich habe kein Recht, daß der Andere gegen mich so oder anders empfinde, diese oder jene Gesinnung hege, ich habe lediglich darauf ein Recht, daß er seine Willkür der meinigen gegenüber so weit beschränke, daß er in die Sphäre meiner Freiheit nicht verletzend eingreift. Aus welchen Gesinnungen er diese Verbindlichkeit befolgt, ist gleichgültig; die inneren Triebfedern kommen dabei zunächst nicht in Betracht. Das moralische

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleitung in die Rechtslehre. § A—C. (Bd. VI. S. 229—231.)

Gesetz verlangt, daß die Rechtspflicht erfüllt werde, weil sie Pflicht ist, aus keiner anderen Triebfeder; das Rechtsgesetz macht diese Forderung nicht, ihm genügt die äußere Erfüllung.

Das Freiheitsgesetz gebietet die Rechtserfüllung, die vollkommen pünktliche und genaue; es verbietet mit derselben Strenge die Rechtsverletzung oder das Unrecht. Soll das Freiheitsgesetz, wie es die praktische Vernunft verlangt, unbedingt gelten, so muß jedes Hindernis aus dem Wege geräumt, die Rechtserfüllung erzwungen, die Rechtsverletzung oder das Unrecht kraftlos gemacht, das Recht in allen Fällen wiederhergestellt werden können. Äußere Handlungen sind um ihrer greifbaren Natur willen erzwingbar und müssen es sein im Interesse des Rechts; wenn sie es *nicht* wären, so könnten die rechtmäßigen Handlungen auch unterbleiben, so hätte die Rechtsverletzung offenen Spielraum, und niemand könnte zu solchen Handlungen verpflichtet oder sie zu fordern berechtigt sein. Das Recht wäre dann ohne alle Kraft, ein machtloses Wort, also das Freiheitsgesetz ohne alle Geltung.

Das Recht, wenn es im Ernste Recht sein soll, muß die Befugnis zu zwingen in sich schließen; es ist nur dann wirklich Recht, wenn es zugleich Zwangsrecht ist. Die Befugnis zu zwingen ist darum nicht auch die Verbindlichkeit zu zwingen. Die Befugnis ist ein Recht, welches ich ausüben darf, wenn ich will, dessen Ausübung ich auch unterlassen darf, wenn es mir so beliebt, wogegen die Verbindlichkeit zu zwingen nicht unterlassen werden darf. Hufeland hatte in seinem „Versuch über den Grundsatz des Naturrechts" den obersten Zweck der Rechtsgesetze in die Vervollkommnung der Menschheit gesetzt, und in Rücksicht auf diesen Zweck erschien ihm jedes Hindernis als etwas, dessen Vernichtung nicht unterlassen werden dürfe, jede Beförderung als etwas, das im Notfall erzwungen werden müsse; daher galt ihm das Zwangsrecht nicht bloß als Befugnis, sondern als Pflicht. Dies war der Punkt, welchen Kant in seiner Rezension Hufelands besonders hervorhob und angriff.[1]

Die Erzwingbarkeit unterscheidet das Recht von der Tugend, die juridische Pflicht von der moralischen, sie macht das Recht im eigentlichen und engen Verstande: „das *strikte Recht*". Wo das Zwangsrecht aufhört, ist die Grenze des Rechts; jenseits derselben kann von

[1] Rezension von Gottl. Hufelands Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 1786. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 357—362.) — Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Einleit. in die Rechtslehre. § D. (A. A. Bd. VI. S. 231.)

Recht nicht mehr oder nur im uneigentlichen und weiten Verstande geredet werden. Wenn meine Rechtsansprüche nicht im genauen Sinne erzwingbar sind, so habe ich eigentlich nicht das Recht, sondern nur die Billigkeit für mich, vorausgesetzt, daß jene Ansprüche in der Natur der Sache begründet sind. Wenn ich einen Zwang ausübe, zu welchem ich im genauen Verstande nicht berechtigt bin, den ich im Momente der Gefahr, im Interesse der Selbsterhaltung ohne rechtswidrige Absicht ergreife, so ist mein Zwang nicht durch das Recht, sondern durch die Not begründet, nicht Zwangsrecht, sondern Notwehr. Eine solche Notwehr z. B. übt der Schiffbrüchige, wenn er mit dem letzten Aufwande von Kraft dem Unglücksgefährten das letzte Rettungsmittel entreißt. In der Vereinigung von Recht und Zwang besteht das enge Recht (jus strictum), in der Trennung beider das weite (jus latum). Recht ohne Zwang ist Billigkeit, Zwang ohne Recht ist Notwehr. Der Sinnspruch der Billigkeit heißt: „Das höchste Recht ist das höchste Unrecht (summum jus summa injuria)", der der Notwehr: „Not kennt kein Gebot (necessitas non habet legem)". Kant nennt dieses weite Recht ein zweideutiges oder doppelsinniges, weil in beiden Fällen das subjektive Rechtsurteil anders entscheidet als das objektive.[1]

Der Inbegriff aller Rechtspflichten läßt sich in folgende drei einfache Vorschriften zusammenfassen: „Wahre deine persönliche Würde, verletze kein fremdes Recht, befördere, so viel an dir ist, die Gerechtigkeit, die jedem das Seine sichert!" Kant vergleicht diese Formeln mit den bekannten Sätzen Ulpians: «honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue!»[2]

4. Privates und öffentliches Recht. Ursprüngliche und erworbene Rechte.

Das Rechtsverhältnis ist nur zwischen Personen möglich. Nun können sich Personen entweder als einzelne zu einzelnen oder als Glieder eines Gemeinwesens zueinander verhalten: als Privatpersonen bilden sie die natürliche, als Glieder des Gemeinwesens die bürgerliche Gesellschaft. Demnach unterscheidet sich auch das Rechtsverhältnis in ein privates und öffentliches (bürgerliches). Das Privatrecht umfaßt diejenigen Rechte, welche innerhalb der natürlichen Gesellschaft (im Zu-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § E. (A. A. Bd. VI. S. 232 bis 233.) — Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre: Vom zweideutigen Recht (ius aequivocum) I. u. II. (A. A. Bd. VI. S. 233—236.)

[2] Ebendas. Einteilung der Rechtslehre. A. Allgem. Eint. der Rechtspflichten. (Bd. VI. S. 236.)

stande, worin sich die Personen als einzelne zueinander verhalten) gehabt oder erworben werden können, während das bürgerliche Recht nur auf der staatlichen Grundlage stattfindet und der Person nur als Glied des politischen Gemeinwesens zukommt. Hieraus erhellt, daß auch das Privatrecht zu seiner formellen Vollendung der staatlichen Grundlage bedarf. Denn zur Rechtsvollkommenheit ist durchaus die unverletzliche, im äußersten Fall erzwingbare Geltung notwendig, welche allein das öffentliche, mit der Gewalt bekleidete Gesetz zu sichern vermag. Nur im Staate verbindet sich mit dem Recht die erforderliche, unwiderstehliche Macht. Ohne diese Unterstützung gibt es kein striktes und darum kein vollkommenes Recht. In der natürlichen Gesellschaft sind und gelten alle Rechte nur „provisorisch", erst der Staat macht sie „peremtorisch".[1]

Man hat die Rechte in betreff ihrer Entstehung in angeborene und erworbene unterschieden. Im genauen Verstande sind alle Rechte erworben, denn sie sind Verhältnisse, welche durch den Willen gemacht werden, also willkürliche und äußere Verhältnisse, welche Personen gegenseitig schließen. Hier kann von einer angeborenen Beschaffenheit nicht die Rede sein. Will man dennoch von angeborenen Rechten reden, so läßt sich darunter nichts anderes verstehen als die Bedingung, ohne welche überhaupt keine Rechte erworben werden können, das ist die Rechtsfähigkeit, die Unabhängigkeit des persönlichen Daseins, die moralische Existenz. Dazu ist die Anlage freilich durch die Natur gegeben. Will man die Persönlichkeit oder die Freiheit selbst ein Recht nennen, so ist dieses das einzige ursprüngliche oder angeborene Recht. Man sollte sie besser als das Rechtsvermögen oder die Bedingung bezeichnen, unter welcher überhaupt Rechte möglich sind: eine Bedingung, die sich zur Tatsache des Rechts ähnlich verhält wie die Vernunftformen der Sinnlichkeit und des Verstandes zur Tatsache der Erkenntnis.[2]

II. Das Privatrecht.

1. Das Recht als intelligibler Besitz.

Der Gegenstand des Privatrechts fällt in die Sphäre des einzelnen Willens und ist mit diesem so verknüpft, daß er ihm allein angehört. Das ausschließende Haben macht den Unterschied von Mein und Dein:

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Allgem. Rechtslehre. T. I. Hauptst. I. § 8 u. 9. (Bd. VI. S. 255—257.) Vgl. Hauptst. II. § 15. (Bd. VI. S. 264—266.)

[2] Ebendas. Einleitung in die Rechtsl. B. Allgem. Eint. der Rechte. (Bd. VI. S. 237—238.)

in diesem Unterschiede besteht der Besitz. Was ich besitze, davon habe ich den alleinigen Gebrauch, der jeden fremden ausschließt. Jedes private Recht ist Besitz. Man drückt sich ungenau aus, wenn man von einem Recht auf Besitz redet: das Recht selbst ist der Besitz. Freilich ist nicht jeder Besitz auch Recht. Was ich in meiner Hand halte oder in meiner physischen Gewalt habe, ist darum noch nicht im rechtlichen Sinne mein. Man muß den physischen Besitz vom rechtlichen, die bloße Inhabung (dedentio) vom wirklichen Eigentum unterscheiden. Worin besteht der rechtliche Besitz, und wie ist er möglich? Dies ist die kritische Grundfrage der rationalen Rechtslehre in Ansehung des Privatrechts.

Kant nennt den rechtlichen Besitz im Unterschiede vom sinnlichen den „intelligibeln". Er ist intelligibel, weil unabhängig von den sinnlichen Bedingungen des Habens. Etwas ist im rechtlichen Sinne mein, wenn ich es habe, obwohl ich es nicht halte: wenn das mir zugehörige Objekt, wo es auch ist, jeden fremden Gebrauch ausschließt, wenn jeder Andere die Verbindlichkeit hat und anerkennt, meinen Besitz nicht zu stören. Diese Verbindlichkeit auf seiten der anderen Personen macht meinen Besitz rechtlich. Was also den Besitz im rechtlichen Sinne ermöglicht oder den bloßen Besitz in Eigentum verwandelt, ist die Einstimmung und Anerkennung aller in Rücksicht des Mein und Dein: es ist nicht die einseitige, sondern die vereinigte Willkür, welche den Besitz zum Eigentume macht. Ohne diese Vereinigung findet entweder gar kein Besitz statt oder nur eine physische Inhabung, die kein Recht ist.

Als rechtlicher Besitzer habe ich die Sache, auch wenn ich sie nicht inhabe, als unrechtmäßiger Besitzer habe ich die Sache nicht, auch wenn ich sie inhabe. Wenn man den zufälligen Inhaber, der die Sache nimmt, ohne sie zu besitzen, den Besitzer im Unterschiede vom Eigentümer nennt, so erklärt man das Recht in einer Sache (jus in re, jus reale) ganz richtig durch die gewöhnliche Formel: „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben". In der Anerkennung des fremden Besitzes legt sich jeder die Verbindlichkeit auf, die Sache nicht einseitig zu ergreifen oder zu gebrauchen; jeder begibt sich des Rechts auf diese Sache, deren ausschließenden Besitz er dem Anderen zugesteht. Dieser Akt aber, wodurch die Nichteigentümer ihre Willkür von der Sache ausschließen, setzt offenbar einen Zustand voraus, worin kein einziger Wille von irgendeiner Sache ausgeschlossen ist, also einen ursprünglichen Gesamtbesitz, eine «communio possessionis originaria». Wenn nämlich erst durch die rechtliche Anerkennung des fremden Besitzes jeder sich zum Nichteigentümer der bestimmten Sache macht und gleichsam dazu verpflichtet, sie nicht zu besitzen, so muß jeder vorher einen Mitbesitz der rechtlichen Möglichkeit nach gehabt haben.

Ohne einen solchen ursprünglichen Gesamtbesitz ist das Privateigentum unmöglich. Natürlich wird dieser ursprüngliche Gesamtbesitz zufolge des Rechtsbegriffes nur der Idee nach vorausgesetzt oder gefordert, keineswegs etwa als ein tatsächlicher Urzustand angenommen, worin alle dasselbe Objekt gleichmäßig besessen haben. Die Vorstellung eines solchen uranfänglichen Gesamtbesitzes ist die kommunistische, welche mit der rechtsverständigen nichts gemein hat. Es folgt aus dem Rechtsbegriffe nur, daß jeder ursprünglich das Recht auf alles Besitzbare hat, daß er ohne dieses Recht weder Privateigentümer werden noch andere durch seine Einstimmung und Anerkennung zu Privateigentümern machen könnte; es folgt in Rücksicht der Dinge aus jener Idee des ursprünglichen Gesamtbesitzes, daß es nichts Besitzbares gibt, das nicht Eigentum werden oder einen Herrn haben kann. „Es ist möglich, einen jeden äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben, denn eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkür an sich (objektiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, ist rechtswidrig".[1]

2. Die Erwerbungsart des Rechts. Dingliches und persönliches Recht.

Es gibt nach den festgestellten Begriffen kein ursprüngliches Privatrecht. Jedes Privatrecht ist abgeleitet und auf einen besonderen Rechtsakt gegründet, also ein erworbenes Recht. Wenn wir uns diese Erwerbung in ihrer einfachsten und ursprünglichsten Form vorstellen, so kann sich dieselbe nicht auf eine Person beziehen, sondern nur auf eine Sache. Nur Besitzbares kann erworben werden. Die persönliche Freiheit ist nicht besitzbar, keiner kann die Freiheit des anderen dergestalt erwerben, daß er ihn rechtslos macht: eine solche Erwerbung wäre die Aufhebung aller Rechtsbedingungen und darum von vornherein vollkommen rechtswidrig. Das Recht auf eine Person, soweit es möglich ist, beruht auf vorhandenen Rechtsverhältnissen, unter deren Bedingung es allein stattfindet: ein solches Recht ist mithin nicht ursprünglich zu erwerben. Nur Sachen können ursprünglich erworben werden, aber nicht fremde, sondern nur herrenlose Sachen. Um fremden Besitz rechtlich zu er-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. I: Von der Art etwas Äußeres als das Seine zu haben. § 1—6. (Bd. VI. S. 246—252.) Vgl. Hauptst. II. § 13. (S. 262.)

werben, dazu gehört als notwendige Bedingung die Einwilligung des Anderen. Herrenlose Sachen dürfen erworben werden, weil solche der rechtliche Gesichtspunkt nicht anerkennt. Die ursprüngliche Erwerbung geschieht, indem die herrenlose Sache ergriffen, als in Besitz genommen bezeichnet, und dieser so ergriffene und bezeichnete Besitz durch die Zustimmung der anderen rechtlich gemacht wird. Das erste Moment der Erwerbung ist „die Ergreifung (apprehensio)“, das zweite „die Bezeichnung der Sache als der meinigen (declaratio)“, das dritte „die Zueignung (appropriatio)“.[1]

Was überhaupt als Rechtsobjekt erworben werden kann, ist entweder Sache oder Person; nie kann durch eine Erwerbung die persönliche Freiheit aufgehoben werden: also ist das Recht auf eine Person eingeschränkt auf eine Leistung oder ein Verhältnis, welches sich mit der persönlichen Freiheit verträgt. Das Recht auf Sachen ist „Sachenrecht“, das Recht auf persönliche Leistungen ist „persönliches Recht“, das Recht auf ein persönliches Verhältnis, wodurch Personen als einander zugehörige rechtlich verbunden werden, ist „dinglich-persönliches Recht“. Der ganze Umfang des Privatrechtes unterscheidet sich in diese drei Arten.[2] Es ist schon gezeigt, wie das Recht auf eine Sache, welche keinem angehört, auf ursprüngliche Weise durch „Bemächtigung (occupatio)“ erworben wird.[3]

3. Das persönliche Recht. Der Vertrag.

Die ursprüngliche Erwerbung ist einseitig, weil zu derselben nichts als die Bemächtigung auf der einen und das herrenlose Gut auf der anderen Seite gehört. Persönliche Rechte dagegen können nie einseitig, darum nie ursprünglich erworben werden. Einseitige Erwerbung in diesem Falle wäre gewaltsamer Eingriff in die Willkür des anderen, also offenbare Freiheits- und Rechtsverletzung. Die Erwerbung persönlicher Rechte schließt die Form der Bemächtigung aus. Fremdes Eigentum ist das Recht einer anderen Person und steht mir daher nicht als (herrenlose) Sache, sondern als persönliches Recht gegenüber. Um eine solche Sache in meinen rechtlichen Besitz zu bekommen, muß ich zuvörderst das persönliche Recht des anderen erwerben, meine Erwerbung

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. II.: Von der Art, etwas Äußeres zu erwerben. § 10. (Bd. VI. S. 258—259.)

[2] Ebendas. T. I. Hauptst. I. § 4.: Exposition des Begriffs vom äußeren Mein und Dein. (Bd. VI. S. 247—248.) Hauptst. II. § 10. Allgem. Prinzip der äußeren Erwerbung. Einteilung der Erwerbung. (Bd. VI. S. 259—260.)

[3] Ebendas. T. I. Hauptst. II. Abschn. I. § 14. (Bd. VI. S. 263.)

ist bedingt durch die Einstimmung des anderen, also nicht ursprünglich, sondern abgeleitet. Ich erwerbe fremdes Eigentum nur dadurch rechtmäßig, daß der andere seine Sache an mich veräußert, daß er sie aus seiner Willenssphäre entläßt und an mich überträgt. Der *Vertrag* ist die einzige Erwerbungsart persönlicher Rechte, er wird geschlossen durch eine wechselseitige Übereinkunft, in welcher von der einen Seite etwas zu leisten versprochen und von der anderen dieses Versprechen angenommen wird. Die Erfüllung des vertragsmäßigen Versprechens geschieht durch die Leistung. Was ich durch den Vertrag erwerbe, ist zunächst das Recht auf die Leistung des anderen, eine Obligation oder ein Forderungsrecht. Die Leistung geschieht durch die Übergabe der erworbenen Sache; erst durch diese Übergabe wird mein Recht sachlich, vorher war es lediglich persönlich.[1]

Kant hat versucht, den Vertrag nach seinem Begriff einzuteilen und gleichsam eine logische Tafel der Vertragsformen zu geben. Durch den Vertrag wird zunächst ein persönliches Recht erworben, eine Leistung versprochen. Entweder hat der Vertrag den Erwerb oder die Sicherheit zum Zweck: er ist entweder Erwerbs- oder Zusicherungsvertrag. Der Erwerbsvertrag bezweckt entweder einseitigen oder wechselseitigen Erwerb: er ist im ersten Falle wohltätig, im zweiten belästigt. Dort geschieht die Leistung ohne Gegenleistung, hier ist sie durch die letztere bedingt.

Der *wohltätige* Vertrag (pactum gratuitum) ist die Aufbewahrung des anvertrauten Gutes, das Verleihen einer Sache und die Verschenkung (depositum, commodatum, donatio).

Der *belästigte* Vertrag ist entweder Veräußerung oder Verdingung. Die Veräußerung (permutatio late sic dicta) geschieht auf dreifache Art: Ware gegen Ware, Ware gegen Geld, Sache gegen Wiedererstattung der Sache in derselben Art, z. B. Getreide gegen Getreide, Geld gegen Geld. Die erste Form der Veräußerung ist Tausch, die zweite Kauf und Verkauf, die dritte ist Anleihe (permutatio stricte sic dicta, emtio venditio, mutuum). Die Verdingung (locatio conductio) ist ein Vertrag, wodurch etwas zum Gebrauch an einen anderen für einen bestimmten Preis überlassen wird. Das verdingte Objekt ist entweder eine Sache oder Arbeitskraft: die erste Form gibt die locatio rei, die zweite den Lohnvertrag (locatio operae). Ist die Ver-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre T. I. Hauptst. II. Abschn. II. Vom persönlichen Recht. § 18—21. (Bd. V. S. 76—81 flgd.)

dingung zugleich eine Anleihe, so ist der Preis für den Gebrauch der Sache Verzinsung (pactum usurarium). Handelt es sich bei der Verdingung um ein Geschäft, welches für einen anderen geführt werden soll, so ist diese Form der Bevollmächtigungsvertrag (mandatum).

Der Zusicherungsvertrag (cautio) geschieht durch die Verpfändung und Pfandnehmung, durch die Gutsagung und die persönliche Verbürgung (pignus, fidejussio, praestatio obsidis).[1]

Es ist sowohl für die Klarheit und Sicherheit der Rechtsbegriffe als auch für die Praxis im bürgerlichen Rechtsleben von der größten Wichtigkeit, daß zwischen realem und persönlichem Recht genau unterschieden werde. Das reale Recht gibt dem Besitzer den ausschließenden und willkürlichen Gebrauch der Sache: es ist das Recht gegen jeden Besitzer derselben (jus in re). Dagegen das persönliche Recht hat seine vertragsmäßige Grenze, es ist nicht «jus in re», sondern «jus ad rem», ausgenommen den Fall, wo aus dem erworbenen persönlichen Rechte das vollkommen dingliche Recht folgt. So ist z. B. das persönliche Recht, welches ich durch einen Mietskontrakt auf meine Wohnung (genauer auf deren Eigentümer) erwerbe, kein dingliches Recht. Wäre es das letzte, so wäre der Rechtssatz: „Kauf bricht Miete" unmöglich.[2]

Wenn ich durch den Kauf eines Buches ein vollkommen dingliches Recht in der Sache erwerbe, so kann ich rechtmäßig jeden beliebigen Gebrauch von dieser Sache machen, so gibt es kein Recht gegen Plagiat und Nachdruck. Wenn man die Rechtmäßigkeit des Nachdrucks verteidigt, so verwechselt man das Sachenrecht mit dem persönlichen. Die Veröffentlichung einer Schrift ist ein persönliches Recht, welches der Verleger durch einen Vertrag vom Schriftsteller erwirbt. Auf einem solchen Vertrage allein beruht die Rechtmäßigkeit der Veröffentlichung; ohne Vertrag ist sie vollkommen rechtswidrig. Aus diesem rein rechtlichen Gesichtspunkte behauptet Kant die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks.[3]

4. Das dinglich-persönliche Recht. Ehe und Familie.

Das dingliche Recht besteht im ausschließenden Besitz einer Sache, woraus von selbst der willkürliche Gebrauch folgt. Eine Person darf

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. II. Abschn. III. Dogm. Eint. aller erwerbl. Rechte aus Vertr. § 31. (Bd. VI. S. 284—286.)

[2] Ebendas. T. I. Hauptst. II. Abschn. III. § 31. (Bd. VI. S. 290—291.) Vgl. Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre. Nr. 4: über die Verwechslung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte. (Bd. VI. S. 261—262.)

[3] Ebendas. T. I. Hauptst. II. § 31. Nr. II.: Was ist ein Buch? (Bd. VI.

nie als Sache angesehen und gebraucht werden; es gibt daher kein dingliches Recht auf eine Person. Doch läßt sich von einer Person sagen: sie ist mein. Man kann in einem gewissen Sinn eine Person ausschließend besitzen, niemals gegen ihren Willen, niemals so, daß der Besitz die persönliche Freiheit aufhebt. In diesen Grenzen, die jedes Verhältnis der Leibeigenschaft und Sklaverei als vollkommen rechtswidrig von sich ausschließen, ist der Besitz einer Person rechtlich möglich, ja notwendig und durch die menschliche Natur selbst gefordert. Denken wir uns eine Verbindung von Personen, die einander in ausschließender Weise zugehören und deren Zusammengehörigkeit zugleich eine Rechtskraft hat, welche jeder willkürlichen Trennung Widerstand leistet, so besteht in einem solchen Verhältnis „ein persönliches Recht auf dingliche Art". Das Recht ist persönlich, weil es sich auf Personen bezieht; es ist zugleich dinglich, weil hier nicht bloß eine Leistung der Person, sondern die Person selbst den Gegenstand des Besitzes ausmacht. Ein solches Rechtsverhältnis besteht in der häuslichen Gemeinschaft, in der Familie und Ehe.

Die bloß natürliche Geschlechtsgemeinschaft macht nicht die Ehe. Wenn die Geschlechter sich nur vereinigen, um ihrem natürlichen Bedürfnisse genug zu tun und die Geschlechtsbefriedigung zu genießen, so wird die eine Person von der anderen gebraucht, mithin als Sache behandelt und dadurch erniedrigt; eine Person, welche der anderen zum willenlosen Werkzeuge des Genusses dient, befindet sich im niedrigsten Stande eines rechts- und ehrlosen Daseins. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist rechtswidrig, wenn sie in der Form des einseitigen Besitzes besteht; in dieser Form kommt sie der Leibeigenschaft gleich. Die erste Bedingung ist, daß sich die Personen, welche eine solche Gemeinschaft eingehen, gegenseitig besitzen. Aber wenn sie einander besitzen, nur um sich gegenseitig zu brauchen und zu genießen, so ist jede der beiden Personen nichts als das Werkzeug der anderen; es wird in einer solchen Gemeinschaft auf beiden Seiten etwas veräußert und als Sache behandelt, das als Organ zur Integrität der Person gehört, und damit auf beiden Seiten die persönliche Freiheit und Würde aufgehoben.

Daher die Frage der rationalen Rechtslehre: unter welchen Bedingungen wird die natürliche Geschlechtsgemeinschaft, deren Notwendigkeit einleuchtet, ein der menschlichen Vernunft und Freiheit an-

S. 289—291.) Vgl. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdruckes. 1875. (Kants Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 345—356.

gemessenes Verhältnis? Mit anderen Worten: in welcher Form entspricht die Geschlechtsgemeinschaft den obersten Rechtsbedingungen? In welcher Form wird dieses natürliche Verhältnis ein rechtmäßiges? Der wechselseitige Besitz nimmt dem Verhältnisse die sklavische Form, aber gibt ihm noch nicht die rechtmäßige. Wenn die Personen bloß nach ihrer Geschlechtseigenschaft das gegenseitige Verhältnis eingehen und nur das physische Bedürfnis ihre Zusammengehörigkeit ausmacht, so hat dieses Verhältnis keine der persönlichen Freiheit angemessene Form. Ein solches Verhältnis betrifft nur einen Teil der Person; mit diesem Teile dient jede der beiden Geschlechtspersonen der anderen als Sache, die gebraucht wird.

Die Person aber ist ein Ganzes, eine unteilbare Einheit: darum können Personen einander nur *ganz oder gar nicht* besitzen, der teilweise Besitz widerstreitet der Unteilbarkeit des persönlichen Daseins und damit der Freiheit und Würde desselben. Wenn aber die Personen vollkommen und ganz in die Geschlechtsgemeinschaft eingehen, sich einander völlig und ungeteilt hingeben, so ist ihr gegenseitiges Verhältnis nicht bloß geschlechtlich, sondern persönlich: dieses persönliche Verhältnis ist die Form, in welcher die Geschlechtsgemeinschaft der menschlichen Freiheit und Würde entspricht; diese rechtmäßige Form ist die Ehe, und zwar ist sie die einzige Form, in welcher das Geschlechtsverhältnis den Rechtsbedingungen und damit dem Vernunftgesetze gemäß ist. Es folgt von selbst, daß die Ehe, indem sie die persönliche Freiheit auf beiden Seiten gewährt, auch die Gleichheit auf beiden Seiten fordert, daß die Angehörigkeit keine Ungleichheit erlaubt und darum die *Monogamie* die allein rechtmäßige Form der Ehe ausmacht.

Die Ehe ist kein einseitiger Besitz: darum kann das Eherecht nicht einseitig durch tatsächliche Ergreifung erworben werden, indem der eine Teil sich des anderen bemächtigt. Die Ehe ist nicht nur eine wechselseitige Leistung: darum kann das Eherecht auch nicht bloß durch Vertrag erworben werden. Die Ehe ist die rechtmäßige Form der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft, sie ist deren einzig rechtmäßige Form. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist im Naturgesetze begründet, die rechtmäßige Form im Vernunftgesetz: mithin ist es das *Gesetz*, wodurch allein die natürliche Geschlechtsgemeinschaft rechtmäßig gemacht oder das Eherecht begründet werden kann. So unterscheidet Kant nach dem Titel ihrer Erwerbung die drei Arten des Privatrechts: das

Sachenrecht wird «facto», das persönliche Recht «pacto», das dinglich-persönliche Recht in der Ehe «lege» erworben, d. h. „als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, in eine Geschlechtsverbindung nicht anders als vermittelst des wechselseitigen *Besitzes* der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigentümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten“.[1]

Aus der ehelichen Gemeinschaft folgt die *häusliche* (Familie und Hauswesen): zuerst das Verhältnis der Eltern zu den Kindern, dann weiter das des Hausherrn zur Hausgenossenschaft. Die Kinder sind werdende Personen; die Eltern haben die Rechtspflicht, ihre Kinder zu wirklichen Personen zu erziehen, womit von selbst deren physische Erhaltung und geistige Pflege gefordert wird. Das Hausgesinde sind dienende Personen, der schuldige Dienst ist eine persönliche Leistung, eine vertragsmäßige; die Herrschaft hat auf ihre Dienstboten kein Sachenrecht und darf diese nicht nach Willkür gebrauchen und verbrauchen.[2]

Dies ist in seinen Grundzügen der Inhalt des Privatrechts, er ist in der natürlichen Gesellschaft derselbe. als in der bürgerlichen. Der Unterschied liegt in der *Geltung* des Rechts. In der natürlichen Gesellschaft gelten alle Rechte provisorisch, in der bürgerlichen peremtorisch. Und streng genommen ist das Recht erst dann wirklich, wenn es peremtorisch gilt, wenn seine Geltung im Notfall erzwungen werden kann, wenn eine öffentliche Gerechtigkeit existiert, welche die Rechtsstreitigkeiten nach dem Gesetz entscheidet, jedem das Seine zuteilt, jeden in seinem rechtmäßigen Besitze erhält und beschützt. Eine solche Gerechtigkeit ist nur in einem rechtlichen Gemeinwesen oder im *Staate* möglich. Darum ist das Dasein des Staates eine notwendige Forderung des Rechts überhaupt. Denn strenggenommen gibt es entweder kein Recht, oder alle Rechte haben unverletzbare (peremtorische) Geltung. Darum ist ein wirkliches Privatrecht nur im Staate möglich.[3]

---

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. I. Hauptst. II. Abschn. III. § 22—30. (Bd. VI. S. 276—284.)

[2] Ebendas. § 28—30. (Bd. VI. S. 280—284.)

[3] S. oben S. 131. Vgl. Rechtsl. T. I. Hauptst. III. § 41 u. 43. Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt. (Bd. VI. S. 305—308.)

Elftes Kapitel.

Die rationale Rechtslehre. B. Das Staatsrecht.

I. Das öffentliche Recht.

1. Die öffentlichen Rechtsgebiete.

In der natürlichen Gesellschaft gibt es zwar privatrechtliche Verhältnisse, aber keine Rechtssicherheit, weil hier die Bedingungen fehlen, kraft deren die Rechtsstreitigkeiten endgültig entschieden und die Rechtsverhältnisse ausgemacht und erhalten werden können. Ohne eine solche Sicherheit gilt der Rechtszustand nur provisorisch, er ist kraftlos und darum unfertig: die natürliche Gesellschaft befindet sich in einem Zustande, welcher zwar nicht als Ungerechtigkeit, wohl aber als Rechtlosigkeit (status justitia vacuus) zu bezeichnen ist. Um das Recht zu sichern und ihm diejenige unbedingte Geltung zu verschaffen, wodurch es eigentlich erst hergestellt wird, ist ein Wille nötig, welcher die Einzelnen vereinigt, den natürlichen Zustand der Menschen in den bürgerlichen und die Menge in einen Staat oder gemeinsamen Rechtszustand verwandelt. Dieser Wille ist das Gesetz, die Geltung des Gesetzes ist das öffentliche Recht oder die Gerechtigkeit, ohne welche es weder Recht noch Freiheit gibt. Daher soll die Gerechtigkeit das gesamte menschliche Dasein in der Mannigfaltigkeit aller seiner Formen und Gebiete umfassen und gesetzlich ordnen. Das nächste Objekt der öffentlichen Rechtsgestaltung sind die Individuen, die Menge oder das Volk, das weitere die Völker, das weiteste die Menschheit als die Bewohner desselben Weltkörpers: demnach unterscheidet sich das öffentliche Recht in Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht.[1]

2. Die Staatsgewalten.

Die Gerechtigkeit besteht in der untrennbaren Vereinigung von Gesetz und Macht. Darin stimmt Kant mit Plato überein, daß der Staat die Gerechtigkeit verkörpern, keinem anderen Zwecke dienen, keiner anderen Richtschnur folgen und nie das Wohl oder die Glückseligkeit seiner Glieder auf Kosten der Gerechtigkeit befördern soll. Wo diese zu gelten aufhört, verliert das Leben allen Wert und sinkt herab unter den Stand des menschenwürdigen Daseins. Der gerechte Staat ist derjenige, in welchem allein das Gesetz herrscht. In der unbedingten

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. II. Das öffentliche Recht. § 43 u. 44. (Bd. VI. S. 311—313.)

Geltung des letzteren besteht das Recht des Staates. Dieses äußert sich in der Gewalt, welche die Gesetze gibt, die gegebenen ausführt und nach denselben die Rechtsstreitigkeiten entscheidet oder rechtspricht. Daher fordert und vereinigt jeder Staat diese drei Gewalten: die gesetzgebende, vollziehende (regierende) und rechtsprechende (richterliche). Nur das Gesetz herrscht. Darum ist die gesetzgebende Gewalt die erste und oberste: sie ist „die Herrschergewalt oder Souveränetät". Die politische Trias der Staatsgewalt vergleicht Kant mit einem praktischen Vernunftschlusse, welcher sich in Obersatz, Untersatz und Schlußsatz gliedert: den Obersatz in der Staatsvernunft bildet das Gesetz, den Untersatz das Gebot, wodurch das gesetzmäßige Verfahren bestimmt und die einzelnen Fälle dem Gesetz subsumiert werden, den Schlußsatz die Sentenz oder der Rechtsspruch.[1]

In der Geltung der Gesetze besteht das öffentliche Recht: darum muß die gesetzgebende Gewalt so verfaßt sein, daß sie niemals unrecht tun kann. «Volenti non fit injuria.» „Du hast es selbst gewollt, also geschieht dir kein Unrecht!" Die Gesetze müssen daher, um kein Unrecht tun zu können, von allen gewollt sein oder, was dasselbe heißt: die gesetzgeberische Gewalt kann nur in dem allgemein vereinigten Volkswillen bestehen. Gesetze, welche der Ausdruck eines solchen Willens sind, können im menschlichen Sinne irren, nicht im politischen; sie können unrichtig oder unzweckmäßig sein, aber nicht unrecht tun, weil niemand vorhanden ist, dem das Unrecht geschehen könnte. Daher wird der Staat, um die Forderung der Gerechtigkeit zu erfüllen, so verfaßt sein müssen, daß in seiner gesetzgeberischen Gewalt der Wille aller vereinigt oder repräsentiert ist. Die Glieder einer solchen zur öffentlichen Gesetzgebung vereinigten Gesellschaft heißen Staatsbürger, und die drei notwendigen Attribute derselben sind die gesetzliche Freiheit, die bürgerliche Gleichheit und Selbständigkeit. Daß sie keinen anderen Gesetzen als den selbstgegebenen gehorchen, macht den Charakter ihrer politischen Autonomie oder Freiheit. Daß alle denselben Gesetzen unterworfen sind, macht den Charakter der bürgerlichen Gleichheit, innerhalb deren es kein solches Verhältnis der Überordnung gibt, welches die wechselseitige Rechtsverbindlichkeit aufhebt und auf der einen Seite Rechte ohne Pflichten, auf der anderen Pflichten ohne Rechte gelten läßt. Daß endlich keiner einem anderen dergestalt unterworfen ist, daß sein bürger-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 45. (Bd. VI. S. 313.)

liches Dasein von fremder Willkür abhängt: darin besteht der Charakter der bürgerlichen Selbständigkeit.[1]

Das Recht der öffentlichen oder legislatorischen Stimmgebung macht den aktiven Staatsbürger. Wer dieses Recht nicht hat, ist passiver, nicht Glied, sondern nur Teil des öffentlichen Gemeinwesens, nicht eigentlich Staatsbürger, sondern nur Staatsgenosse, und es liegt in der Natur der menschlichen Verhältnisse, daß nicht alle aktive Staatsbürger sein können, weil durch die Unmündigkeit der Altersstufe bei den noch unreifen Personen, durch den Charakter des Geschlechts und der dadurch bestimmten Lebenssphäre, endlich durch die Abhängigkeit der Arbeit und Stellung, wie bei Gesellen, Dienstboten usw., derjenige Grad bürgerlicher Selbständigkeit ausgeschlossen ist, welcher die notwendige Voraussetzung des aktiven Staatsbürgerrechts enthält. Indessen darf durch diese bürgerlichen Ungleichheiten nicht die Gleichheit der Menschenwürde beeinträchtigt und darum auch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß jeder sich aus dem passiven Zustande zu dem aktiven der politischen Freiheit emporarbeitet. Nur das weibliche Geschlecht als solches bleibt bei unserem Philosophen von dieser Möglichkeit ausgenommen.[2]

3. Die Staatsformen.

Die drei vereinigten Gewalten bilden das Staatsoberhaupt, dem die einzelnen Glieder oder Teile des Staats untergeordnet sind. So entsteht das Verhältnis zwischen Oberhaupt und Untertanen, Gebietenden und Gehorchenden, Staat und Volk.[3] Dieses Verhältnis läßt sich auf drei Arten vorstellen, wodurch die Unterschiede der Staatsformen bestimmt werden: entweder herrscht einer über alle, oder einige, die einander gleich sind, vereinigt über alle anderen, oder alle zusammen über jeden, also auch über sich selbst; im ersten Fall ist die Staatsform autokratisch, im zweiten aristokratisch, im dritten demokratisch. Die autokratische und monarchische Staatsform sind wohl zu unterscheiden: der Autokrat hat alle Gewalt, der Monarch nur die höchste.

Wenn die Staatsformen verfälscht werden und entarten, so entsteht aus der Autokratie der Despotismus, aus der Aristokratie die Oligarchie, aus der Demokratie die Ochlokratie. Indessen will unser Philosoph die

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 46. (Bd. VI. S. 313—315.)
[2] Ebendas. § 46. (Bd. VI. S. 314.)
[3] Ebendas. § 47. (Bd. VI. S. 315—316.)

falschen wie die gemischten Staatsverfassungen nicht näher betrachten. Je einfacher die Staatsgewalt verfaßt ist, um so leichter ist ihre Handhabung. Nun ist die einfachste Form die autokratische, komplizierter ist die aristokratische, am meisten zusammengesetzt die demokratische. Daher ist die Autokratie zur schnellen Handhabung des Rechts die beste, aber zugleich für das Volk die gefährlichste Verfassung, da sie sehr leicht geneigt ist, in den Despotismus zu entarten und die Willkür des Herrschers zur Staatsraison zu machen. Man sagt wohl, daß die Autokratie die beste aller Staatsverfassungen sei, wenn der Monarch gut ist. Da aber die Gerechtigkeit des Herrschers durch die Verfassung bedingt sein und die Sache sich nicht umgekehrt verhalten soll, so gehört jene Phrase „zu den tautologischen Weisheitssprüchen und sagt nichts mehr als: die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, das ist diejenige, welche die beste ist".[1]

Die einzig rechtmäßige Verfassung ist eine solche, worin nur die Gesetze herrschen, welche der vereinigte Volkswille gibt und der Regent ausführt, also die Regierungsgewalt nicht anders als gesetzmäßig verfahren kann. Weil hier nicht die Einzelinteressen, sondern nur der vereinigte Wille aller Staatsbürger die gesetzgebende Gewalt ausübt, also der gemeinsame oder öffentliche Wille herrscht: darum nennt Kant diese Staatsform die „reine oder wahre Republik" und versteht darunter „das repräsentative System des Volks", worin alle vereinigten Staatsbürger durch ihre Abgeordneten ihre Rechte besorgen. Republikanisch ist daher nach unserem Philosophen diejenige Staatsform, in deren gesetzgebender Gewalt der Volkswille als solcher repräsentiert ist.[2]

Man kann sich den rechtlichen Ursprung des Staats nicht anders vorstellen, als daß durch eine freiwillige Übereinkunft oder einen „ursprünglichen Kontrakt" die Menschen den natürlichen Zustand wilder Unabhängigkeit und gesetzloser Freiheit verlassen und durch den Beschluß, unter gemeinsamen Gesetzen zu leben, den bürgerlichen Zustand gesetzlicher Freiheit und Abhängigkeit gegründet haben.[3] Ob nun ein solcher Vertrag tatsächlich stattgefunden hat oder nicht, jedenfalls ist nach der Idee desselben in jedem Staate zu beurteilen, ob seine Gesetze gerecht oder ungerecht sind. Die Richtschnur dieser Beurteilung lautet: „was das gesamte Volk nicht über sich selbst beschließen kann,

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 51. (Bd. VI. S. 338—339.)
[2] Ebendas. § 52. (Bd. VI. S. 339—342.)
[3] Ebendas. § 47 (Bd. VI. S. 315—316.)

das kann auch der Gesetzgeber nicht über das Volk beschließen", wie z. B. die Unwandelbarkeit kirchlicher Satzungen oder die Unmöglichkeit kirchlicher Reformen.[1]

Der Idee jedes ursprünglichen Kontrakts entspricht unter den Verfassungen allein das repräsentative System, welches Kant als die republikanische Staatsform bezeichnet, weil hier das Volk keinen anderen Gesetzen gehorcht als den selbstgegebenen, wogegen dieser Charakter politischer Autonomie den anderen Staatsformen, insbesondere der Autokratie fehlt. Indessen verhalten sich die Staatsformen zur Gerechtigkeit wie der Buchstabe zum Geist, und es kann auch in der autokratischen Form nach republikanischen Grundsätzen regiert werden, wenn die oberste Staatsgewalt selbst sich nach jener Norm richtet, wonach die Gerechtigkeit ihrer Gesetze und Handlungen zu beurteilen ist, d. h. wenn der Souverän aus eigener Einsicht nichts über das Volk beschließt, was dieses über sich selbst niemals beschließen könnte. „Der Geist jenes ursprünglichen Vertrages enthält die Verbindlichkeit der konstituierenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und kontinuierlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme."[2]

4. Die Trennung der Staatsgewalten.

Die Staatsordnung fordert, daß die drei obersten Gewalten jede in ihrer Sphäre herrscht ohne jeden Widerstand, der sie zu schwächen oder einzuschränken sucht: der Wille des Gesetzgebers ist untadelig, das Ausführungsvermögen des Oberbefehlshabers unwiderstehlich, der Rechtsspruch des obersten Richters unabänderlich.[3]

Wenn nun diese Gewalten sämtlich in einer Hand vereinigt sind, und dieselbe Person, es sei eine oder viele, unmittelbar oder mittelbar die gesetzgebende, regierende und richterliche Gewalt ausübt, so ist die Verfassung absolutistisch und am weitesten von derjenigen Form entfernt, in welcher bloß die Gesetze herrschen und nur solche, die das gesamte Volk sich selbst entweder gegeben hat oder gegeben haben könnte.

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. § 49. Allg. Anmkg. C. (Bd. VI. S. 325—328; besonders S. 327.)

[2] Ebendas. § 52. (Bd. VI. S. 339—342; besonders S. 340.)

[3] Ebendas. § 48. (Bd. VI. S. 316.)

Daher wird die Staatsform, welche Kant als die wahrhaft und einzig rechtmäßige bezeichnet, so verfaßt sein müssen, daß die obersten Gewalten in das richterliche Verhältnis gestellt und in ihrer Vereinigung zugleich getrennt sind. Wenn der Regent die Gesetze, wonach er regiert, selbst machen und willkürlich bestimmen kann, so herrscht die Willkür: eine solche gesetzgebende Regierung ist despotisch, nicht „patriotisch", sie ist nicht vaterländisch, sondern „väterlich" oder patriarchalisch, das ist die niedrigste aller despotischen Regierungsarten.

Ebenso ist die Gerechtigkeit verloren, sobald der Richter auch den Gesetzgeber, und der Regent auch den Richter spielen kann. Daher fordert die Verfassung, welche der Gerechtigkeit entsprechen und dieselbe nicht bloß gelten lassen, sondern verbürgen soll, die Trennung der regierenden Gewalt von der gesetzgebenden und die der richterlichen von beiden. Die oberste Gewalt ist die gesetzgebende, sie ist der Souverän: daher besteht die richtige Ordnung und Trennung der Staatsgewalten in der Überordnung der gesetzgebenden und der Unterordnung der regierenden. Aus diesem Grunde darf der Regent nicht zugleich der Gesetzgeber, noch dieser zugleich jener, und keiner von beiden Richter sein. Man muß in der Rechtsprechung das Urteil der Rechtsentscheidung oder die Sentenz, welche Recht und Unrecht, Schuldig und Nichtschuldig ausspricht, von der Gesetzesanwendung wohl unterscheiden, welche letztere zur Gesetzesausführung gehört und durch Richter oder Gerichtshöfe zu geschehen hat, die durch die regierende Gewalt eingesetzt sind. Die eigentlich richterliche oder rechtsprechende Gewalt wird unabhängig von der gesetzgebenden und regierenden durch gewählte Richter (Jury) mittelbar von dem Volke selbst ausgeübt.

In jeder Staatsform, auch in der autokratischen, kann nach wahren Rechtsgrundsätzen regiert werden, aber daß es wirklich geschieht, ist in keiner andern Staatsform als in der repräsentativen Verfassung, als in welcher die Gewalten auf richtige Art vereinigt und geordnet sind, verbürgt. „Also sind es drei verschiedene Gewalten, wodurch der Staat seine Autonomie hat, das ist sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staates, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß, denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen, sondern den Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach

welchem zu streben, uns die Vernunft durch einen *kategorischen Imperativ* verbindlich macht."[1]

II. Die Rechte der regierenden Gewalt.

1. Die konstitutionelle und absolute Monarchie.

Wenn mit der repräsentativen Verfassung, in welcher das Volk durch seine Abgeordneten die gesetzgebende Gewalt ausübt oder einen wesentlichen Faktor derselben bildet, sich die Einherrschaft vereinigt, deren Einfachheit die leichteste Handhabung des Rechts gestattet, so erscheint der Staat in der Form einer *verfassungsmäßigen* oder *konstitutionellen Monarchie*, welche nach den Grundsätzen unseres Philosophen dem Charakter einer wahren Republik nicht widerstreitet, die Vorzüge der einfachen Regierungsgewalt ohne deren Nachteile besitzt und darum als die beste Staatsverfassung gelten darf. Sie war das in der Entwicklung des preußischen Staats angelegte und in der nachkantischen Zeit erreichte Ziel.

Daß eine nach den Vernunftprinzipien des Rechts geordnete Verfassung das notwendige Ziel der Staaten und Völker sei, diese Idee gehört in der Lehre Kants zu den ausgesprochensten Grundzügen seiner politischen und geschichtsphilosophischen Ansicht. Aber sowohl über die Art ihrer Einrichtung als auch über die Wege, wie die republikanische Rechtsidee in die bestehenden monarchischen Staatsformen einzuführen und die letzteren abzuändern seien, finden wir die Meinungen unseres Philosophen schwankend und sich widersprechend. Hier streitet in ihm der republikanische Denker und der loyale Bürger. Er ist ein patriotisch gesinnter Preuße und Untertan Friedrichs des Großen, er erlebt mit begeisterter Teilnehmung den amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und die Gründung der großen Republik jenseits des Ozeans; er wird von den Rechtsideen der französischen Revolution enthusiastisch ergriffen und von dem Gange, welchen sie nimmt, auf das äußerste abgestoßen. Preußischer Patriotismus, Begeisterung für Amerika und Abneigung wider England, enthusiastische Teilnahme an den Rechtsideen der französischen Revolution und der heftigste persönliche Widerwille gegen die Greuel des Unrechts und der Anarchie, die aus ihr hervorgehen: das sind die heterogenen Elemente, welche in seinen Urteilen über die Einrichtungen und Abänderungen der Staatsverfassung sich mischen, kreuzen und zu-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. T. II. Abschn. I. § 49. (Bd. VI. S. 316—318.)

widerlaufen, besonders in seiner Rechtslehre. Überhaupt zeigt diese Schrift einen Mangel an Kraft und entbehrt die Vorzüge, welche die Werke unseres Philosophen sonst in so hohem Maße auszeichnen: die durchdachte Klarheit, die Schärfe und Verständlichkeit des Ausdrucks selbst in seinen schwerfälligen Formen, die erschöpfende Behandlung des Themas in allen wesentlichen Punkten und namentlich jene architektonische Anordnung und Einteilung der Materien, die es unmöglich macht, daß, wie hier wiederholt geschieht, dieselben Dinge an zerstreuten Orten von neuem erörtert werden, bisweilen in widersprechender Weise. Es ist auch nicht zu vergessen, daß die Abfassung und Veröffentlichung der Rechtslehre in die letzte Zeit Friedrich Wilhelms II. fällt, als der reaktionäre Druck jener Tage noch auf dem Philosophen lastete, ihm vielfache Zurückhaltung gebot und die Entschiedenheit seiner Sprache hemmte. Schon in seiner nächsten und letzten Schrift über den „Streit der Fakultäten" spricht er seine Würdigung der französischen Revolution mit einer Kühnheit und Offenherzigkeit aus, wie er es ein Jahr vorher unter dem Vater Friedrich Wilhelms III. nie hätte wagen dürfen.[1]

Kant hatte die Autokratie als die einfachste, zur Handhabung des Rechtes geschickteste, aber auch der Entartung in den Despotismus am leichtesten ausgesetzte Staatsform beurteilt. Doch konnte ein großdenkender König sich selbst den Zügel der Gerechtigkeit anlegen und trotz seiner autokratischen Machtvollkommenheit nach Rechtsgrundsätzen regieren: dann war in einem solchen Staate die öffentliche Gerechtigkeit nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste nach einheimisch. Als ein solches seltenes und erhabenes Beispiel einer gerechten Autokratie erschien unserem Philosophen sein eigenes Vaterland unter dem großen Könige, der müde war, über Sklaven zu herrschen, selbst nur der „erste Diener des Staates" sein und diesen „so weise, so redlich und uneigennützig regieren wollte, als *wenn er jeden Augenblick seinen Mitbürgern Rechenschaft ablegen müßte*", und der nichts eifriger und sorgfältiger bewachte als die Unparteilichkeit der Justiz. Wir werden in der Beantwortung der Frage: „Was ist Aufklärung?" noch ein merkwürdiges Zeugnis kennen lernen, wie der Philosoph das Zeit-

[1] Die Schwankungen und Widersprüche in der Rechtslehre Kants werden jedem Leser auffallen, der über Reform und Revolution folgende Stelle genau liest und vergleicht: Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. A. (Bd. VI. S. 318—323) und § 52. (S. 339—342.)

alter Friedrichs auch in seiner Bedeutung für die Denkfreiheit treffend zu beurteilen und zu schätzen wußte.

2. Die wahre und falsche Republik.

Indessen verlangte die kantische Rechtslehre auch in der äußeren Staatsform, in dem Buchstaben der Verfassung die Bürgschaft der öffentlichen Gerechtigkeit: sie forderte das repräsentative System des Volks in der gesetzgebenden Gewalt, die rechtmäßige Unterordnung der regierenden, die Unabhängigkeit der rechtsprechenden. Die Verwirklichung einer solchen republikanischen Verfassung erschien ihm jenseits des Ozeans in dem Bunde der nordamerikanischen Freistaaten. Wenn er vom Geiste der Gerechtigkeit redete, dachte er an seinen König; wenn er die äußere, der Gerechtigkeit angemessene Staatsform ins Auge faßte, mochte er glauben, daß sein politisches Ideal in der Jugendfrische eines neu begründeten, eben erkämpften Daseins von grandiosem Umfange in den Vereinigten Staaten Nordamerikas erfüllt sei. Die Teilnahme an Amerika hatte in ihm frühzeitig die Abneigung gegen England geweckt, deren Spuren sich bis in seine Rechtslehre fortgepflanzt haben, wo sie unverkennbar hervortreten. Unter dem Eindruck vorübergehender Übelstände hat er das Verhältnis der öffentlichen Gewalten in England unrichtig beurteilt und in seiner Verfassung eine Oligarchie gesehen, in welcher das Parlament nicht bloß die gesetzgebende Gewalt, sondern durch parlamentarische Minister tatsächlich auch die regierende ausübt, und zwar im Privatinteresse derjenigen Mitglieder, welche die eben herrschende Partei ausmachen, aus deren Führer die Minister hervorgehen.

Die parlamentarische Opposition gibt sich den Schein, die Volksrechte zu verteidigen, gegen jede Ausschreitung der regierenden Gewalt zu schützen und die letztere einzuschränken; unter diesem Scheine sucht sie sich die Regierung selbst in die Hände zu spielen, um sie dann im Privatinteresse ihrer Mitglieder auszubeuten. Dies ist nicht mehr eine rechtmäßige Unterordnung der regierenden Gewalt unter die gesetzgebende, sondern faktisch eine rechtswidrige, d. h. despotische Vereinigung beider, eine, wie es unserem Philosophen scheint, verwerfliche Form, welche dem Volke eine den Regenten einschränkende Macht einräumt. Obwohl England nicht genannt wird, so ist die folgende Stelle doch unverkennbar wider englische Verfassungszustände und gewisse Mißbräuche derselben gerichtet. „Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputierten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputierten (im Parlament) repräsentiert wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien und dieser ihre vom Minister abhängige Versorgung in Armeen, Flotte und Zivilämtern lebhaft interessiert sind und die (statt des Widerstandes gegen die Anmaßung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedem eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt sein kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst die Regierung in die Hände zu spielen. Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Konstitution des innern Rechts des Staats, ein Unding und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprinzip, um, soviel als möglich, dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Scheine einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln."[1]

Wenn die gesetzgebende Gewalt die regierende in einer solchen Weise einschränken darf, daß sie deren Stelle vertritt oder ihr gar zuwiderhandelt, so ist sie selbst regierend, und damit erhebt sich die despotische Volksherrschaft. Es ist nicht zu erwarten, daß die Repräsentanten des Volks die Regierungsgewalt, wenn sie dieselbe einmal in die Hand bekommen, je wieder aus der Hand geben. Deshalb war es ein großer Fehler Ludwigs XVI., womit er schon aufhörte, Monarch zu sein, als er die konstituierende Versammlung nicht bloß Steuergesetze geben, sondern auch die Finanzen ordnen und den Staat mitverwalten ließ.[2]

3. Das Widerstandsrecht. Revolution und Reform.

Die Rechte der Regierung kann in einem geordneten Staatswesen nur die regierende Gewalt ausüben. Da nun die letztere einschränken oder ihr Widerstand leisten so viel heißt als selbst regieren oder die bestehende Regierungsgewalt aufheben, so kann ein solches Widerstandsrecht weder der gesetzgebenden Gewalt noch weniger den Untertanen, weder dem repräsentierten noch weniger dem unrepräsentierten Volke zukommen. Daher bestreitet Kant jedes auf den Regenten auszuübende Zwangsrecht in einer so nachdrücklichen und unein-

[1] Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins. A. (A. A. Bd. VI. S. 318—319.)
[2] Ebendas. § 52. (Bd. VI. S. 341.)

geschränkten Weise, daß selbst in dem Fall „eines für unerträglich ausgegebenen Mißbrauchs der obersten Gewalt“ dem Volke nichts anderes übrigbleiben soll, als die Ungerechtigkeit des Regenten zu ertragen. Aber eine Rechtspflicht, deren Erfüllung nicht im Notfall erzwungen werden kann, ist, rechtlich genommen, keine Pflicht mehr, und ein Recht ohne die Macht, die schuldige Leistung im Notfall zu erzwingen, ist kein Recht mehr. Daher muß Kant das Verhältnis zwischen Regent und Volk, indem er jedes Widerstandsrecht des letzteren verneint, so fassen, daß auf der Seite des ersten Rechte ohne Pflichten, auf der des andern Pflichten ohne Rechte bestehen. In dieser Erklärung stimmt unser Philosoph mit Hobbes, aber nicht mit den Grundlagen seiner eigenen Rechtslehre überein. Diesen Widerspruch erkannte A. Feuerbach und schrieb deshalb wider Kant seinen „Antihobbes“ (1798). Wenn man dem Staate einen Vertrag, sei es als Tatsache oder als Idee, zugrunde lege, so fließe aus einer solchen Rechtsquelle ein wechselseitiges Recht, welches auf seiten der Untertanen die Befugnis, die Staatsgewalt in gewissen Fällen zu zwingen, einschließe.[1]

Auch die Gründe, aus welchen Kant jedes politische oder öffentliche Widerstandsrecht verneint, erinnern an Hobbes. Der Widerstand gegen den Regenten kann nur ausgeübt werden, indem das Volk selbst die regierende Gewalt an sich reißt, womit die bestehende Regierungsgewalt und die vorhandene Staatsordnung vernichtet, der gesetzliche Zustand aufgelöst und die Anarchie an seine Stelle gesetzt ist. Mit dieser verglichen, ist jede bestehende Staatsordnung, selbst die auf Gewalt gegründete, rechtmäßig, weil sie den Charakter der Ordnung hat. Der grundsätzliche Abscheu vor der Anarchie ist bei unserem Philosophen so groß, daß er alle Mittel aufwendet, die öffentlichen Zustände vor einem solchen Unglück, das zugleich die höchste Ungerechtigkeit in sich schließt, zu bewahren; er verbietet nicht bloß jedes Widerstandsrecht, weil dessen Ausübung die Anarchie herbeiführt, sondern auch alles Vernünfteln über den Ursprung des bestehenden Staates, weil dadurch die gewaltsame Abänderung desselben oder die Staatsumwälzung den Schein des Rechts gewinnen könnte. Die bestehende Staatsordnung ist unverletzlich und heilig, das ist die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit ist von Gott“, und der bestehenden Staatsgewalt ist zu gehorchen, ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.[2]

[1] Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. A. (Bd. VI. S. 320.)
[2] Ebendas. (Bd. VI. S. 318ff.)

Jeder Versuch, die regierende Gewalt zu stürzen, es sei durch Aufstand, Aufruhr (Rebellion) oder Vergewaltigung der Person des Regenten, muß als Hochverrat und als todeswürdiges Verbrechen gelten, dem Vatermorde gleich zu achten. Der äußerste Grad der Vergewaltigung des Regenten ist die Ermordung, weit schlimmer als diese ist die Ermordung unter dem Scheine des Rechts und gesetzlicher Formen, d. h. die Hinrichtung des Monarchen, deren wahres Motiv die Furcht vor künftiger Rache und deren erheuchelte Form der Schein einer gesetzmäßigen Strafe ist. Das Volk kann seinen Regenten nicht richten, weil es in eigener Sache gegen ihn auftritt und also Partei und Richter zugleich ist, was allen Grundsätzen der Gerechtigkeit widerstreitet; der Regent kann nicht gerichtet noch gestraft werden, weil alle Strafgewalt von ihm ausgeht, denn sie ist ein Ausfluß der Regierungsgewalt. Darum kann unser Philosoph, indem er auf die Schicksale Karls I. und Ludwigs XVI. hinweist, den verbrecherischen Charakter einer solchen Hinrichtung nicht stark genug bezeichnen: sie ist die gesetzwidrigste aller Handlungen, der diametralste Widerspruch gegen das Gesetz, der Selbstmord des Staates, die politische Todsünde, die jede Möglichkeit der Entsündigung ausschließt.[1]

Indessen würde die Unmöglichkeit, einer ungerechten Regierung Widerstand zu leisten, einen zügellosen Despotismus zur Folge haben und Zustände herbeiführen, welche die Rechtsgrundsätze unseres Philosophen verwerfen. Daher sieht er sich genötigt, nicht ohne Widerspruch mit den schon gegebenen Erklärungen, ein gesetzliches Widerstandsrecht einzuräumen und zu fordern, nur soll dasselbe kein aktives, sondern ein passives sein und nicht vom Volke, sondern von der gesetzgebenden Gewalt ausgehen. Freilich ist dabei die Trennung der gesetzgebenden und regierenden Gewalt, also die repräsentative Staatsverfassung vorausgesetzt, und es muß zurückgenommen werden, was der Philosoph früher erklärt und an der englischen Verfassung getadelt hatte: daß verkehrterweise der gesetzgebenden Gewalt das Recht zustehe, die regierende einzuschränken oder ihr Widerstand zu leisten. Jetzt bestätigt er dieses Recht und verwirft nicht bloß den Mißbrauch, sondern die Unterlassung der Ausübung. „In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, daß das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heißt —, ist gleichwohl

[1] Rechtslehre. T. II. Allg. Anmkg. (S. 320—323.)

kein aktiver Widerstand (der willkürlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen tätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Akt der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein *negativer* Widerstand, das ist *Weigerung* des Volks (im Parlament), erlaubt, jener in den Forderungen, die sie zur Staatsgewalt nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren: vielmehr wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich, und das Oberhaupt von der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selber aber ein Verräter des Volks sei."[1]

Man sieht, daß der negative Widerstand, welchen Kant gesetzlich findet und verlangt, in der *Steuerverweigerung* besteht, wodurch einer ungerechten Regierung die Mittel und darum die Möglichkeit zur Ausübung ihrer Gewalt genommen, dieselbe also gezwungen wird, sich und ihr System zu ändern. Mithin gibt es doch ein Zwangsrecht, welches das Volk durch seine Repräsentanten auf die Regierung nicht bloß ausüben darf, sondern soll. Dieses Recht folgt aus dem richtigen Verhältnis der Staatsgewalten einer repräsentativen Verfassung. „Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der *Regent* sein, denen dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem andern, dem Souverän, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformieren, aber ihn nicht *strafen* (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, das ist die oberste ausübende Gewalt, kann nicht unrecht tun), denn das wäre wiederum ein Akt der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen, dem Gesetze gemäß zu *zwingen*, zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre, welches sich widerspricht."[2] Man wird aber wohl das Recht, den Regenten auf legalem Wege abzusetzen, ohne ihn zu strafen, als die Anwendung eines *Zwanges* ansehen müssen, dessen Ausübung in gewissen Fällen nicht unterlassen werden darf, ohne sich eines Verbrechens an der Staatsverfassung schuldig zu machen. Nach solchen Grundsätzen müßte Kant die englische Rebellion in ihrem Verfahren gegen Karl I. verwerfen, dagegen die englische Revolution in ihrem Verfahren gegen Jacob II. vollkommen billigen.

Wenn wir von den Schwankungen und Widersprüchen absehen, welche Kants Lehre von dem öffentlichen Widerstandsrechte uns wahr-

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. A. (S. 322.)
[2] Ebendas. T. II. Abschn. I. § 49. (Bd. VI. S. 317.)

nehmen läßt, so verneint er die Rechtmäßigkeit jeder *Revolution*, wodurch der gesetzliche Zustand aufgelöst und der Einbruch der Anarchie herbeigeführt wird; dagegen bejaht er die Rechtmäßigkeit und Notwendigkeit der *Reform*, wodurch fehlerhafte Staatsverfassungen auf gesetzlichem Wege geändert und verbessert werden.[1] In der repräsentativen Staatsform ist die Möglichkeit solcher Reformen enthalten und Kant hatte unrecht, an der reformbedürftigen Verfassung Englands diese Reformfähigkeit zu übersehen. Wenn innerhalb der repräsentativen Staatsordnung durch den negativen Widerstand der gesetzgebenden Gewalt das vorhandene Regierungssystem geändert wird, so ist dies keine Änderung der Verfassung und kein Beispiel einer Verfassungsreform, wie Kant die Ausübung jenes Rechts hier zu nehmen scheint.[2]

Die Frage der Verfassungsreform betrifft die Art und Weise, wie eine Staatsform in eine andere umzuwandeln und namentlich der Übergang der absolutistischen Verfassungen in die repräsentative oder republikanische, insbesondere die Umwandlung der absoluten Monarchie in die konstitutionelle zu bewerkstelligen ist. Diese Frage hat Kant aufgeworfen, aber nur soweit beantwortet, daß solche Reformen nicht ohne Mitwirkung des Volks geschehen sollen, also nicht auf dem Wege der sogenannten Oktroyierung oder bloß durch den Machtspruch des Souveräns. Ausdrücklich heißt es: „Es muß aber dem Souverän doch möglich sein, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrages nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nicht darin bestehen, daß der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden andern selbst konstituiert, z. B. daß die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen und so umgekehrt, gleich als ob es auf der freien Wahl oder dem Belieben des Souveräns beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sie zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht tun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte und eine der zwei übrigen für sich zuträglicher fände."[3] Demgemäß wird auch der absolute Monarch sich nicht in einen konstitutionellen umändern dürfen, ohne das Volk zu fragen, ob diese Änderung ihm recht sei. Es entspricht

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. A. (Bd. VI. S. 321—323.)
[2] Ebendas. S. 322. — [3] Ebendas. T. II. Abschn. I. § 52. (Bd. VI. S. 340.)

daher nicht den Erklärungen unseres Philosophen, wenn behauptet wird: „Die von Kant als Ziel der Entwicklung auch für Preußen anerkannte Repräsentativverfassung kann allein durch Oktroyierung eingeführt werden".[1]

4. Eigentum und Beschatzung, Polizei und Kirche, Ämter und Würden.

Da alle Privatrechte erst durch den Staat peremtorische Geltung erhalten, so gibt es auch erst in ihm wirkliches Eigentum, insbesondere Grundbesitz: daher wird der rechtliche Anteil, welchen die Einzelnen am Boden des Landes haben, von dem Souverän als Landesherrn oder Obereigentümer abgeleitet werden müssen. Ist aber alles Eigentum (Grundbesitz) in diesem Sinn Staatseigentum, während es doch in Privatbesitzungen geteilt ist und sein soll, so folgt, daß der Souverän nicht selbst Privateigentümer irgendeines Bodens sein darf, weil er sonst alles Eigentum in seinen Privatbesitz nehmen und dadurch das Eigentum selbst aufheben könnte. Daher darf der Souverän weder Privateigentümer unter anderen noch der alleinige Eigentümer sein, weil sonst alle grundbesitzenden Personen nicht bloß Untertanen, sondern grunduntertänig (glebae adscripti) und völlig unfrei wären. Alles Eigentum im Staate darf demnach nur Privateigentum sein, weil es nur als solches die Möglichkeit bietet, von jedem rechtlich erworben zu werden. Damit verträgt sich nicht, daß Korporationen, wie Ritter- und geistliche Orden, Eigentümer sind. Wenn gewisses Eigentum ausschließlich privilegiert ist, so wird damit die gesetzmäßige, bürgerliche Gleichheit aufgehoben; es muß deshalb dem Staate das Recht zustehen, die Kirchengüter und Komtureien aufzuheben, natürlich so, daß die Überlebenden auf rechtmäßige Weise entschädigt werden.[2]

Aus dem Rechte des Staates auf alles in ihm enthaltene Eigentum folgt, daß die oberste Staatsgewalt zwar nicht selbst Privateigentum besitzen darf, wohl aber das Recht hat, alles Privateigentum zu beschatzen und zu sichern. Auf dem Beschatzungsrechte durch Steuern, Landtaxen, Zölle, Akzise usf. beruht die Staatswirtschaft und das Finanzwesen, auf dem Sicherungsrechte die Polizei, die mit der öffentlichen Sicherheit zugleich die öffentliche Anständigkeit bis an die Schwelle des Hauses beaufsichtigt und hütet.[3]

Zur öffentlichen Sicherheit gehört, daß keine Verbindungen im

[1] H. Prutz: Kant und der preußische Staat. Gedächtnisrede usf. (Preuß. Jahrb. XLIX. S. 548.)
[2] Rechtslehre. T. II. Abschn. I. Allg. Anmkg. B. (Bd. VI. S. 323—325.)
[3] Ebendas. B. (S. 325.)

Staate existieren, die das öffentliche Wohl der Gesellschaft gefährden oder auf das politische Gemeinwesen einen nachteiligen Einfluß ausüben. Welcher Art diese Verbindungen auch seien, sie haben kein Recht, sich dem Staate zu verheimlichen; vielmehr hat dieser das Recht und die Pflicht, sie zu beaufsichtigen. Hier ist der Punkt, wo auch die kirchlichen Gemeinschaften sich mit dem Staat abfinden müssen; sie fallen unter das von dem letztern pflichtmäßig auszuübende Recht der polizeilichen Aufsicht. Der Glaube und die gottesdienstlichen Formen gehören zu den inneren Angelegenheiten, welche die Kirche selbst zu besorgen hat; der Staat kümmert sich nur um den politischen Charakter der in ihm befindlichen Religionsgesellschaften. Wenn er über diesen Punkt beruhigt ist, so läßt er den religiösen Bekenntnissen und ihrer Ausübung freien Spielraum. Es liegt nicht im Rechte des Staates, den Glauben seiner Untertanen durch Gesetze zu bestimmen, er darf Glaubensreformen weder verbieten noch erzwingen. Der Monarch darf nicht selbst den Priester machen; der Rechtsstaat ist keine Kirche. Wenn es die Staatsgewalt nicht sein darf, welche der Religion die äußere Form aufprägt, so folgt von selbst, daß die religiösen Gemeinden keine andere Verfassung haben werden, als welche sie unabhängig vom Staate sich selbst geben.[1]

Der Regent führt die Geschäfte des Staates im Namen des Gesetzes. Darum ist bei ihm das Recht, die Ämter zu besetzen und die Würden zu verteilen. Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt, daß jede von der Staatsgewalt erteilte Würde verdient sei, daß keiner unverdient ein Amt erhalte oder daraus entfernt werde. Unverdient darf niemand seine Freiheit verlieren: es gibt im Rechtsstaate eine gleichmäßige, bürgerliche Untertänigkeit, aber keine Leibeigenschaft. Unverdient darf niemand bevorzugt werden: es gibt im Rechtsstaate keine Privilegien, am wenigsten einen Rang vor dem Verdienste, einen erblichen Beamtenstand oder Amtsadel, der eine Art Mittelstand zwischen Regent und Bürgern bildet. Es gibt so wenig geborene Beamte als etwa „Erbprofessoren". Das einzige Vorrecht, welches der Adel ohne Verletzung anderer persönlicher Rechte behaupten darf, ist der Name oder Titel, den er behält, solange die Anerkennung desselben in der Volksmeinung wurzelt.[2]

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. C. (Bd. VI. S. 325—328.)
[2] Ebendas. D. (S. 328—330.) Vgl. „Über die Büchermacherei". Zwei Briefe Kants an Herrn Fr. Nicolai. (1798.) Der erste Brief betrifft eine Schrift Mösers, worin Kants Widerlegung der Rechtmäßigkeit eines Beamtenadels verspottet wird. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 480—484.)

III. Die Strafgerechtigkeit.

1. Verbrechen und Strafe.

Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt die unbedingte Geltung der Gesetze: sie müssen aufrecht erhalten und, wenn sie verletzt sind, wiederhergestellt werden. Wer in gesetzwidriger Absicht das Recht verletzt, hat sich von der Bedingung ausgeschlossen, unter welcher allein Staatsbürger möglich sind, und daher das Recht verwirkt, Staatsbürger zu sein. Eine solche Gesetzesverletzung ist ein Verbrechen, entweder ein privates oder ein öffentliches, je nachdem die Rechte beschaffen sind, die verletzt worden. Die notwendige Folge des Verbrechens ist ein Verlust, welchen der Verbrecher erleiden muß, und dessen Größe sich nach der des begangenen Unrechts richtet. Das Leiden, welches dem Verbrechen folgt, nennen wir Strafe. Das Gesetz verlangt, daß der Verbrecher gestraft werde. Das straflose Verbrechen bewiese die äußerste Ohnmacht des Gesetzes, das äußerste Gegenteil der Gerechtigkeit. Das Recht, die Strafe auszuüben und an dem Verbrecher zu vollziehen, ist das Strafrecht: es ist im Staatsrechte begründet und bildet ein notwendiges Attribut der Staatsgewalt, denn es gehört zur Ausführung der Gesetze. Nur die regierende Gewalt hat das Recht zu strafen, wie das die Strafe zu erlassen oder zu mildern (Begnadigungsrecht). Wenn die Privatperson für das erlittene Unrecht sich selbst Genugtuung verschafft, indem sie den Täter straft, so ist das nicht Strafe, sondern Rache.

2. Das Wiedervergeltungsrecht und die Todesstrafe.

Die Strafe ist ein Akt der Gerechtigkeit und darf als solche nie ohne Grund geschehen: ihr einziger Grund ist das Verbrechen, und nur der ist in den Augen des Staats ein Verbrecher, welchen die geschwornen Richter für schuldig erklärt haben. Die Strafe hat keinen anderen Grund als die Strafwürdigkeit, sie hat keinen anderen Zweck, als an dem Verbrecher Gerechtigkeit zu üben, ihm zu geben, was er verdient hat: darum besteht das Strafrecht in dem Wiedervergeltungsrecht (jus talionis). „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ lautet die Formel der strafenden Gerechtigkeit. Daraus folgt, daß man die Strafe niemals durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmen darf, etwa durch den Nutzen, welchen der Verbrecher selbst oder andere aus der Strafe gewinnen: sie ist keine Maßregel der Klugheit, sondern ein Akt bloß der Gerechtigkeit, sie soll nicht bessern oder andere abschrecken, sondern bloß strafen.

Den Verbrecher zum warnenden Beispiele für andere strafen, heißt nicht, ihn als Verbrecher behandeln, sondern als Mittel zum allgemeinen Besten. Dazu hat niemand ein Recht, auch nicht der Staat. Wenn man die Strafe so begründen wollte, dann dürfte man auch wohl einen Unschuldigen bestrafen, weil es unter Umständen viel Unheil verhüten kann, und aus demselben Grunde auch wohl einen Schuldigen nicht strafen. Um des Nutzens willen strafen, heißt statt der Gerechtigkeit die Glückseligkeit zur Regel und Richtschnur machen und damit die Gerechtigkeit vollkommen aufheben. „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vorteil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde nach dem pharisäischen Wahlspruch: es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe; denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben!“[1]

Aus dem Wiedervergeltungsrechte folgt gegen den Mörder die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe. Diese ist schlechterdings notwendig, nicht um der Zweckmäßigkeit, sondern um der Gerechtigkeit willen. Es ist eine falsche Philanthropie und zugleich eine sophistische Rechtsverdrehung, wenn der Marchese Beccaria dem Staate das Recht abspricht, einem Menschen das Leben zu nehmen. Warum soll der Staat dieses Recht nicht haben? Weil in dem Vertrage, worauf der Staat beruht, keiner eine Macht gewollt haben kann, welche das Recht, ihn zu töten, einschließt! Nur der schuldig erklärte Mörder wird getötet. Als ob dieser anerkannte Mörder noch eine rechtsgültige Stimme in der Gesetzgebung haben könnte, als ob er dieses Recht nicht durch den Mord verwirkt hätte! In Ansehung des Mörders kann die Gerechtigkeit nur durch den Tod gesühnt werden, durch keine andere Strafe. Es gibt nichts, was die Todesstrafe ersetzt. Was würde an die Stelle der Todesstrafe treten, wenn man sie abschaffte? Die schimpflichste Freiheitsstrafe von lebenslänglicher Dauer. Man denke sich zwei Verbrecher, welche beide den Tod verdient haben, von denen der Eine den Tod dem schimpflichsten und schlechtesten Leben vorzieht, während der Andere alles lieber will als sterben. Wer von beiden ist der Bessere? Doch offenbar der Erste! Wenn man also die Todesstrafe abschaffte, so würde man den Besseren von zwei todeswürdigen Verbrechern bei

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. E. I. (Bd. VI. S. 331—332.)

weitem härter bestrafen als den Anderen, der schlechter ist. Dies ist kein Grund für die Todesstrafe, deren einziger Grund das Verbrechen selbst ist, sondern nur eine Bemerkung über die unrichtigen Folgen, welche die Abschaffung der Todesstrafe haben würde.

Es kann Fälle geben, wo unter dem Zwange der Umstände und gewisser öffentlicher Vorurteile der Mord zwar nicht entschuldigt, aber seine Strafwürdigkeit gemildert wird. Um der Schande zu entgehen, tötet eine Mutter ihr Kind. Um die Standesehre zu wahren, wird eine Beleidigung im Zweikampfe durch den Tod gerächt. Hier werden die Gesetze in Rücksicht auf die Macht der geltenden Vorurteile eine Ausnahme machen dürfen, zugleich aber darauf Bedacht nehmen, daß die öffentliche Bildung allmählich sich der Vorurteile entwöhne, welche die Strafwürdigkeit des Mordes mildern.

Der ärgste Widerspruch gegen die öffentliche Gerechtigkeit ist die Straflosigkeit des Verbrechers. Wenn ein Unschuldiger, welchen man schuldig glaubt und in diesem Glauben verurteilt, bestraft wird, so ist dieser beklagenswerte Fall ein Beweis, daß die Gerechtigkeit irrt, nicht daß sie schläft. Wenn der anerkannte Verbrecher straflos ausgeht, so fehlt der Gerechtigkeitssinn, und das ist schlimmer als der Irrtum. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinanderzugehen und sich in alle Welt zu zerstreuen), müßte der letzte im Gefängnis befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jedermann das widerfahre, was seine Taten wert sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat, weil es als Teilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann."[1]

3. Begnadigung.

Verbrechen und Strafe verhalten sich zueinander wie Grund und Folge. Wenn der Grund eingetreten ist, so kann keine Macht der Erde die Folge aufhalten. Was die Notwendigkeit der sittlichen Welt fordert, darf die menschliche Willkür nicht hindern. In der Kausalverknüpfung zwischen Verbrechen und Strafe besteht die Strafgerechtigkeit. Keiner Macht im Staate darf es zustehen, das Verbrechen straflos zu machen oder auch nur seine Strafwürdigkeit zu mildern. Darum will sich mit der öffentlichen Gerechtigkeit, streng genommen, das Begnadigungsrecht

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. E. I. (Bd. VI. S. 331—333.)

nicht vertragen; den Verbrecher begnadigen heißt ihn gar nicht oder zu wenig strafen: dies ist nicht Gnade, sondern Unrecht. Nur einen Fall räumt Kant dem Begnadigungsrecht ein: wenn das Staatsoberhaupt in der eigenen Person verletzt worden ist, soll es ihm freistehen, in der eigenen Sache Gnade zu üben. Diese Ausnahme ist unklar und aus mehr als einem Grunde falsch: sie ist unklar, weil Kant hier von dem Souverän redet, also von dem gesetzgebenden Gewalthaber, während das Begnadigungsrecht, wie das Strafrecht, nur bei der regierenden Staatsgewalt sein kann; sie ist falsch, denn das Verbrechen gegen die Staatsgewalt selbst muß als eine der ärgsten Rechtsverletzungen, welche im Staate möglich sind, angesehen werden; daher ist ein Majestätsverbrechen am wenigsten würdig, ein Objekt der Begnadigung zu sein. Auch ist nicht zu begreifen, wie Kant die Majestätsverletzung als eine Privatsache des Souveräns ansehen kann, da er doch selbst den Träger der Staatsgewalt nicht als eine Privatperson betrachtet.[1]

4. Kant und A. Feuerbach. Die Abschreckungstheorie.

Infolge der kantischen Grundsätze vom Strafrecht hat A. Feuerbach eine neue Theorie in die Lehre vom peinlichen Recht eingeführt. Er ist mit Kant einverstanden, daß der Zweck der Strafe nur sie selbst sein kann: nur die Bestrafung, nicht die Besserung des Verbrechens. Der Grund der Strafe liegt nicht in dem, was möglicherweise auf die Strafe folgt, sondern in dem, was ihr tatsächlich vorausgeht: es wird nicht gestraft, weil künftigen Verbrechen vorgebeugt werden soll, auch nicht, damit künftig gut gehandelt werde; keines von beiden kann den Rechtsgrund der Strafe ausmachen: daher läßt sich weder durch die Theorie der Prävention noch durch die der Besserung oder Züchtigung ein Strafrecht begründen: dies sind Zweckmäßigkeitsgründe, aber keine Rechtsgründe.

Beide Theorien bekämpfte Feuerbach in seinen Streitschriften gegen Grolman und Klein. Die Strafe ist nur dann rechtmäßig, wenn sie die notwendige oder gesetzmäßige Folge des Verbrechens ist, sie ist diese gesetzmäßige Folge nur dann, wenn das Gesetz selbst erklärt hat: „Auf dieses Verbrechen folgt diese Strafe!" Eine solche Erklärung ist eine Androhung. Um des Gesetzes willen muß die Strafe ausgeführt und dem Verbrecher zugefügt werden, weil sonst die Androhung des Gesetzes, also dieses selbst nichtig wäre. Die ausgeführte Androhung ist die Ab-

[1] Rechtslehre. Allg. Anmkg. E. II. (Bd. VI. S. 337.)

schreckung: sie bedeutet im Sinne Feuerbachs nicht, wie ehedem, daß durch die Strafe des Verbrechers andere von ähnlichen Handlungen, sondern daß jeder von dem Verbrechen durch die Gewißheit abgeschreckt werden soll, daß ihn die angedrohte Strafe notwendig trifft: er soll durch diese Vorstellung genötigt oder psychologisch gezwungen werden, die verbrecherische Tat zu unterlassen. Das Motiv der Unterlassung soll infolge der Abschreckung mächtiger wirken als das der Tat. Daher hat man die Abschreckung im Sinne Feuerbachs auch als den psychologischen Zwang bezeichnet.[1]

Die Geltung der Gesetze ist die Gerechtigkeit, deren Durchführung, sobald sie durch gesetzwidrige Handlungen verletzt worden ist, in der Wiedervergeltung des Verbrechens oder in der Bestrafung des Täters besteht. Die Existenz der öffentlichen Gerechtigkeit ist der Staat, dessen gesetzgebender Wille aus dem Volke entspringt, innerhalb des letzteren unbedingt herrscht und diese Herrschaft soweit erstreckt, als die politische Vereinigung reicht. Zunächst erscheint die öffentliche Gerechtigkeit im Singularis der Volkseinheit. Im Naturzustande existiert die Menge, im Staate das Volk oder die gesetzmäßig vereinigte Menge. Nun gibt es eine Menge Völker und Staaten, die räumlich verbunden sind. Es entsteht die Frage, ob diese auch politisch verbunden sein können und sollen, ob nicht auch der Völkerpluralis ein den Formen der Gerechtigkeit zugänglicher und bedürftiger Stoff ist, ob zwischen Völkern und Staaten nicht auch Rechtsverhältnisse möglich, sogar notwendig sind? Es entsteht die Frage nach der Möglichkeit eines Völker- oder Staatenrechts.

Zwölftes Kapitel.

Die rationale Rechtslehre. C. Völker- und Weltbürgerrecht.

I. Die Aufgabe des Völkerrechts.

1. Der Völkerbund.

Die verschiedenen Staaten oder Völker verhalten sich zunächst wie die einzelnen Personen im Naturzustande, wo nicht bei dem Rechte die Gewalt, sondern bei der Gewalt das Recht ist, wo daher jeder, so weit

[1] P. J. A. Feuerbach: Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven und peinlichen Rechts. (Erfurt 1799.) Kap. I. S. 49 flgd. Anhang zu dem vorhergehenden Kap. S. 76 flgd. — Derselbe: Über die Strafe als Sicherungsmittel usw. (Chemnitz 1800.) S. 94—96 u. S. 100—113.

er kann, sein gewalttätiges Recht gegen die Anderen geltend macht. Wenn es unmöglich ist, diesen Naturzustand in einen politischen, die natürliche Völkergesellschaft in eine rechtmäßige zu verwandeln, wenn es keine Form der Gerechtigkeit gibt, weit genug, auch die Völker in sich zu fassen, so ist die Gerechtigkeit auf ein enges Gebiet des menschlichen Lebens eingeschränkt: sie reicht dann nur so weit als die bürgerliche Gemeinschaft, aber nicht so weit als die menschliche Vernunft. Doch gilt sie als eine unbedingte Forderung der letzteren und erstreckt sich deshalb auf die gesamte Menschheit.

Man sieht leicht, in welchem Punkte die Schwierigkeit der Aufgabe liegt. Die Gerechtigkeit fordert einen Zustand, worin nur die Gesetze gelten und alle denselben Gesetzen gehorchen. Wenn nun verschiedene Völker denselben Gesetzen untertan sind, so haben sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt und bilden bei aller natürlichen Verschiedenheit ein politisches Volk, einen Völkerstaat, eine Weltrepublik. Ein solcher Völkerstaat wäre schon dem Umfange nach unmöglich, da er um so vieles die Grenzen überschreitet, mit denen allein sich die Staatseinheit verträgt. Aber ganz abgesehen von den praktischen Hindernissen, die nicht bloß in den Größenverhältnissen liegen, und selbst die Möglichkeit eines Völkerstaates eingeräumt: so wäre diese Form nicht die Lösung der obigen Aufgabe. Wir hätten auf diese Weise die Aufgabe nicht gelöst, sondern verändert. Die Aufgabe heißt nicht: wie aus verschiedenen Völkern ein Volk, sondern eine rechtmäßige Völkergesellschaft gebildet werden könne? Wir dürfen die Aufgabe nicht so lösen, daß wir den Völkerpluralis aufheben. Die gesuchte Form kann nicht die Vereinigung, sondern nur die Verbindung sein, nicht der Völkerstaat, sondern der Völkerbund, nicht die Weltrepublik, sondern die Staatenföderation. Nur auf diese Weise gewinnt das Völkerrecht einen wirklichen Bestand. Es ist entweder gar nicht oder nur so möglich. Unter welchen Bedingungen können die Völker einen solchen Bund eingehen und ihrer Koexistenz die Form einer Rechtsordnung geben?

2. Der natürliche Rechtszustand der Völker. Krieg und Frieden.

Das natürliche Verhältnis der Völker ist, wie das der Individuen, zunächst selbstsüchtiger und kriegerischer Art. Es ist die Frage, ob es ein Recht gibt, Krieg zu führen, ob der offene Gewaltzustand gewissen einschränkenden Grenzen unterliegt, welche zu überschreiten unter allen Umständen für rechtswidrig gelten muß? Kant unterscheidet ein Recht vor, in und nach dem Kriege. Natürlich kann hier von Recht nur in

einem sehr weiten Sinne geredet werden. Denn die bloße Geltung der stärkeren Gewalt schließt jedes strenge Recht aus, und, wie schon die Alten gesagt haben, im Waffenlärm verstummen die Gesetze.

Um einen Krieg rechtmäßig zu beginnen, sind zwei Bedingungen nötig: erstens muß das Volk selbst ihn gewollt und durch seinen Gesetzgeber beschlossen haben, zweitens darf nicht ohne Grund einem anderen Volke der Krieg an- und der Friede aufgekündigt werden. Der rechtmäßige Grund zum Krieg ist aber nur einer: die gefährdete Existenz. Was die friedliche und geordnete Koexistenz der Völker bedingt und ermöglicht, ist rechtmäßig; was diese Koexistenz bedroht oder aufhebt, ist rechtswidrig. Der Krieg ist rechtmäßig, wenn er das Recht der Existenz schützt und verteidigt; er ist nur so lange rechtmäßig, als es zu dieser Verteidigung kein anderes Mittel gibt als die Gewalt. Wenn ein Volk in seiner Existenz durch ein anderes verletzt wird, so ist der Rechtsgrund gegeben, unter dem jenes Volk den Krieg beschließen darf. Die Verletzung kann in verschiedener Weise stattfinden: durch Bedrohung oder durch tatsächlichen Angriff. Es kann der Fall eintreten, daß ein Volk durch seinen bloßen Zustand die Existenz des anderen auf das Feindseligste bedroht, so daß dieses für seine Selbständigkeit alles zu fürchten hat, sei es nun, daß jener bedrohliche Zustand in ungewöhnlichen Kriegsrüstungen oder in einer anwachsenden Macht besteht, welche das Gleichgewicht der Völker und darum die Möglichkeit ihrer Koexistenz aufhebt. In diesem Falle braucht der tatsächliche Angriff nicht abgewartet zu werden, um aus dem Rechtsgrunde der Selbstverteidigung den Krieg zu beginnen.

Jeder rechtmäßige Krieg ist Verteidigungskrieg. Was verteidigt wird und schlechterdings verteidigt werden muß, ist in allen Fällen die rechtmäßige Existenz, d. h. die politische Unabhängigkeit des Volkes. Auch solche Kriege gelten rechtlich für Verteidigungskriege, in denen ein Volk seine Unabhängigkeit von einem anderen erobert. Daraus folgt, daß kein Krieg geführt werden darf in der Absicht, ein anderes Volk zu vernichten. Die Vernichtung ist nur gerecht als Strafe; strafen dürfen nur die Gesetze, wenn sie von denen verletzt sind, welche ihnen zu gehorchen die Rechtspflicht haben. Kein Volk darf dem anderen Gesetze geben, keines darf mithin das andere strafen. Strafkriege sind rechtswidrig: es gibt darum keinen Rechtsgrund zu Kriegen, deren Zweck die Ausrottung oder Unterjochung eines Volkes ist. Das besiegte Land darf nicht zur Kolonie des siegreichen, die besiegten Bürger nicht

zu Leibeigenen der Sieger herabgedrückt werden. Das «vae victis!» hat hier seine Grenze. Diese Grenze macht das Recht der persönlichen Geltung, mit dessen Aufhebung jedes Zusammenbestehen der Personen und Völker möglich zu sein aufhört. Auch im Kriege selbst darf der Grundsatz nicht gelten, daß zwischen Feinden alles erlaubt sei. Und es wäre alles erlaubt, wenn die heimtückischen und niederträchtigen Mittel der Spionerie, des Meuchelmordes usf., wenn die Plündereien der Privatpersonen nicht verboten und als rechtswidrig angesehen würden.

Ein Volk muß das Recht haben, unter gewissen Bedingungen, die sein politisches Dasein bedrohen, den Krieg zu beschließen, aber es muß auch das Recht haben, im Friedenszustande zu beharren, wenn es sich nicht genötigt sieht, Krieg zu führen. Kein Volk darf zum Kriege gezwungen werden weder von innen noch von außen. Wenn es nicht im Interesse eines Staates und darum nicht im Willen des Volkes gelegen ist, an den Kriegen anderer Nationen teilzunehmen, so muß dieser Staat das Recht haben, neutral zu bleiben, die Gewährleistung seiner Neutralität von den kriegführenden Völkern zu verlangen und zur Erhaltung des Friedens sich mit anderen Staaten zu verbünden. Aus dem Rechte des Friedens folgt das Recht der Neutralität, der Garantie und der Koalition.[1]

II. Der ewige Friede.

1. Das Problem.

Der Krieg als solcher kann niemals Zweck, sondern nur das Mittel sein, um den Völkerfrieden auf neuen Grundlagen wiederherzustellen. Der Krieg ist der Naturzustand der Völkergesellschaft; ihr rechtmäßiger und zugleich menschlicher Zustand ist der Friede. Wenn dieser Friede alle Völker der Erde umfaßt und auf solchen Grundlagen ruht, die ihn für immer sichern und alle Bedingungen zu künftigen Kriegen ausschließen, so ist die Gerechtigkeit nicht bloß im Staate, sondern in der Menschheit einheimisch: dann herrscht die Gerechtigkeit auf der Erde. Und was ist der Zweck des menschlichen Geschlechts, wenn es dieser Zweck nicht ist? Die Völker der Erde können nicht ein einziges Volk oder einen einzigen Staat ausmachen, aber sie können einen Bund schließen, einen Staatenverein zum Zweck eines „ewigen Friedens". Und wenn auch die Idee des ewigen Friedens nicht gleich verwirklicht werden kann,

[1] Rechtsl. T. II. Abschn. II. Das Völkerrecht. § 53—59. (Bd. VI. S 343—349.)

wenn selbst in der vorhandenen Weltlage diese Idee unausführbar erscheint, so darf sie doch ergriffen und als das Ziel betrachtet werden, dem sich die Menschheit allmählich in stetigem Fortschritte nähert. Diese Idee ist die größte politische Aufgabe, zu deren Lösung die ganze Menschheit zusammenwirkt. Ihre Lösung in einem wirklich vorhandenen Zustande des ewigen Friedens wäre „das höchste politische Gut". Hier kommen Moral und Politik in demselben Punkte zusammen, wo es gilt, die Menschheit selbst aus dem natürlichen Zustand in den sittlichen zu erheben und den Begriff der Gerechtigkeit in seinem weitesten Umfange zu verwirklichen.[1]

Die Idee des ewigen Friedens ist nicht neu, sie war lange vor Kant eine Lieblingsvorstellung der Philanthropen, der utopistische Gedanke eines St. Pierre und J. J. Rousseau. Bei Kant tritt dieser Gedanke ungleich wichtiger und imposanter auf, im Zusammenhange eines tiefgedachten Systems, ohne alle Schwärmerei, ohne alle weichliche Philanthropie, die beide der Philosophie und dem Charakter Kants gleich fern lagen. Hier bewährt sich an ihm selbst jener Unterschied, den er so nachdrücklich hervorgehoben hat, zwischen Schwärmerei und Enthusiasmus. Es war die Gerechtigkeit, welche er darum so gründlich verstand, weil er sie so gründlich liebte. Die Gerechtigkeit ist nicht philanthropisch, noch weniger schwärmerisch. Und eines wollte sich Kant nie einreden lassen: daß die Gerechtigkeit utopistisch sei. Den Satz: «fiat justitia et pereat mundus!» ließ er gelten und übersetzte ihn so: „es geschehe, was recht ist, und wenn alle Schelme in der Welt darüber zugrunde gehen!" Es ist die Gerechtigkeit, welche dem menschlichen Geschlechte den ewigen Frieden zum Ziele setzt. Dieses Ziel gilt ebenso unbedingt als die Vernunft, die es fordert.

Um diese Idee nicht zweifelhaft und im unklaren zu lassen, schrieb Kant seinen philosophischen Entwurf „Zum ewigen Frieden".[2] Als ob es sich um einen wirklichen Friedenstraktat handle, werden in der bündigsten Sprache die „Präliminar- und Definitivartikel" festgesetzt, unter denen ein ewiger Völkerfriede zustande kommen soll. Die beiden Fragen heißen: 1. welches sind die Bedingungen, ohne welche ein ewiger Friede unmöglich ist? 2. welches ist die Form, worin sich der ewige Friede verwirklicht, und die seine Aufrechthaltung verbürgt? Die erste

[1] Rechtsl. T. II. Abschn. II. § 61. (Bd. VI. S. 350—351.)

[2] Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. (1795.) (Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein. Bd. V. S. 411—466.)

Frage will Kant durch „die Präliminarartikel", die andere durch „die Definitivartikel" beantwortet haben. Es handelt sich, kurz gesagt, sowohl um die positiven als die negativen Bedingungen zur Begründung des ewigen Friedens.

2. Die negativen Bedingungen.

Was den Friedensstand der Völker hindern oder stören kann, muß vor allem aus dem Wege geräumt werden. Auf die Entfernung aller dem Kriege günstigen, dem Frieden ungünstigen Verhältnisse im Völkerleben zielen die Präliminierartikel der kantischen Schrift. Wenn alles beseitigt wird, was den Natur- oder Kriegszustand der Völker verewigt, so wird eben dadurch alles vorbereitet, um den entgegengesetzten Zustand eines ewigen Friedens zu ermöglichen. Es gibt Bedingungen, welche den Haß, die Furcht, mit einem Worte die feindseligen Leidenschaften unter den Völkern notwendig erwecken und steigern. Diese Bedingungen sind verschieden nach den Verhältnissen, die zwischen Völkern stattfinden. Nun können sich Völker auf dreifache Weise zueinander verhalten: entweder sie bekriegen sich gegenseitig, oder sie schließen Frieden, oder sie sind im natürlichen (d. h. provisorischen) Friedenszustande.

Wenn sie sich gegenseitig bekriegen, so soll der Krieg nicht rechtswidrig, d. h. auf eine Weise geführt werden, welche den Nationalhaß über Gebühr steigert, einer Nation Grund gibt, die andere zu verachten, und alles gegenseitige moralische Vertrauen aufhebt. Der Krieg soll nicht die ehrlosen Mittel des Meuchelmords, Verrats, Bruchs der Kapitulation usf. brauchen, weil dadurch Nationen so gegeneinander aufgebracht und im gegenseitigen Hasse befestigt werden müssen, daß jedes wirkliche Friedensverhältnis für alle Zukunft unmöglich erscheint. Deshalb werde der Krieg unter allen Umständen so geführt, daß er die mögliche und echte Grundlage eines künftigen Friedens nicht ausschließt.

Wenn Nationen Frieden schließen, so soll der Friedensvertrag wahr, d. h. die Grundlage eines wirklichen, dauerhaften Friedens sein und nicht, wie es in den römischen Kriegen so oft der Fall war, geflissentlich die geheime Anlage zum künftigen Kriege behalten: ein solcher falscher Friedensschluß ist eigentlich kein Friede, sondern nur ein Waffenstillstand, welcher den Krieg verewigt.

Wenn Nationen sich im natürlichen Friedenszustande befinden, so möge nichts geschehen, wodurch sie gegeneinander feindselig aufgebracht werden, also nichts, wodurch ein Volk die politische Unabhängigkeit des

anderen antastet oder verletzt. Die politische Unabhängigkeit eines Volkes kann auf doppelte Weise verletzt werden: durch einen tatsächlichen Eingriff oder durch den gefahrbringenden, furchterregenden Zustand, in welchem sich eine andere politisch benachbarte Nation befindet. Der tatsächliche Eingriff in die Rechte eines Volkes hat einen doppelten Fall. Eine Nation kann wider ihren Willen mit einer anderen vereinigt werden, wenn ihre politischen Rechte und Pflichten von privatrechtlichen Verträgen abhängig sind. Der Staat ist keine Habe, kein Patrimonium, kein Privateigentum: darum darf er nicht durch Privatverträge erworben, ererbt, erheiratet werden. Staaten können einander nicht heiraten. Eine solche Erwerbungsart ist ein politisches Übel, sie verletzt tatsächlich die politische Unabhängigkeit und legt dadurch den Grund zum Völkerhaß und zum Kriege. Ebensowenig können nationale Pflichten durch einen Privatvertrag verhandelt werden, es ist vollkommen rechtswidrig und ein politisches Übel der schlimmsten Art, wenn ein Staat seine Truppen an einen anderen verdingt.

Die zweite Form des tatsächlichen Eingriffs besteht in der Einmischung eines Volkes in die inneren Angelegenheiten eines anderen. Es gibt kein Recht zur Intervention. Die inneren Angelegenheiten und Verhältnisse eines Staates, sie mögen so übel gestellt sein als nur immer möglich, verletzen den anderen Staat nicht und geben ihm darum nie ein Recht, jene Übel von sich aus abzustellen. Jeder Staat ist sein eigener Herr. Es ist eine Rechtsverdrehung und bloße Beschönigung des Unrechts, wenn man vom „bösen Beispiele" redet, welches der schlimme Zustand eines Volkes gibt. Das böse Beispiel reizt am wenigsten, weil es die schädlichen Folgen mit sich führt und alle Welt darüber belehrt: darum ist es anderen Staaten eher nützlich als gefahrbringend. Kein Mensch wird den unglücklichen, durch Parteiungen zerrissenen Zustand eines Volkes nachahmungswürdig finden. Das Beispiel eines solchen Zustandes kann nie ein Rechtsgrund sein, jenes Volk seines politischen Daseins zu berauben; es ist auch nur der vorgebliche Grund, der wirkliche ist die Gewinnsucht.

Der Zustand, wodurch eine Nation der anderen in der Tat bedrohlich und gefahrbringend wird, liegt hauptsächlich in zwei Staatseinrichtungen, die sich unmittelbar nach außen wenden: in der militärischen Macht und in den Finanzen, nämlich den Staatsschulden. Hier liegen die stärksten Veranlassungen zu Kriegen, daher hier das Übel an der Wurzel zu tilgen ist. Die militärische Bildung und Übung

der ganzen waffenfähigen Nation ist durchaus nötig, denn jedes Volk muß die Kraft haben, sich selbst und seine politische Unabhängigkeit zu verteidigen. Aber die stehenden Heere sind nach außen eine bedrohliche Macht, nach innen eine ungeheure, die Staatsschulden vermehrende Last, welche zu erleichtern selbst der Krieg nötig scheinen kann. Die stehenden Heere sind der eigentliche und fortwährende Kriegszustand, das äußerste Gegenteil eines ewigen Friedens. Hier bewegt man sich in einem Zirkelschluß, für dessen Auflösung sich unter den gegebenen Verhältnissen schwerlich die Formel finden läßt: solange es stehende Heere gibt, ist der Krieg notwendig, und solange es Kriege gibt, sind stehende Heere notwendig. Beides ist richtig, und darum steht die Sache so, daß entweder alle Staaten oder keiner entwaffnen, d. h. die stehenden Heere abschaffen kann. Das Kreditsystem der Staaten ist für die Industrie von der größten Wichtigkeit und in dieser Rücksicht eine der fruchtbarsten und segensreichsten Erfindungen. Allein der Krieg häuft die Schuldenlast und führt die Staaten dem Bankerott entgegen. Der drohende Bankerott eines Staates ist anderen Staaten gegenüber ein gefahrvoller Zustand, der einer Läsion gleichkommt. Auch hier geraten wir in einen ähnlichen Zirkel: der Krieg macht die Staatsschulden und führt zum Bankerott, welcher selbst wieder den Krieg erzeugt: es muß darum der Grundsatz gelten, daß überhaupt keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel erlaubt sind.

Wir haben die negativen Bedingungen des ewigen Friedens, die abzustellenden Hindernisse desselben als soviele politische Übel logisch entwickelt. Kant faßt sie als Präliminarien in folgende Sätze:

1. Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalte des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden.
2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleich viel) von einem anderen Staat durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können.
3. Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören.
4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden.
5. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen.
6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künf-

tigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats in dem bekriegten Staate usf.[1]

3. Die positiven Bedingungen.

Es bleibt noch die Frage übrig: wenn die Übel entfernt sind, die den dauernden Völkerfrieden unmöglich machen, welches ist die Form, worin er sich verwirklicht? Welches sind die positiven Bedingungen des ewigen Friedens? Es müssen Formen sein, welche die Friedensdauer nicht bloß ermöglichen, sondern verbürgen.

Die erste Bedingung ist, daß die Völker Staaten bilden und in bürgerlichen Verfassungen leben. Zwischen politischen und wilden Völkern läßt sich kein verbürgter Friedensstand denken. Aber nicht jede bürgerliche Verfassung enthält die zur Friedensdauer nötigen Bedingungen in sich, nicht jede schließt die Übel von sich aus, welche den Krieg begünstigen und erzeugen. Wenn in einem Staate unabhängig von dem Interesse aller das Interesse und der Wille eines Einzigen herrscht, so wird persönlicher Ehrgeiz, Eroberungslust, Staatsklugheit stets zum Kriege bereit sein. Wenn in einem Staate die regierende Gewalt zugleich die gesetzgebende ausmacht, so kann hier in dem einseitigen Interesse der regierenden Gewalt ein Krieg unternommen werden. In beiden Fällen gibt die bürgerliche Verfassung keine Garantie gegen einen ungerechten Krieg, viel weniger eine für die Dauer des Friedens.

Es folgt, daß nur eine solche Verfassung den ewigen Frieden verbürgt, in welcher erstens die gesetzgebende Gewalt bei den Repräsentanten des Volks, und zweitens die regierende Gewalt von der gesetzgebenden getrennt ist. Die Erfüllung der ersten Bedingung macht die repräsentative, die der zweiten die republikanische Verfassung. Wo gesetzgebende und regierende Gewalt zusammenfallen, ist die Verfassung „despotisch". In der demokratischen Staatsform fallen beide Gewalten natürlicherweise zusammen, darum erscheint unserem Philosophen die Demokratie so wenig republikanisch, daß er sie vielmehr für eine notwendigerweise despotische Verfassung erklärt. Die beste und dem Völkerfrieden günstigste Verfassung wird darum diejenige sein, in welcher die gesetzgebende von der regierenden Gewalt dergestalt getrennt ist, daß die Träger der ersten so viele als möglich, die Träger der anderen so wenige als möglich sind, das Personal der gesetzgebenden Gewalt den möglich

[1] Zum ewigen Frieden. Abschn. I. (Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein 1838 bis 1839. Bd. V. S. 414—420.)

größten, das der regierenden den möglich kleinsten Umfang hat: die repräsentative oder konstitutionelle Monarchie.[1]

Wenn sich die Völker in einer solchen bürgerlichen Verfassung befinden, welche alle Bedingungen zu ungerechten Kriegen ausschließt, so bilden sie einen Völkerverein, der alle internationalen Streitigkeiten friedlich schlichtet und auf diese Weise den dauernden Frieden erhält oder den Friedenszustand verewigt. Ein solcher Friedensbund ist mehr als ein Friedensvertrag; dieser endigt einen Krieg, jener macht alle Kriege unmöglich. Wenn alle Völker einen einzigen Staat, eine Weltrepublik ausmachen könnten, so wäre dies freilich die sicherste Art, alle Streitigkeiten durch die Gesetze zu schlichten, und der Streit durch die Waffen wäre für immer unmöglich. Da ein solcher Völkerstaat sich nicht ausführen läßt, so ist der einzige Ersatz, „das negative Surrogat desselben", der Völkerbund: ein permanenter Staatenkongreß, welcher gleich einem Amphiktyonengerichte von größtem Umfange die Völkerprozesse entscheidet.

Endlich verlangt der ewige Friede, daß alle Hostilität unter den Angehörigen verschiedener Völker und Staaten aufgehoben sei. Keiner kann das Recht beanspruchen, im fremden Staate bürgerliche Geltung zu haben, auch nicht als Gast ein Genosse des fremden Volkes zu sein, aber er soll berechtigt sein, das fremde Land zu besuchen, ohne als Feind angesehen zu werden. Dieses Besuchsrecht gelte für alle Länder der Welt. Wo es nicht gilt, da herrscht die Hostilität und mit ihr der rohe gewalttätige Naturzustand; wo es gilt, da ist an die Stelle der Hostilität „die allgemeine Hospitalität" getreten. In diese letztere setzt Kant das Weltbürgerrecht als die letzte definitive Bedingung des ewigen Friedens; es soll eine Folge des Völkerrechts sein, nicht bloß ein Geschenk der Philanthropie.

In folgenden drei Sätzen werden die positiven Bedingungen des ewigen Friedens zusammengefaßt:

1. Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.
2. Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.
3. Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.[2]

[1] S. voriges Kap. S. 146 flgd.

[2] Zum ewigen Frieden. Abschn. II. Werke hrsg. v. Hartenstein. Bd. V. S. 421—434.) Vgl. Rechtslehre. T. II. Abschn. III. § 62. Beschl. (A. A. Bd. VI. S. 354—355.)

4. Der ewige Friede als menschlicher Naturzweck.

Die Herrschaft der Gerechtigkeit unter den Völkern der Erde in der Form des ewigen Friedens ist das notwendige Ziel der Menschheit. Daß dieses Ziel wirklich erreicht werde, verheißen zwei Mächte, welche den Menschen die Richtung dahin bezeichnen und geben, beide unabhängig von aller Politik: der natürliche Zwang und die sittliche Vernunfteinsicht.

Die Natur zwingt den Menschen, unfreiwillig die Bahn zu betreten, deren letztes Ziel die Friedensherrschaft unter den Völkern ist, eine Bahn, von welcher der Gang der Politik oft genug ablenkt, in welche wieder einzulenken die Macht der Natur selbst nötigt. Nennen wir es nun Schicksal oder Vorsehung, die menschliche Welt ist von Natur so eingerichtet, daß sie nicht anders kann, als unter den Formen der öffentlichen Gerechtigkeit in weitestem Umfange leben. Es ist, als ob die Natur mit der größten Weisheit alle Mittel vereinigt habe, welche unfehlbar dem menschlichen Dasein seine staatsbürgerlichen, internationalen, weltbürgerlichen Rechtsformen geben. Die Erde ist gemacht, um von Menschen bewohnt zu werden; der Mensch kann und soll überall leben. Das natürliche Mittel, das menschliche Geschlecht über die Erde zu verbreiten, ist der Krieg; der natürliche Trieb zum Kriege ist der Eigennutz und das von kriegerischem Mute belebte Selbstgefühl. Und wieder ist es der Krieg, welcher die Menschen mit unwiderstehlicher Naturgewalt zwingt, sich zu vereinigen. Die stärkste Vereinigung ist die beste, keine ist stärker als die politische, als der Staat, dem alle gehorchen; keine Staatsmacht ist sicherer und darum mächtiger als die Herrschaft des Gesetzes. Weil von Natur die Gewalt das größte Recht hat, so zwingt die Natur selbst dazu, daß zuletzt das Recht die größte Gewalt hat; sie zwingt die Menschen, gute Bürger zu werden, nicht aus moralischen, sondern aus natürlichen Gründen, aus dem Grunde der Selbsterhaltung.

Die Natur hat die Zwangsmittel, die Völker zu trennen und abzusondern. Diese Mittel trennen gewaltiger, als jemals ein Universalstaat, dieses Kunstprodukt der Politik, imstande ist, die Völker zu vereinigen: die Mittel der natürlichen Trennung sind die Unterschiede der Sprachen und Religionen. Und wieder hat die Natur die stärksten Mittel, die Völker zu vereinigen: der Eigennutz hat den Erwerbstrieb, dieser den Handel zur Folge, dieser den Völkerverkehr im ausgedehntesten Umfange, den Reichtum und die Geldmacht, welche nichts

ärger scheut als den Krieg. Alle politischen Kriegsabsichten scheitern zuletzt an der Geldmacht und der Weltindustrie, deren Grundlage der Friede ist. So erzeugt sich unabhängig von der Politik und Moral von selbst und unwillkürlich aus dem Mechanismus der menschlichen Neigungen eine Friedensherrschaft in der Welt, welche mächtiger ist als alle Kriegsgelüste. Auf diesem Wege sichert die Natur durch praktische Motive die Richtung auf das Ziel des ewigen Friedens.[1]

5. Das Recht der Philosophen im Staate. Kant und Plato.

Zu diesem Mechanismus der Neigungen, wodurch die Natur den Völkerfrieden veranstaltet und gleichsam garantiert, gesellt sich die sittliche Vernunfteinsicht, die jenes Ziel um seiner selbst willen verfolgt. Diese Einsicht zu verbreiten, das Ziel selbst mit allen seinen Bedingungen allen erkennbar zu machen, ist die Aufgabe der Philosophen. Diese sollen über die Möglichkeit des öffentlichen Friedens, über die Bedingungen desselben gehört und von den öffentlichen Gewalthabern zurate gezogen werden. Aber wie kann man von der Politik verlangen, daß sie auf die Philosophen höre? Wie kann man den Staatsmännern, Gesetzgebern und Regenten zumuten, daß sie die Philosophen um Rat fragen? Wenn Kant niemals ein Schwärmer war, so ist er, wie es scheint, an dieser Stelle einer geworden. Seit Plato hat kein Philosoph eine solche Sprache geführt. Indessen die Sache ist von Kant nicht so schwärmerisch gemeint, als sie zu sein den Anschein hat. Er bildet sich nicht ein, daß die Philosophen in dieser Rücksicht ernstlich gefragt werden sollen, sondern er meint, man solle sie im geheimen fragen oder stillschweigend dazu auffordern, ihre Meinung zu sagen: d. h. man solle sie reden lassen und ihnen nichts geben als öffentliche Gedankenfreiheit. Er nennt dieses den Philosophen eingeräumte Recht „den geheimen Artikel zum ewigen Frieden"[2]. Der Ausdruck ist mit Humor gewählt. Die geheime Frage der Staatsmänner an die Philosophen ist die stillschweigende, welche nichts anderes bedeutet, als daß die Philosophen ungefragt reden dürfen. Darum bezeichnet sie Kant als „geheime Räte", weil sie öffentlich oder ausdrücklich keiner in Staatsangelegenheiten fragen wird. Der einzige geheime Artikel zum ewigen Frieden ist in dem Satz enthalten: „Die Maximen der Philosophen über die

[1] Zum ewigen Frieden. Abschn. II. Erster Zusatz: Von der Garantie des ewigen Friedens. (Werke hrsg. v. Hartenstein 1838—1839. Bd. V. S. 435. 444.)

[2] Ebendas. Abschn. II. Zweiter Zusatz: Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. (Ebendas. Bd. V. S. 444 u. 445.)

Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zurate gezogen werden".[1]

Plato setzte die Verwirklichung seines Idealstaats, welcher ein vollkommenes Kunstwerk und Abbild der Gerechtigkeit sein wollte, auf eine Bedingung, die unerfüllt blieb: wenn die Könige philosophieren oder die Philosophen Könige werden! Diese stolze Forderung macht Kant nicht. Aber er ist nicht weniger stolz in der Art, wie er sie verwirft. „Daß Könige philosophieren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich und, weil diese Klasse ihrer Natur nach der Rottierung und Klubbenverbindung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propaganda verdachtlos."[2]

Dreizehntes Kapitel.

Die Tugendlehre. A. Die Pflichten gegen sich selbst.

I. Begriff und Umfang der Tugendpflichten.

1. Die ethischen Pflichten und deren Einteilung.

Die Freiheitsgesetze sind doppelter Art, äußere und innere: die Erfüllung der ersten ist erzwingbar, die der anderen nicht; jene sind Rechtsgesetze, diese Moralgesetze. Jedes Gesetz ist eine zu erfüllende Pflicht. Wenn es sich um ein inneres oder moralisches Gesetz handelt, so geschieht die Erfüllung bloß um der Pflicht willen. In der Gesetzmäßigkeit der Triebfeder besteht hier einzig und allein die Pflichtmäßigkeit. Die äußeren Freiheitsgesetze fordern nur, daß die Handlung mit dem Gesetz übereinstimme, alles andere ist ihnen gleichgültig; die inneren dagegen, daß die Gesinnung dem Gesetze und nur diesem entspreche. Die Rechtsgesetze beziehen sich bloß auf die Handlung, die Moralgesetze auf die Maxime der Handlung; die Handlung kann erzwungen werden, nie die Gesinnung: solche Pflichten, deren Erfüllung

[1] Zum ewigen Frieden. Abschn. II. Zweiter Zusatz. (Werke hrsg. v. Hartenstein 1838—1839. Bd. V. S. 444.) — [2] Ebendas. S. 445.

unerzwingbar ist, heißen ethische im Unterschiede von den juridischen. Wozu uns die sittlichen Pflichten verbinden, ohne daß sie uns jemals dazu zwingen können, ist die pflichtgemäße Gesinnung, welche an den sinnlichen und selbstsüchtigen Neigungen ihren hartnäckigen und immer erneuten Gegner findet: sie lebt im fortwährenden Kampfe mit den widerstrebenden Neigungen, mit dieser „Brut gesetzwidriger Gesinnungen", und erprobt sich nur durch den Sieg über diesen beständigen und rastlosen Feind. Man kann die Stärke des moralischen Grundsatzes und seiner Kraft an der Stärke der bekämpften und überwundenen Neigungen messen: diese im Kampfe bewährte Gesinnungsfestigkeit ist die sittliche Tapferkeit, die eigentliche Kriegsehre des Menschen, die Tugend. Die ethischen Gesetze verpflichten uns zur Tugend und können darum „Tugendpflichten" genannt werden: es sind diejenigen Pflichten, deren Erfüllung nur möglich ist durch die tugendhafte Gesinnung.[1]

Jede Pflicht ist ein zu erfüllender Zweck von unbedingter Geltung. Ein solcher absoluter Zweck kann nur die zwecksetzende oder praktische Vernunft, der vernünftige Wille oder die Person sein. Innerhalb unserer Welt ist die einzige Person der Mensch: darum ist der Mensch als Selbstzweck oder die Menschenwürde das einzige Objekt, worauf sich alle unsere Pflichten beziehen.[2] Es gibt nur Pflichten gegen Menschen und nur im uneigentlichen Sinne Pflichten gegen andere Wesen. Gegenstand und Thema aller Pflichten ist die Menschheit entweder in unserer eigenen Person oder in der unserer Nebenmenschen: in diese beiden Gebiete teilt sich demgemäß die Ethik.

Das oberste Pflichtgebot lautet: nimm in allen deinen Handlungen die Menschenwürde in dir und in den anderen zum Zweck; tue nichts, was diesen Zweck beeinträchtigt! Handle stets aus Achtung vor der Menschenwürde und nie aus der entgegengesetzten Maxime![3] Wenn unser Wille der Menschenwürde völlig entspricht, so befinden wir uns im Zustande der Vollkommenheit. Die äußere Vollkommenheit eines der Menschenwürde gemäßen Daseins ist die Glückseligkeit, die innere oder moralische ist unsere eigene Tat. Niemand vermag diese Art der Vollkommenheit in einem anderen zu bewirken, denn niemand kann für einen anderen wollen, wohl aber kann durch unsere tätige Mitwirkung die Glückseligkeit unserer Mitmenschen gefördert werden. Daher läßt

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Einl. I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. (Bd. VI. S. 379—382.) — [2] S. oben Kap. VI. S. 73—75.
[3] Metaph. Anfangsgr. d. Tugendlehre. Einl. II. III. (Bd. VI. S. 382—383.)

sich der Inhalt unserer Pflichten genauer so fassen: „mache zum Zweck deiner Handlungen die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit!“ Jene bildet das durchgängige Thema aller Pflichten gegen uns selbst, diese das aller Pflichten gegen die anderen. So sind die Pflichten ihrem Inhalte nach verschieden: es gibt deshalb eine Mehrheit von Pflichten, darum auch eine Mehrheit von Tugenden, denn jede Pflichterfüllung ist Tugend.[1]

Die ethischen Gebote fordern die Handlung um der Pflicht willen: ich soll um ihrer selbst willen die eigene Vollkommenheit wie die fremde Glückseligkeit befördern. Damit eröffnet sich vor mir ein weiter Spielraum des Handelns; das Gesetz sagt nicht, was ich im einzelnen Falle zu tun habe, es bestimmt nur meine Maxime, nicht die Handlung selbst. Auf welche Art ich zum Besten der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit handeln soll, welche Mittel in dieser Absicht zu ergreifen sind, und was geschehen soll, wenn verschiedene Pflichten einander widerstreiten und einschränken: darüber sagt das ethische Gesetz nichts. Die Maxime ist bestimmt und genau, die Befolgung unbestimmt und weit. Je weiter die Verbindlichkeit, um so unvollkommener, je enger, um so vollkommener, die engste Verbindlichkeit, wodurch die Handlung in der genauesten Weise bestimmt wird, ist die vollkommenste. Je unvollkommener die Verbindlichkeit ist, um so unvollkommener ist auch die verbindende Pflicht. Darum nennt Kant die Tugendpflichten, soweit sie positiv sind, „weit und unvollkommen“; sie sagen nur, was wir beabsichtigen, nicht was wir tun sollen; sie sagen genau, was wir nicht tun sollen: sie sind vollkommen als Verbote, nicht als Gebote.

In diesem Punkte unterscheiden sich wieder die Moralgesetze von den Rechtsgesetzen, die ethische Verbindlichkeit von der juridischen. Die juridische ist eng, die Rechtspflichten sind vollkommen; in dem engen Spielraume, welchen sie vorschreiben, bewegt sich der gebundene und erzwingbare Gehorsam mit voller Sicherheit. Eine solche Sicherheit fehlt in dem weiten Spielraume des moralischen Handelns. Hier entsteht im Zusammenstoß der Umstände ein Widerstreit der Pflichten, welcher Ausnahmen zu rechtfertigen scheint und ein Abwägen der Fälle nötig macht, wobei die willkürliche Reflexion sich in weiten Grenzen ergeht. So bildet sich in der Tugendlehre die Anlage zur „Kasuistik“, welche in der Rechtslehre fehlt. Weil die ethischen Gesetze vielumfassend und unbestimmt sind, gehört Übung dazu, um in jedem gegebenen Falle

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. IV—V. (Bd. VI. S. 385—388.)

die Pflicht richtig zu erkennen und demgemäß zu handeln: eine theoretische und praktische Übung, zu deren Bestimmung die Ethik eine Methodenlehre gibt, welche die Rechtslehre bei der Natur ihrer Pflichten nicht nötig hatte.[1]

2. Die tugendhafte Gesinnung und deren Gegenteil.

Mit dem Begriffe der Tugend ist auch der ihres Gegenteils gegeben. Tugend ist Handlung aus pflichtmäßiger Maxime: ihr Gegenteil hat demnach den doppelten Fall, daß entweder alle Maxime fehlt oder die entgegengesetzte wirkt. Entweder wird aus pflichtmäßiger Maxime gehandelt oder aus gar keiner oder aus einer anderen als der pflichtmäßigen, d. h. aus pflichtwidriger Maxime: der erste Fall ist die Tugend, die Gesinnung ist nie erzwingbar, darum ist die tugendhafte Handlung mehr als bloß schuldig, sie ist (rechtlich angesehen) verdienstlich; der zweite ist die Abwesenheit der Tugend, das nichtpflichtmäßige, grundsatzlose und darum moralisch wertlose Handeln oder der moralische Unwert; der dritte ist das Handeln aus pflichtwidriger Gesinnung, die vorsätzliche Übertretung der Pflicht, das konträre Gegenteil der Tugend oder das Laster.[2]

Tugend und Laster unterscheiden sich mithin durch die moralische Denkweise oder durch ihre Maximen, welche entgegengesetzter Art sind: daher ist ihr Unterschied nicht graduell, sondern spezifisch, sie sind aus dem Grunde, d. h. vermöge ihres Ursprungs verschieden. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Ethik der aristotelischen entgegenstellt. Aristoteles betrachtete die natürlichen Triebe gleichsam als den Stoff der Tugend und diese als deren richtige Form, als deren harmonisches Verhältnis: die Tugend galt ihm als der maßvolle Trieb, als die richtige Mitte zwischen den beiden Extremen des Zuviel und Zuwenig. Es gibt eine natürliche Begierde nach Besitz: wenn dieser Trieb in extremer Weise sich vermindert, so entsteht die Verschwendung; wenn er in extremer Weise wächst, so entsteht der Geiz; wenn er zwischen Verschwendung und Geiz die richtige Mitte hält, so bildet er die Liberalität, welche Sparsamkeit und Freigebigkeit in sich vereinigt. Die Liberalität ist Tugend, Verschwendung und Geiz sind Laster. So bildet die Tugend die richtige Mitte entgegengesetzter Triebe, das Gegenteil der Tugend ist der Trieb im Übermaße entweder der Stärke oder des

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. VII. (Bd. VI. S. 390—391), XVII. Anmkg. (Bd. VI. S. 411—412.)
[2] Ebendas. Einl. II. Anmkg. VII. (Bd. VI. S. 384 u. S. 390—391.)

Mangels; die Tugend ist der wohlgeformte und maßvolle, das Laster der formlose, ungemäßigte Trieb. Der Unterschied zwischen Tugend und Laster ist hier nicht generell, sondern graduell. Wenn diese aristotelische Theorie der Tugend richtig wäre, so würde nach unserem Philosophen folgen, daß man aus der Tugend durch Vermehrung oder Verminderung das Laster erzeugen könnte, und ebenso umgekehrt, es würde folgen, daß man auf dem Wege von einem Laster zu dem entgegengesetzten die Tugend wie eine Station passieren müßte, denn als das Mittlere liegt sie auf dem Wege zwischen beiden Extremen. So aber verfehlt man die richtige Unterscheidung zwischen Tugend und Laster wie die richtige Unterscheidung der Laster selbst. Aus diesem doppelten Grunde ist die aristotelische Theorie unrichtig und unbrauchbar. Der Geiz ist die extreme Habsucht, die Verschwendung soll davon das maßlose Gegenteil sein, als ob diese nicht auch habsüchtig, maßlos habsüchtig, also ebenfalls geizig sein könnte, in sehr vielen Fällen sein muß! Der Verschwender will haben, um zu genießen; der Geizige will haben, um zu besitzen: also unterscheiden sich beide nicht durch den Grad, sondern durch die Maxime ihrer Habsucht. Wenn die Absicht auf den Besitz die Maxime der Handlungen bildet, wenn alle Handlungen auf diesen Zweck abzielen, so entsteht der Geizhals; wenn die Absicht auf den Genuß die Handlungen beherrscht, so entsteht der Verschwender. Hieraus erhellt, daß man nur durch die Art und Beschaffenheit der Maximen die Laster sowohl von der Tugend als voneinander zu unterscheiden vermag.

Die Tugend ist nicht bloß eine: diesen Satz hält Kant der stoischen Sittenlehre entgegen. Die Tugend ist nichts Mittleres: dieser Satz gilt wider die aristotelische Ethik. Die Tugend ist nichts Empirisches: dieser Satz widerspricht der gesamten dogmatischen Sittenlehre, welche auf natürliche Neigungen die Tugend gründen wollte.[1]

3. Die moralische Disposition und Selbstprüfung. Das Gewissen.

Es gibt eine der Tugend günstige und eine ihr entgegengesetzte Gemütsverfassung. Nur in der vollkommenen inneren Freiheit kann die Pflicht der selbstgewählte, herrschende Grundsatz unserer Handlungen werden. Diese Freiheit ist getrübt, wenn die Affekte, die natürlichen Wallungen des Herzens, überhandnehmen und das Temperament

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. XIII. Allg. Grunds. d. Metaph. der Sitten in Behandlung einer reinen Tugendlehre. (Bd. VI. S. 403—405.) Vgl. Tugendl. Buch I. Abt. I. Hauptst. II. Zweiter Artikel. § 10. (Bd. VI. S. 432ff.)

herrscht; sie ist vollkommen aufgehoben und in ihr Gegenteil verkehrt, wenn die Leidenschaften, die selbstsüchtigen Begierden des Herzens, in uns walten und die Selbstliebe herrscht. Ein Beispiel des Affekts ist der Zorn, ein Beispiel der Leidenschaft der Haß. In beiden Fällen ist der Mensch seiner selbst nicht mächtig und darum zur Tugend und moralischen Pflichterfüllung unfähig. Nur in der vollkommenen Herrschaft über sich selbst wird das Gemüt zum tugendhaften Handeln fähig; nur in dieser Verfassung kann der Pflichtbegriff klar und deutlich auftreten, in jeder anderen ist er umwölkt oder ganz und gar verdunkelt. Die Herrschaft über sich selbst besteht in der affekt- und leidenschaftslosen Stimmung, in der „moralischen Apathie", welche nicht abgestumpfte Gleichgültigkeit oder Indifferenz, sondern jene sichere Gemütsruhe ist, die den Zustand der moralischen Gesundheit ausmacht. Und weil der Mensch nur mit voller Freiheit tugendhaft handeln kann, darum darf das tugendhafte Handeln auch nicht Gewohnheit oder Fertigkeit werden, denn jede Gewohnheit ist ein unwillkürliches Handeln, worin die selbstbewußte Freiheit erlischt.

Wir haben schon früher von einem moralischen Gefühle geredet, welches der Pflichtbegriff in unserem Gemüte erweckt und wodurch dieses in eine dem pflichtmäßigen Handeln günstige Stimmung versetzt wird: dieses Gefühl bildet einen moralisch-ästhetischen Zustand, den Kant als die „Prädisposition zur Tugend" bezeichnet. In ihm vereinigt sich das Gefühl für die eigene Würde mit dem Gefühle für das Wohl der anderen, das Selbstgefühl mit der Menschenliebe: dieses Gefühl der Selbstachtung ist die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen uns selbst, dieses Gefühl der Menschenliebe die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen die anderen.[1]

Aber weder die innere Gemütsfreiheit und Herrschaft über sich selbst noch die moralischen Empfindungen sind an sich schon Tugend. Diese liegt nur in der Maxime, in der Maxime, welche nichts enthält als die Pflicht. Es ist sehr leicht, daß eine andere Absicht mit aller Harmlosigkeit den Schein der Pflicht annimmt, daß sich das gute, im Grunde eigenliebige Herz als Pflichtbewußtsein gebärdet und das tugendhafte Handeln in der Wurzel verdirbt. Nichts ist natürlicher als diese Vermischung der Pflicht mit der Neigung, als diese stille und unwillkürliche sophistische Überredung, die unsere Neigungen und Wünsche

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. XII. a. c. d. XVI. XVII. (Bd. VI. S. 399ff., S. 401—403 u. S. 408—412.)

als Pflichten erscheinen läßt; nichts ist dem moralischen Handeln, der Tugend im strengen Sinne, gefährlicher. Darum ist vor aller Pflichterfüllung nötig, daß man das unwillkürlich Vermischte genau sondert und tief in das eigene Herz hineinblickt, um die wahre Pflicht von der falschen, das Wesen vom Schein zu unterscheiden. Diese Prüfung ist die moralische Selbsterkenntnis. „Prüfe dein Herz!" ist das erste Gebot aller Pflichten, die erste Pflicht gegen sich selbst als Bedingung aller anderen. Die Höllenfahrt, wie Kant sagt, ist der Weg zur Vergötterung. Jene moralische Selbstprüfung ist unsere Höllenfahrt. Ihr Weg führt zwischen der Scylla und Charybdis hindurch, die beide vermieden werden müssen, wenn wir nicht moralischen Schiffbruch, den schlimmsten von allen, leiden sollen. Jene beiden Gefahren sind „die schwärmerische Selbstverachtung" und „die eigenliebige Selbstschätzung", die falsche Demut und der falsche Stolz. Wer in sein eigenes Herz schaut und sich in der Überzeugung gleichsam wohltut: „ich bin zu allem Guten vollkommen unfähig", der ist an der einen Klippe gescheitert; wer in sein eigenes Herz schaut und ausrufen kann: „siehe da! es ist alles sehr gut!" der scheitert noch schlimmer an der anderen.[1]

Die Idee der Pflicht lebt in uns, wir können und sollen dieselbe zur alleinigen Maxime unseres Handelns machen. Ob wir es wirklich tun oder getan haben, ist die Frage. Auf diese Frage gibt es eine ganz gewisse, ganz unfehlbare Antwort: diese Antwort ist das Gewissen, welches auch ungefragt redet, weil es stets richtet. Jeder Mensch ist in seinem Gewissen der geborene und unfehlbare Richter über sich selbst, jeder hat den unsichtbaren Richter und hört seine Stimme, nicht jeder, bei weitem die wenigsten beherzigen, was er sagt.

Das Gewissen richtet jede unserer Handlungen und entscheidet, ob sie tugendhaft war oder nicht: im ersten Fall wird sie losgesprochen, im anderen verurteilt. Entweder war die Handlung tugendhaft oder sie war es nicht, sie kann nicht beides zugleich sein, nicht zugleich losgesprochen und verurteilt werden. War sie verdammungswürdig, so wird sie nie entschuldigt: es gibt kein weites Gewissen. War sie verdammungswürdig, so wird sie noch weniger losgesprochen: es gibt kein ungerechtes Gewissen. War sie in ihrem innersten Grunde nicht tugendhaft, so wird sie nie als gut gelten: es gibt kein irrendes

[1] Metaph. Anfangsgr. d. Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. III. Abschn. II. Von dem ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst. § 14 u. 15. (Bd. VI. S. 441—442.)

Gewissen. Ein Richter von weitem Gewissen läßt, um bildlich zu reden, auch fünf einmal gerade sein; ein ungerechter Richter läßt auch sauer einmal für süß gelten; einem irrenden Richter kann auch schwarz einmal weiß erscheinen. Ein solcher Richter ist nun das Gewissen niemals: es ist immer eng, gerecht, unfehlbar. Es kennt jede unserer Handlungen in ihrem innersten Grunde. Ob die Handlung tugendhaft war oder nicht, darüber kann sich das Gewissen nie täuschen, denn der moralische Charakter meiner Handlung hängt einzig und allein davon ab, ob ich in der Handlung die Pflicht gewollt habe oder nicht. Möglicherweise habe ich in dem bestimmten Fall etwas für Pflicht gehalten, was nicht Pflicht war, ich habe über die Pflicht unrichtig geurteilt, ich habe geirrt. Ein solcher Irrtum hebt den moralischen Charakter der Handlung selbst nicht auf, er haftet an meinem Urteile, nicht an meiner Handlung. Wenn diese Handlung in gar keiner selbstsüchtigen Absicht geschah, so war der Wille rein, so war die Maxime pflichtmäßig, und darüber allein richtet das Gewissen. Über diesen Punkt gibt es keinen Irrtum. Ob meine Absicht pflichtmäßig oder selbstsüchtig war, darüber ist bei dem Gewissen, dem Herzenskündiger in mir, keine Täuschung möglich.

Aber wie ist das Gewissen selbst möglich? Ich, das Subjekt dieser Handlung, bin der Angeklagte; Ich, das Gewissen, bin der Richter über diese Handlung: also bin ich Richter und Partei zugleich, also ist hier Richter und Partei eine Person. Wie ist dies möglich? Im bürgerlichen Leben wäre eine solche Vereinigung die ungerechteste aller Formen der rechtsprechenden Gewalt. Wie kann in einer solchen Form der Gerichtshof eingerichtet sein, bei welchem nie auch nur die kleinste Ungerechtigkeit stattfindet? Das Problem ist bereits gelöst. Ein anderes ist das handelnde, ein anderes das richtende Ich; jenes ist der „empirische", dieses der „intelligible Charakter", welcher den empirischen Charakter in allen seinen Handlungen begründet und verpflichtet, durchschaut und richtet. Wäre der Mensch nicht intelligibler Charakter, so wäre nicht zu erklären, wie er sich selbst verpflichten, wie es also Pflichten gegen sich selbst geben könnte. Die menschliche Natur vereinigt Sinnlichkeit und Freiheit.[1]

[1] Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einl. XII. b. (Bd. VI. S. 400—401.) Eth. Elementarl. Buch I. Einl. § 1—3. (Bd. VI. S. 217—218.) Ebendas. Buch I. Hauptst. III. Abschn. I. § 13. (Bd. VI. S. 437—440; besonders Anmkg. S. 439.) Über Kants Lehre vom Gewissen vgl. oben Kap. VII. Nr. II. 2. (S. 91—97.)

4. Moral und Religion. Die Grenzen des Pflichtbegriffs.

Durch das Gewissen wird der Mensch verantwortlich für alle seine Handlungen, nicht für die äußere Tat, sondern für die geheime Absicht: diese Verantwortung gehört nicht vor das Forum eines bürgerlichen Gerichtshofes, sondern verlangt einen unsichtbaren Richter, welcher als das allverpflichtende Wesen, als der moralische Gesetzgeber, als Weltschöpfer oder Gott vorgestellt werden muß. Jetzt erscheinen die Pflichten als göttliche Gebote, ihre Bedeutung ist nicht mehr bloß moralisch, sondern religiös. Die religiöse Vorstellungsweise gründet sich auf die moralische, nicht umgekehrt. Und wie die Pflichten sämtlich reine Vernunftgesetze sind, so wird auch die Religion ihrem wahren Inhalte nach „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu begründen sein.

Nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten die sittlichen Gesetze für Pflichten, sondern weil sie Pflichten sind, darum allein sind sie unbedingt zu erfüllen und erscheinen als göttlich. Die Vorstellung ihrer Notwendigkeit ist früher als die ihrer Göttlichkeit. Die letzte Vorstellung beruht auf der ersten als ihrer Voraussetzung. Wenn die Pflichten nicht als unbedingte Gebote vorgestellt werden müßten, so könnten sie nie als göttliche gelten. Wenn diese Gebote deshalb befolgt werden müßten, weil Gott sie gegeben hat, so wäre ihre Erfüllung vor allem eine Pflicht gegen Gott. Nun ist der Grund der Verbindlichkeit in allen Fällen, wo er nicht juridisch ist, rein moralisch. Darum gibt es keine Pflichten gegen Gott. Weder können wir die Sittengesetze überhaupt so auffassen, daß sie uns nur als göttliche Gebote verpflichten, noch gibt es neben den Pflichten gegen uns selbst und gegen die anderen Menschen ein besonderes Gebiet der Pflichten gegen Gott. Dies wären die besonderen Religionspflichten neben den ethischen; jene befiehlt uns die Religion, diese die moralische Vernunft.

Die frühere Sittenlehre hat diese Einteilung ohne weiteres gemacht und die Religionspflichten in einem besonderen Abschnitte behandelt. Es ist aber klar, daß diese Pflichten gegen Gott sich von allen übrigen Pflichten ihrem Ursprunge und Wesen nach so sehr unterscheiden, daß beide niemals aus demselben Gesichtspunkte betrachtet und in den Zusammenhang einer Wissenschaft verknüpft werden dürfen. Gott hat gegen uns gar keine Pflichten, wir haben gegen ihn gar keine Rechte. Ein Verhältnis, in welchem auf der einen Seite nur Pflichten, auf der anderen nur Rechte sind, bildet eine Kluft, die kein Vernunftbegriff zu

übersteigen vermag. Die Pflichten gegen die Menschheit sind Vernunftbegriffe, die Pflichten gegen Gott übersteigen unsere Vernunfteinsicht: darum nennt Kant die ersten „immanent", die anderen „transzendent". Wenn es solche Pflichten gäbe, so würden sie uns niemals durch die eigene Vernunft, sondern bloß durch unmittelbare göttliche Offenbarung einleuchten können. Die auf Offenbarung gegründete Kenntnis unterscheidet sich dem Wesen nach von der Vernunfterkenntnis: hier ist die Grenze, welche beide trennt; die Vorstellung besonderer Religionspflichten als Pflichten gegen Gott ist jenseits der Grenze, sie gehört daher nicht in die philosophische Moral, sondern in die Religionslehre, nicht in die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, sondern in die Lehre von der geoffenbarten Religion.[1]

Die sittliche Vernunfteinsicht kennt nur Pflichten gegen die Menschheit, die Grenze der letzteren ist auch die des Pflichtgebietes. Nur der Mensch hat Pflichten, er hat Pflichten nur gegen Menschen. Was uns als Pflicht gegen andere (nicht menschliche) Wesen erscheint, ist im Grunde eine Pflicht gegen uns selbst. Wenn gewisse Pflichten einen solchen Schein annehmen, so werden sie gleichsam doppelsinnig oder amphibolisch. Kant nennt diesen Schein „die Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten". So ist es z. B. offenbar eine menschliche Pflicht, die Werke der Natur nicht in roher Weise zu zerstören, die Tiere nicht zu quälen usf., aber dies ist keine Pflicht gegen die Tiere, sondern gegen uns selbst. Die Tierquälerei muß eine Roheit und Unempfindlichkeit zur Folge haben, womit sich keine moralische Gemütsverfassung, keinerlei Wohlwollen verträgt.

So ist die Humanität in der Behandlung der Tiere, genau ausgedrückt, nicht Pflicht gegen die Tiere, sondern Pflicht gegen uns selbst in Ansehung der Tiere. Der Mensch soll nichts tun, was ihn unmenschlich macht: dies ist eine negative Pflicht, welche wir gegen uns selbst haben; nur aus diesem Grunde ist die Tierquälerei pflichtwidrig, nur deshalb, weil sie unmenschlich ist. Es ist, wie man sieht, ein Umweg, auf welchem Kant unsere Pflicht in Ansehung der Tiere begründet. Der Mensch hat keine unmittelbaren Pflichten gegen die Tiere,

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. II. Abschn. I. § 13. (Bd. VI. S. 439.) Ebendas. T. II. Abschn. II. Beschl. (Bd. VI. S. 486—491. Schlußanmkg.) u. § 18. (Bd. VI. S. 443—444.)

diese haben keine Rechte gegenüber dem Menschen: es gibt zwischen beiden kein einer sittlichen Wechselwirkung fähiges Verhältnis.[1] Bekanntlich hat Schopenhauer an der gesamten Theorie der kantischen Pflichtenlehre, insbesondere an diesem die Tiere betreffenden Punkte, den stärksten Anstoß genommen. Als die oberste Triebfeder der Sittlichkeit gilt bei ihm das Mitleid, die Sympathie, welche Kant von den sittlichen Motiven ausschließt: es soll das Mitleid sein, welches unmittelbar die Grausamkeit gegen die Tiere nicht um der Menschen, sondern um der Tiere selbst willen verbietet.

II. Die Pflichten gegen sich selbst. Unterlassungspflichten.

1. Die physische Selbsterhaltung.

Das durchgängige Thema dieser Pflichten ist die eigene Vollkommenheit, die Würde der eigenen Person. Da zur Person auch die natürliche Individualität, das animalische Dasein gehört, so gebieten uns diese Pflichten die eigene Vervollkommnung sowohl in physischer als moralischer Hinsicht: die Kultur aller unserer Kräfte. Ein solches Gebot hat einen weiten Spielraum und deshalb eine weite Verbindlichkeit; es kann unmöglich genau vorschreiben, was jeder zu seiner eigenen Vervollkommnung tun soll, sondern nur im allgemeinen fordern, daß die Vervollkommnung der Grundsatz und Zweck unserer Handlungen sei. Als Gebote sind mithin die Pflichten gegen uns selbst (wegen ihrer weiten Verbindlichkeit) unvollkommener Art, doch können sie genau bestimmen, was wir zum Zweck unserer Vervollkommnung sowohl in physischer als in moralischer Hinsicht vermeiden sollen: daher sind sie als negative Gebote oder als Unterlassungspflichten vollkommen, denn sie gebieten, was unter allen Umständen unterlassen, sie verbieten, was in keinem Falle getan werden soll. Die erste Bedingung der eigenen Vervollkommnung ist die Selbsterhaltung, ihr Gegenteil die Selbstzerstörung, welche, moralisch genommen, Selbstentwürdigung oder Wegwerfung ist. Daher lassen sich die Unterlassungspflichten gegen uns selbst in der Form dieser beiden Verbote aussprechen: 1. zerstöre nicht dein physisches Selbst! 2. entwürdige nicht dein moralisches Selbst, wirf dich nicht weg!

Die physische Selbsterhaltung betrifft das leibliche Dasein, die Fortpflanzung des Geschlechts und die leibliche Ernährung. Das pflicht-

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. III. Epis. Abschn. Von der Amphibolie der moralischen Rechtsbegriffe usf. § 16 u. 17. (Bd. VI. S. 442—443.)

widrige Gegenteil ist die vorsätzliche Selbstzerstörung: die Selbstentleibung oder der Selbstmord, der unnatürliche Geschlechtsgenuß oder die wollüstige Selbstschändung, der schädliche Gebrauch der Nahrungsmittel oder die Selbstbetäubung. Da Kant die vorsätzliche Pflichtübertretung als „Laster“ bezeichnet, so war er genötigt, den Selbstmord unter die Laster zu rechnen, während eigentlich nur ein zur Gewohnheit und zum Hange gewordenes pflichtwidriges Handeln Laster zu nennen ist.

Allen diesen Unterlassungspflichten gegenüber hat die Kasuistik ihr Spiel. Ob unter allen Umständen der Selbstmord verwerflich sei, auch in dem Fall einer heroischen Aufopferung, wie in dem Heldentode des Curtius usf.? Ob es erlaubt sei, vorsätzlich etwas zu tun, das den Tod zur Folge haben könne? Bekanntlich war Kant einer der hartnäckigsten Gegner der Schutzblattern, die er für Einimpfung der Bestialität, für eine Selbstvergiftung erklärte. Er macht daraus die kasuistische Frage in seiner Moral: „Ist die Pockeninokulation erlaubt?“ Etwas komisch erscheint die Kasuistik in ihrer Behandlung der dritten Unterlassungspflicht. Der zu reichliche Genuß der Nahrungsmittel, namentlich des Weins verbindet sich oft mit den geselligen Freuden eines Gastmahls; Kant selbst war kein Verächter des ersten Genusses und ein großer Liebhaber des zweiten. Was ist in dem geselligen Gastmahl reizender als die Unterhaltung, die belebte Gesprächigkeit, und was belebt diese mehr als der Wein? Darf man in dieser Rücksicht „dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht?“ Und wenn beim Gastmahle die richtige Grenze im Genuß leicht überschritten wird, ist nicht die förmliche Einladung dazu fast gleich einer vorsätzlichen Unmäßigkeit? Man möge, wie Chesterfield empfiehlt, die Zahl der Gäste nicht größer sein lassen als die der Musen, denn je kleiner die Gesellschaft sei, um so mehr müsse sich beim allgemeinen Gespräche der physische Genuß beschränken. Es ist, als ob unserem Philosophen seine bekannte Liebhaberei für die geselligen Tischfreuden in der Moral auf das Gewissen gefallen sei und er sich anstrenge, sie mit dem Pflichtbegriff gründlich auseinanderzusetzen. Zuletzt wirft er die kasuistische Frage auf: „Wie weit geht die sittliche Befugnis, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben?“[1]

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. I. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. § 6—8. (Bd. VI. S. 422—428.)

2. Die moralische Selbsterhaltung.

Die moralische Selbsterhaltung ist die Erhaltung der eigenen Würde, das pflichtwidrige Gegenteil ist die vorsätzliche Selbstentwürdigung oder Wegwerfung der eigenen Person. Das Verbot heißt: „wirf dich nicht weg! handle nicht ehrlos!" Die erste Bedingung der Ehrenhaftigkeit ist die Ehrlichkeit. „Sei, was du bist! Wolle nie scheinen, ein anderer zu sein! Zu deiner Person gehört auch alles, was du denkst und weißt. Sei durchaus und in allem wahrhaft!" Das vorsätzliche Gegenteil der Wahrhaftigkeit ist die Lüge. „Lüge nie!" Bei Kant gilt die Lüge als die Wurzel alles Übels, sie ist das Element alles Bösen, sie war die erste Sünde der Menschen, die noch dem Brudermorde voranging. Es gibt keinen Fall, wo die Lüge erlaubt wäre. Unser Philosoph nimmt die Sache so ernsthaft, daß er die kasuistische Frage aufwirft, ob man aus bloßer Höflichkeit „gehorsamer Diener!" sagen dürfe? Er will auch der Notlüge keine Ausnahme gestatten. Sie kann nie rechtlich erlaubt sein, weil sie unter allen Umständen verboten ist.

Noch neuerdings hat Schopenhauer den kantischen Erklärungen entgegen die Notlüge durch die Notwehr gerechtfertigt. Wie das Unrecht durch Gewalt und durch List zugefügt werden könne, so müsse auch eine Abwehr des Unrechts in beiden Formen erlaubt sein: die Notwehr durch List sei die Notlüge. Kant verwirft sie selbst im äußersten Falle. Man denke sich einen Verfolgten, der sich im Drange der Gefahr zu uns flüchtet und sich mit unserem Wissen in unserem Hause verbirgt; die Verfolgung selbst sei die ungerechteste, es sei ein Mörder, der sein Opfer aufsucht, dieses Opfer sei unser Freund: selbst in diesem äußersten Falle dürfen wir den Mörder nicht belügen, wenn er uns nach dem Aufenthalte des Verfolgten frägt. Benjamin Constant hat in einer französischen Zeitschrift diesen Satz des deutschen Philosophen zu widerlegen gesucht. Wenn der Grundsatz, die Wahrheit zu sagen, ohne alle Einschränkung gelten solle, so könne sich damit keine menschliche Gesellschaft vertragen; wir seien die Wahrheit zu sagen nur da verpflichtet, wo der andere ein Recht auf die Wahrheit habe, und ein solches Recht könne der Mörder nie haben. Ähnlich ist Schopenhauers Einwurf wider Kant. Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, habe ihre rechtlichen Einschränkungen und Ausnahmen. Kant entgegnete dem Franzosen, daß die Wahrhaftigkeit eine Pflicht nicht gegen andere, sondern lediglich gegen uns selbst sei; niemand habe ein Recht auf Wahrheit, wir

seien die Wahrhaftigkeit uns selbst und nur deshalb jedem anderen schuldig.

Die Würde jeder Person ist unter allen Umständen dem Werte der Sache übergeordnet und der Würde anderer Personen gleich. Es ist darum eine Selbstentwürdigung, wenn wir uns von der Liebe zum Besitze bis zur persönlichen Wegwerfung beherrschen lassen oder uns anderen Personen bis zur persönlichen Wegwerfung unterordnen. Wird der Trieb zum Besitz Maxime, so ist diese Art der Selbstentwürdigung der Geiz, und zwar der karge Geiz oder die Knickerei. Wenn wir uns vor anderen Personen bis zur Wegwerfung demütigen, so ist diese Art der Selbstentwürdigung die Servilität oder Kriecherei. Es soll alles vermieden werden, was entweder Servilität ist oder zur Servilität, d. h. zur niederträchtigen Abhängigkeit von einem andern führt; dazu gehört jede knechtische Form, jedes Preisgeben des eigenen Rechts, alles Annehmen entbehrlicher Wohltaten, die man nicht erwidert, alles Schmeicheln, Schmarozen, Betteln und leichtsinnige Schuldenmachen. Hier wirft Kant die sehr begründete und ernste kasuistische Frage auf, ob es nicht einer feilen Veräußerung der persönlichen Unabhängigkeit und Würde gleichkommt, wenn man in den äußeren Umgangsformen absichtlich dem Ausdrucke der Selbsterniedrigung und Unterwürfigkeit vor der einfachen Sprache des Anstandes den Vorzug gibt und in das Würmerreich der Sprache nicht tief genug hinuntersteigen kann. „Die vorzüglichste Achtungsbezeigung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung, die Reverenzen, Verbeugungen, höfische, den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, welche von der Höflichkeit ganz unterschieden sind, das Du, Er, Ihr und Sie oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (ohe, jam satis est!) in der Anrede, als in welcher Pedanterie die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind es nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird."[1]

[1] Tugendl. T. I. Buch I. Hauptst. II. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst bloß als moralisches Wesen betrachtet. § 9—12. (Bd. VI. S. 429—437; besonders S. 437. Schluß.) Vgl. Kant: über ein vermeintl. Recht aus Menschenliebe zu lügen. (1797.) (Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein. Bd. V. S. 467—475.)

Vierzehntes Kapitel.

Die Tugendlehre. B. Die Pflichten gegen andere Menschen. Die Erziehungslehre.

I. Einteilung dieser Pflichten.

Der unbedingte Zweck aller sittlichen Handlungen ist die persönliche Menschenwürde in uns und anderen: dieser Zweck soll in jeder Handlung gegenwärtig sein als deren Maxime. Daraus erhellt, welche sittlichen Pflichten wir in Rücksicht auf unsere Mitmenschen zu erfüllen haben: wir sollen ihre Zwecke (soweit sie eines sind mit dem Sittengesetze) zu den unsrigen machen und ihre Personen nie zu unseren Mitteln herabwürdigen. Wir können nicht machen, daß der andere seine Würde behauptet und das Sittengesetz erfüllt, denn er kann es nur erfüllen durch seine eigenste Tat und innerste Gesinnung, welche kein anderer für ihn haben kann, aber wir können alles vermeiden, um die Menschenwürde in der fremden Person nicht zu beeinträchtigen und zu verletzen. Die Achtungspflicht gegen andere bestimmt sich daher in der Form des Verbots: „betrachte und behandle die anderen Menschen nie als deine Mittel, verletze nie ihre Würde, habe stets diese Würde vor Augen und mache sie zur Richtschnur deiner Handlungsweise!" Das Verbot ist eng, in der Form desselben erscheint die Achtung gegen andere als eine genau bestimmte vollkommene Pflicht. Wir tun damit nichts übriges, nichts Verdienstliches, sondern nur etwas Schuldiges und erweisen damit den Menschen keine Wohltat, welche Dank von ihrer Seite verdiente.

Wir sollen die anderen nie als unsere Mittel ansehen, vielmehr ihre Zwecke, soweit es möglich ist, zu den unsrigen machen. Der Zusatz: „so weit es möglich ist", enthält eine doppelte Einschränkung. Unsittliche Zwecke dürfen nie die unsrigen werden. Der sittliche Endzweck jedes Menschen ist die eigene Vollkommenheit oder die Würdigkeit glückselig zu sein; diesen Zweck der anderen Person können wir nicht zu dem unsrigen machen, denn die eigene Vollkommenheit kann jeder nur selbst besorgen; würdig zur Glückseligkeit kann jeder nur sich selbst machen: diese Würdigkeit ist Sache der Gesinnung, des innersten Menschen selbst, hier ist es daher absolut unmöglich, daß einer für den anderen eintritt. Es bleibt mithin von den sittlich berechtigten Zwecken nur das Wohl des anderen übrig; die Glückseligkeit ist von dem sittlichen Endzwecke nicht ausgeschlossen, sondern unter einer gewissen Bedingung mit darein begriffen. Diese Bedingung muß der andere selbst bewirken; zu seinem Wohle dagegen können und sollen wir mithelfen. Wenn ich das Wohl des anderen zu meiner Maxime mache, so ist mein Verhalten gegen ihn nicht das eines zufälligen Wohlgefallens, sondern eines moralisch begründeten Wohlwollens. Das Wohlgefallen ist Neigung, die auf Affekten beruht, „pathologische Liebe": das Wohlwollen ist „praktische": diese praktische Liebe verlangt die Tugendpflicht. Wenn die christliche Sittenlehre gebietet: „liebet eure Feinde!", so fordert sie nicht die pathologische, sondern die praktische Liebe, d. h. die Maxime des Wohlwollens gegen alle Menschen. Wer sollte von diesem Wohlwollen noch ausgeschlossen sein, wenn es sich selbst auf die Feinde erstreckt? Demnach unterscheiden sich die Pflichten gegen die anderen Menschen in die beiden Arten der „Liebes- und Achtungspflichten": jene sind wegen ihrer weiten Verbindlichkeit unvollkommene, diese dagegen wegen ihrer negativen und engen Form vollkommene Pflichten; die Erfüllung der ersten ist Verdienst, die der anderen Schuldigkeit.[1]

II. Die Liebespflichten und ihr Gegenteil.

1. Wohltätigkeit und Dankbarkeit.

Der Beweggrund aller Liebespflichten ist die Maxime des Wohlwollens: dieses verpflichtet zum Wohltun, die empfangene Wohltat zur Dankbarkeit. Die Wohltätigkeit beschreibt extensiv den größten Umfang, denn sie gilt für alle, aber sie kann intensiv nur in einem engen Kreise geübt werden. Was die wohlwollende Gesinnung tut, kann auf seiten des Empfängers nur die erkenntliche oder dankbare Gesinnung erwidern. Die Gesinnung kann durch keine Tat, sondern nur durch Gesinnung vergolten werden: darum ist die Dankbarkeit unauslöschlich, sie ist eine heilige Pflicht, von der uns nichts lossprechen kann; wir heben die Dankbarkeit nicht dadurch auf, daß wir die Wohltat durch Wohltat erwidern, denn wir haben sie früher empfangen, als wir sie erwidern konnten. Die Schuld bleibt unvertilgbar. Jedes Schuldgefühl ist drückend. Diesen Druck zu erleichtern, gibt es nur einen einzigen moralischen Weg: daß wir die dankbare Gesinnung recht von Grund aus hegen, daß wir von Herzen dankbar sind und uns in dieser Gesinnung selbst wohl fühlen. Es gibt eine falsche Art, Wohltaten zu erweisen: wenn sie nicht aus reinem Wohlwollen, sondern in der Ab-

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Erster Abschnitt. § 23—25. (Bd. VI. S. 448—450.)

sicht erwiesen werden, Dankbare zu machen und dadurch den Empfänger in ein moralisches Schuldverhältnis zu bringen. Diese Absicht ist eigennützig; dadurch wird die Wohltat vergiftet und das Schuldgefühl zu einer Last, welche die dankbare Gesinnung erdrückt.

Wenn man die Absicht gehabt hat, Dankbare zu machen, so muß man sich nicht wundern, wenn diese Absicht fehlschlägt und man vielmehr den Undank erzeugt. Die Undankbarkeit ist die pflichtwidrige, unmoralische Art, die Schuld der Dankbarkeit zu tilgen oder den Druck dieser Schuld loszuwerden. Jedes Schuldgefühl macht uns abhängig. Gegen jede Abhängigkeit von einem andern rührt sich der menschliche Stolz; wenn er sich dagegen empört, so macht er Undankbare. Der Stolz ist sehr oft die Ursache des Undankes. Es liegt eine gewisse Ungleichheit in dem Verhältnisse des Wohltäters und des Empfängers. Die echte Dankbarkeit, welche von Herzen kommt, fühlt diese Ungleichheit nicht. Wenn man erst anfängt, die Ungleichheit zu empfinden, so gerät man in die peinliche, bittere Stimmung, welche der Undankbarkeit den Weg bahnt. Wo diese Ungleichheit am wenigsten fühlbar ist, da sind gewöhnlich die Menschen mit ihrer Dankbarkeit am freigebigsten. Die Dankbarkeit der Nachwelt, der Undank der Mitwelt ist sprichwörtlich.

Je näher (nicht dem Blute nach, sondern) in Raum und Zeit uns die Wohltäter der Menschheit stehen, um so mehr sind wir geneigt, uns auf gleiche Ebene mit ihnen zu stellen, um so unbequemer, drückender erscheint ihre Höhe, um so lästiger wird uns die Pflicht der Dankbarkeit: dies ist der Grund, warum der Prophet in seinem Vaterlande am wenigsten gilt, denn nirgends wird die Ungleichheit mit ihm stärker empfunden, als wo die Vergleichung am nächsten liegt. Um das angenehme Gleichgewicht wiederherzustellen, zieht man die Wohltäter der Menschheit von ihrer Höhe herunter und setzt sie herab auf den Fuß des gewöhnlichen Menschendaseins; nicht genug, daß man ihre Verdienste nicht anerkennt, man sucht begierig ihre Fehler und erdichtet sie, wenn man sie nicht findet. Ein solcher Undank liegt in der schlimmen Art der menschlichen Natur. Kant nennt ihn, „die auf den Kopf gestellte Menschenliebe".[1]

2. Wohlwollen und Neid.

Auf der dem Wohlwollen entgegengesetzten Seite liegt der Neid, die Gesinnung, welche fremdes Wohl mit Widerwillen betrachtet. Die

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Abschn. I. A. § 29—31. (Bd. VI. S. 452—454.) B. § 32 u. 33. (Ebenda S. 455—456.) § 36b. (S. 459.)

Gaben des Glücks sind ein Vorzug, welcher den äußeren Wert des menschlichen Lebens in den Augen der Welt erhöht; jeder Vorzug begründet eine Ungleichheit, einen Kontrast, gegen den sich das menschliche Selbstgefühl der Nichtbevorzugten sträubt. Diese Regung ist natürlich und verstummt nur vor dem moralischen Bewußtsein der Menschenwürde, mit welcher sich der äußere Menschenwert nicht vergleicht. Wer sich zu diesem Bewußtsein nicht erheben kann, der ist jenen natürlichen Regungen widerstandslos preisgegeben. In der unwillkürlichen Aufregung des natürlichen Selbstgefühls gegen die fremden Vorzüge liegt das Element des Neides, das nur entwurzelt werden kann durch die rein moralische Gesinnung. Ohne dieses sittliche Gegengewicht wächst das feindselige Element und wird zum boshaftesten Ungeheuer, das die menschliche Seele aus ihrem dunkeln Abgrunde zur Welt bringt. Gegen den Neid ist die einzige Rettung die Liebe, und zwar die praktische, das ist die zur Maxime gewordene wohlwollende Gesinnung. Die Glücklichen sind die Beneideten: so will es das Naturgesetz der menschlichen Neigungen, nur das Sittengesetz will es nicht.[1]

Der Zusammenhang zwischen Glück und Neid beruht auf einer dunkeln Naturmacht, die nur vor der Macht des sittlichen Gesetzes verschwindet. Die Alten haben den Neid ein Verhängnis genannt, das Schicksal der Glücklichen; diese Macht erschien ihnen als eine göttliche Notwendigkeit, darum redeten sie von einer „neidischen Gottheit". Die Begriffe haben sich aufgeklärt, die Sache ist geblieben. Der Neid ist noch immer das unvermeidliche Schicksal der Glücklichen; aber heute ist es nicht mehr die Gottheit oder das Schicksal, welches neidisch ist, sondern es ist der Neid, der das unentrinnbare Schicksal der Glücklichen zu sein scheint, dieses hat seinen göttlichen Charakter verloren und führt die menschliche Larve, es hat aufgehört dunkel zu sein und ist jedem bekannt in seinen alltäglichen, häßlichen Zügen.

3. Mitgefühl und Schadenfreude. Das Mitleid.

Das natürliche Selbstgefühl enthält die Anlage zur Undankbarkeit und zum Neide. Hier findet die praktische Menschenliebe einen mächtigen, von der Natur selbst gerüsteten Gegner, welcher ihr die Pflichterfüllung schwer macht; sie wird daher gut tun, sich einen Verbündeten unter den menschlichen Gefühlen zu suchen, die den gehässigen Regungen widerstreben. Es gibt eine menschliche Empfindungsweise,

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Abschn. I. § 36a. (S. 458.)

welche unwillkürlich der praktischen Menschenliebe dient: „die Humanität, die Teilnahme an allem Menschlichen, das für fremde Leiden und Freuden offene Gemüt, das mit dem Chremes des Terenz sagt: ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, trifft auch mich!" Wenn wir ein Herz für die Menschen fassen, so ist dies die richtige Gemütsstimmung, um das Wohlwollen zu unserer Maxime und die Beförderung des fremden Glücks zu unserer Pflicht zu machen. Diese humane Empfindungsweise ist unabhängig von den vorübergehenden Wallungen des Herzens, sie ist praktisch, nicht bloß ästhetisch oder empfänglich. Es muß von der praktischen Teilnehmung die passive Empfänglichkeit für fremdes Wohl und Wehe unterschieden werden; die bloße Mitleidenschaft, das freudige oder schmerzliche Mitgefühl mit fremden Zuständen hat in Kants Augen kaum einen moralischen Wert. Von keiner Sittenlehre ist das Mitleid und überhaupt die natürliche Sympathie verächtlicher behandelt worden. Die praktische hilfreiche Teilnahme gilt alles, das bloße Mitleid nichts.

Bei Schopenhauer ist das Mitleid das oberste sittliche Motiv, bei Kant ist es gar keines, es gilt ihm für eine bloß passive, gerührte, ohnmächtige Empfindung. Der Zustand des fremden Leidens steckt uns an, das Mitleid ist nichts anderes als eine solche Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl. Was hilft es, wenn ich mitleide? Was hilft es, wenn statt des einen, welchen das Übel trifft, jetzt ihrer zwei leiden? Der eine leidet in Wahrheit, der andere in der Einbildung. Wozu das imaginäre Leiden? So erscheint in den Augen Kants das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle, als ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, den man sich hüten solle zu nähren. „Es kann unmöglich Pflicht sein, die Übel in der Welt zu vermehren."[1] Das Mitleid ist eine solche unnötige Vermehrung. Helfen, wo und soviel man kann, und wo man es nicht kann, sich nicht durch eingebildete Gefühle verweichlichen und zum Handeln unfähig machen: dies ist Kants dem Mitleide widersprechende Moral. Das Mitleid ist pathologisch, es beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affekten. Wenn man bloß aus Mitleid wohltut, so tut man eigentlich sich selbst wohl, nicht dem anderen. Darum unterscheidet die echte Sittenlehre so genau zwischen pathologischer und praktischer Menschenliebe. An ihren Früchten läßt sich der Unterschied beider am besten dartun.

[1] Eth. Elementarl. T. II. Buch II. Hauptst. I. Abschn. Ic. § 34. (Bd. VI. S. 456—457.)

Die praktische Menschenliebe macht den Menschenfreund, der unter allen Umständen beharrt; was er tut, geschieht aus fester, unerschütterlicher Gesinnung, nicht sich oder dem anderen zu gefallen, sondern um der Pflicht willen, die unwandelbar sich gleichbleibt. Dagegen die pathologische Menschenliebe kann leicht den Menschenfeind machen und in ihr Gegenteil umschlagen; gerade die weichherzigsten Menschen sind Misanthropen geworden; ihre Neigungen wurden nicht erwidert, ihre Wohltaten nicht anerkannt; wo sie Liebe gesäet hatten, ernteten sie Haß; wo sie Dankbarkeit verdient, lohnte sie Undank. Da sie bloß aus Neigung, aus gutem Herzen, aus weichem Gefühle gehandelt, mußten sie so oft getäuscht werden, endlich sind sie verbittert, die Verbitterung kommt bei solchen Gemütern schnell, die Menschen erscheinen ihnen jetzt samt und sonders unwürdig ihrer Neigung, alle ihre früheren Wohltaten erscheinen ihnen jetzt als so viele Torheiten, die sie dadurch gutmachen wollen, daß sie sich nunmehr im Gegenteil überbieten. So werden in dem rauhen Klima der Welt die weichen, mitleidigen Herzen am ehesten erkältet, und aus dem wärmsten Menschenfreunde wird oft über Nacht ein Timon. Nur die Maximen sind unbeugsam und stehen aufrecht gegen jede widerwärtige Erfahrung. Sie machen den Menschen nicht weich, aber gut.

Das Gegenteil der wohlwollenden Gesinnung überhaupt ist die gehässige; der praktischen Menschenliebe steht der Menschenhaß gegenüber. Die Liebespflichten sind Wohltätigkeit, Dankbarkeit, Teilnehmung; die entgegengesetzten Gesinnungen sind Neid, Undank, Schadenfreude. Wie sich die menschliche Teilnahme freut, wenn es dem anderen gut geht, so erquickt sich die Schadenfreude an dem Unglücke des anderen: sie ist in ihrem natürlichen Ursprunge am nächsten dem Neide verwandt, sie ist die Freude, welche der Neid sich wünscht. Wenn ich über das Glück des anderen Schmerz empfinde, so werde ich mich über sein Unglück freuen. Und diesen geheimen Wunsch sollte man haben und nichts tun, ihn zu erfüllen? Wem das fremde Unglück Freude gewährt, der hat schon den Trieb, dem anderen zu schaden.

Der Neid ist nicht bloß gehässig, er ist schädlich und darum furchtbar. Unter den feindlichen Gesinnungen ist er die schlimmste. Das kleine verunglimpfende Wort, welches der Neid zum Nachteile des anderen fallen läßt, ist schon das Element einer verderblichen, boshaften Tat. Es ist der Kontrast, welcher das menschliche Gemüt zum Neid und zur Schadenfreude aufregt. Die erste natürliche Regung so-

wohl zum Neid als zur Schadenfreude ist das Gefühl des eigenen Zustandes. Wenn ich es schmerzlich empfinde, daß ich schlimmer daran bin als andere, so ist bei mir der Neid im Anzuge; wenn ich mit Behagen empfinde, daß es auf meiner Seite besser steht als auf der anderen, so erwacht in mir die Schadenfreude. Mit psychologischer Feinheit urteilt Kant über diese Entstehung der Schadenfreude: „Sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Kontrastes, in der Natur gegründet“. Auf diese Weise bringt uns die Selbstliebe, wenn sie nicht durch das Pflichtgefühl besiegt wird, in eine moralisch so verkehrte Gemütsverfassung, daß wir uns über den Unwert des anderen freuen, um den eigenen Wert zu genießen.[1]

III. Die Achtungspflichten und ihr Gegenteil. Der Hochmut.

Es liegt der gehässigen Gesinnung nahe, weil sie den fremden Unwert gern sieht, den fremden Wert zu verkleinern und, da der eigentliche Wert des Menschen in seiner Würde besteht, diese anzutasten. Dann hat sie nicht bloß die Pflicht der Menschenliebe unterlassen, nicht bloß das Gegenteil dieser Pflicht getan, sondern die schuldige Pflicht der Achtung gegen andere verletzt. Die Achtungspflicht gegen andere befiehlt in der Form des Verbotes: „verletze niemals die fremde Würde, enthalte dich streng jeder Herabsetzung anderer Menschen, mache diese Unterlassung zu deiner Maxime!“ In dieser Form ist die Achtungspflicht genau bestimmt und vollkommen. Es lassen sich drei Arten unterscheiden, in denen auf unsittliche Weise die fremde Würde gekränkt und die fremde Person herabgesetzt wird. Wir schätzen den anderen gering in Vergleichung mit uns selbst, halten uns für besser als ihn und behandeln in diesem Dünkel den anderen vornehm: diese Form ist „der Hochmut“. Wir verkleinern den anderen nicht bloß bei uns selbst durch die vornehme Geringschätzung, sondern in den Augen der Leute durch das geringschätzige Urteil, den üblen und böswilligen Leumund: diese Form ist „das Afterreden“. Mit Vorliebe wird erzählt, was dem anderen nachteilig ist, seine Fehler werden hervorgehoben, seine Sitten ausgespäht, um so viele Fehler als möglich zu finden, und wenn das Gefundene nicht zureicht, so werden die wirklichen Fehler vergrößert

[1] Eth. Elementarl. § 36c. (Bd. VI. S. 459—461.)

und zuletzt solche, die gar nicht vorhanden sind, von der schmähsüchtigen Einbildung erfunden. So endet die Afterrede mit der Verleumdung. Keiner ist ohne Mängel und Schwächen. Die Verkleinerungssucht findet überall Stoff genug, um sich zu weiden; sie braucht die vorhandenen Mängel nur auf das Grellste zu beleuchten und so zu entblößen, daß sie aller Welt in die Augen springen, daß der andere, die Zielscheibe unseres Urteils, vor aller Welt lächerlich erscheint: diese Form der Verkleinerung ist „die bittere Spottsucht oder Verhöhnung“.

Die Grundform der verletzten Achtung gegen andere ist der Hochmut: die Selbstliebe, welche immer oben schwimmen will, die selbstsüchtige Überzeugung des eigenen unvergleichlichen Wertes. Keiner kann diese Vergleichung aushalten. Man fühlt sich berechtigt, jeden anderen gering zu schätzen; der eigene Wert gilt für so ausgemacht und unbezweifelt, daß jeder andere ihn ohne weiteres anzuerkennen die Pflicht hat. Nicht genug daher, daß der Hochmütige in Vergleichung mit sich den anderen gering schätzt, er mutet diesem zu, daß er sich selbst in Vergleichung mit ihm (dem Hochmütigen) verachte; er anerkennt auf der Seite des anderen gar keine ihm gleiche Berechtigung: so ist der Hochmut in seiner Gesinnung die äußerste Ungerechtigkeit. Er ist in Wahrheit keine Überzeugung, denn wie kann jemand von einer grundlosen Sache im Ernste überzeugt sein? Er ist nichts als eine eingebildete Überzeugung, ein bloßer Wahn: daher ist der Hochmut vollkommen eitel. Was sich der Hochmütige einbildet, kann nicht die höhere Würde, der höhere moralische Menschenwert, also nichts anderes sein als eine Überlegenheit in äußeren Dingen, in Rang, Ehre, Reichtum, persönlichen Vorzügen, mit einem Worte in lauter solchen Dingen, welche, mit der sittlichen Würde verglichen, vollkommen nichtig sind. Was der Hochmütige geltend macht, sind lauter eingebildete und wertlose Dinge; er macht sie geltend auf die unbescheidenste, also zweckwidrigste Weise. Sein Zweck ist wertlos, seine Mittel sind zweckwidrig, beide sind gleich eitel. Wenn man würdige Zwecke mit würdigen Mitteln verfolgt, so gilt dies stets für ein Zeichen der größten Weisheit; wenn man wertlose Zwecke durch eitle Mittel verfolgt, so muß dies notwendig für das äußerste Gegenteil der Weisheit gelten: daher ist der Hochmut die äußerste Torheit. Der Abstand zwischen der Absicht und dem Erfolge des Hochmuts kann nicht größer sein. Er verlangt die höchsten Achtungsbezeugungen von seiten der Welt, aber ungerecht, eitel, töricht, wie er ist und erscheint, muß er bei aller Welt in die schlimmste Ver-

achtung geraten: er ist nicht bloß Unverstand, sondern beleidigender Unverstand, eine Narrheit, welche nicht nur die Anlage hat, verrückt zu werden, sondern es im Grunde schon ist.

Während der Hochmütige sich einbildet, auf der Höhe der Welt zu stehen, tief unter sich die anderen Menschen, auf die er verächtlich herabsieht, so geht er, wenn die Einbildung wächst, geradeswegs dem Irrenhause entgegen und sinkt herab zu einem kläglichen Gegenstande menschlichen Bedauerns. Man muß den Hochmut nicht mit dem berechtigten Stolze verwechseln. Der Hochmut verlangt von anderen, daß sie ihm gegenüber sich selbst verachten; er mutet ihnen Selbstverachtung zu, weil sie gewisse wertlose Güter nicht haben. Wenn der Hochmütige selbst diese Güter nicht hätte, es seien nun eingebildete oder wirkliche, so würde er sich selbst geringschätzen, sich unbedenklich vor anderen, die sie haben, demütigen; er würde eine solche Gesinnung anderen nicht zumuten, wenn er nicht in sich selbst die Bedingungen dazu vorfände. Die falsche Demut ist niederträchtig. Wie sich mit dem echten Stolze die echte Demut verbindet, so verbindet sich mit dem Hochmut die falsche. Der Hochmütige ist beides: ein Narr und ein Kriecher![1]

IV. Die geselligen Tugenden. Die Freundschaft.

Wenn wir mit dem richtigen Wohlwollen die richtige Achtung gegen andere verbinden, so bilden sich aus dieser Vereinigung die Tugenden des geselligen Verkehrs, „die homiletischen Tugenden", wie Kant sie nennt, welche dem Umgange die angemessene Form geben und beide Extreme vermeiden: die Absonderung ebenso sehr als (was lästiger ist) die Zudringlichkeit. Wer sich nicht isoliert und sich nicht zudrängt, ist zugänglich, höflich, gelind im Widersprechen usf. Kant schildert seine eigene Denkweise, indem er die Umgangstugenden beschreibt: „Es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst als auch gegen andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten untereinander Verkehr zu treiben, sich nicht zu isolieren, zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Teil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung, anzusehen, nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, welche indirekt dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung zu kultivieren und so der Tugend die Grazien beizugesellen, welches

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. I. Abschn. II. § 42—44. (Bd. VI. S. 465—468.)

zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist". In dieser Tugendpflicht vereinigen sich demnach die beiden Richtungen, welche das Sittengesetz bezeichnet: die Pflichten gegen sich selbst und gegen die anderen Menschen.[1]

Denken wir uns ein menschliches Verhältnis, in welchem sich die gegenseitigen Pflichten der Liebe und Achtung vollkommen erfüllen, so wäre dieses Verhältnis ein moralisches Ideal, eine in sich vollendete Darstellung menschlicher Sittlichkeit. Ob es ein solches Ideal gibt? Das Verhältnis ist rein moralisch, also darf es nicht in einer juridischen Form gesucht werden, nicht in solchen Verhältnissen, die in irgendeiner Rücksicht den Rechtszwang erleiden: wir suchen jenes ideale Verhältnis daher nicht in den Verbindungen, welche Familie oder Staat stiften. Es sind freie Personen, die einen Bund schließen, unabhängig von allen gegenseitigen Rechtsansprüchen, gegründet lediglich auf gegenseitige Liebe und Achtung. Die vollkommene Gegenseitigkeit ist die vollkommene Gleichheit: es mischt sich in dieses Verhältnis nichts von persönlichen Vorteilen, die etwa der eine in der Verbindung mit dem anderen suchen könne; das Verhältnis ist in dieser Rücksicht das zarteste, das es gibt, es ist um so fester, je inniger die Liebe und größer die Achtung von beiden Seiten ist. Die Menschenliebe umfaßt alle, aber nicht mit derselben Innigkeit, sie ist in der engsten Sphäre am innigsten und kann sich nur hier in ihrer ganzen Stärke als sittliche Gesinnung und gemütliche Teilnahme zugleich offenbaren. Diese engste Sphäre ist der Bund zweier Personen: der Freundschaftsbund.

Die Freundschaft ist nicht auf zufällige Neigungen und wandelbare Affekte gegründet, die blind sind und schnell verrauchen: so entstehen die sogenannten unreifen Freundschaften, die nicht den Namen verdienen. Die wahre Freundschaft ist ein Werk der sicheren, besonnenen, gegenseitigen Wahl, ein Bund, in welchem die innigste Vereinigung zusammenbesteht mit der größten Freiheit: eben darin ist die Freundschaft vollkommen einzig in ihrer Art. Diese Bedingung erfüllt in der Welt kein anderes Verhältnis. Es ist nicht bloß die wechselseitige Liebe, welche die Freundschaft macht, denn die Liebe ist gleichsam die sittliche Anziehungskraft, die nach der größten Annäherung strebt und am liebsten bewirken möchte, daß eine Person in der anderen aufgeht. Die Liebe, allein wirkend, gefährdet die Selbständigkeit und persönliche

[1] Eth. Elementarl. Beschluß der Elementarl. Zusatz: Von den Umgangstugenden. § 48. (Bd. VI. S. 473—474.)

Unabhängigkeit, in welcher die Freundschaft wurzelt: darum ist die Liebe, je leidenschaftlicher sie ist, um so eher ein gefährlicher Feind der Freundschaft. Woher kommt die oft erlebte Erfahrung, daß Freundschaften, welche die leidenschaftlichste Zuneigung gemacht hat, im Augenblicke der größten Annäherung, wo kaum eine Zweiheit mehr stattfindet, plötzlich und ohne allen zureichenden Grund unwillkürlich erkalten? Die Ursache ist nicht schwer zu erkennen. Die Freundschaft hat im Augenblicke der größten, leidenschaftlich gesuchten Annäherung ihre natürliche Grenze, ihr richtiges Maß überschritten, sie ist nicht mehr Freundschaft, sondern etwas geworden, das nicht mehr fähig ist, ein bestimmtes Verhältnis zu sein, und so endet plötzlich das ganze Verhältnis. Jeder kehrt erkältet zu sich selbst zurück. Es ist, als ob eine Überschwemmung eingetreten wäre, nachdem der empfindungsreiche Strom den letzten Damm durchbrochen, und nun ist jeder auf die eigene Rettung bedacht, jeder zieht sich zurück und bringt sein Selbstgefühl wieder aufs trockene Land. Dies ist in wenig Worten die Geschichte mancher heißblütig geschlossenen, schnell durchlebten, plötzlich erkalteten Jugendfreundschaft.

Wenn die Anziehungskraft in der Natur allein wirkte, so käme kein fester Körper zustande. Es ist ähnlich in der sittlichen Welt. Nur aus dem Zusammenwirken von Anziehung und Anstoßung erklärt sich die körperliche Natur. Die sittliche Anziehungskraft ist die Liebe. Es gibt auch eine Repulsion in der sittlichen Welt: die unsittliche Zurückstoßung ist der Haß, die sittliche Repulsion ist die Achtung, diese ist das wohltätige Reagens der Liebe, die berechtigte Einschränkung derselben auf das richtige und dauernde Maß. Die gegenseitige Achtung bewahrt und hütet die unantastbaren Grenzen der persönlichen Freiheit, die nie veräußert werden darf; sie nimmt der Liebe nichts an ihrer Innigkeit, sie gibt ihr den ruhigen, behaglichen, reifen, männlichen Charakter. Die wahre Freundschaft ist männlicher Natur. Wenn sich zwei Personen mit der größten Innigkeit und mit gleicher Stärke gegenseitig lieben und achten, so ist die Freundschaft vollendet, und in diesem Verhältnis besteht das moralische Ideal der geselligen Menschentugend.

Gewiß sind die Bedingungen, welche der ideale Freundschaftsbund verlangt, von der seltensten Art. Diese rein moralische Freundschaft ist, wie der „schwarze Schwan", der selten zwar, aber doch hin und wieder wirklich existiert. Und wo eine solche Freundschaft wirklich geworden, da hat das menschliche Leben bewiesen, daß es fähig ist zur

Vollkommenheit. Wir wissen, was in Kants eigenem Leben die Freundschaft gegolten. Er kannte kein anderes Verhältnis. Und wie er selbst in seinem Leben die Freundschaft empfunden, so würdigt er sie am Ende seiner Tugendlehre. Man fühlt, mit welcher Wärme diese Stellen geschrieben sind. Von ihm selbst, von seinem eigenen Freundschaftsbedürfnis und der erlebten Befriedigung gelten diese einfachen und schlichten Worte: „Findet er einen Menschen, der gute Gesinnungen und Verstand hat, so daß er ihm — sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art, die Dinge zu beurteilen, mit ihm übereinstimmt, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein wie im Gefängnis, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß".[1]

V. Die Methodenlehre.

1. Der ethische Unterricht.

Die Tugend ist nicht angeboren, sondern wird durch Erkenntnis und Übung erworben. Wie man sie erwirbt, lehrt „die ethische Methode", und zwar soll die richtige Art des sittlichen Unterrichts die „ethische Didaktik", die der sittlichen Übung, die „ethische Asketik" lehren. Es gibt eine doppelte Art des Unterrichts: die akroamatische und erotematische. Bei der ersten verhält sich der Schüler nur hörend, der Lehrer vortragend; bei der zweiten wird der Schüler gefragt, und der Unterricht hat die Form der Unterredung, welche entweder dialogisch ist, wenn der Schüler auch fragen darf, oder katechetisch, wenn dieser bloß antwortet, und alles aus ihm herausgefragt wird: dies ist die Form des sokratischen Unterrichts.

Nichts wird besser und deutlicher begriffen und zugleich sicherer festgehalten, als was man selbst findet. Was daher sokratisch unterrichtet werden kann, soll sokratisch unterrichtet werden. Historische Tatsachen wollen überliefert sein, man kann sie nicht durch eigenes Nachdenken finden. Anders verhält es sich mit den Vernunftbegriffen, wie z. B. den mathematischen und ethischen. Alle Vernunftbegriffe lassen sich abfragen, wenn der Lehrer richtig zu fragen versteht, und der Schüler den erforderlichen Grad des Nachdenkens besitzt. Die gesamte kantische

---

[1] Eth. Elementarl. T. II. Hauptst. II. Beschluß der Elementarl. Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft. § 46 u. 47. (Bd. VI. S. 469—473.)

Philosophie ließe sich, wie die platonische, in Dialogen vortragen, denn sie hat es durchgängig mit Vernunftbegriffen zu tun. Hier ist einer der Punkte, worin man die kantische Philosophie mit der sokratischen vergleichen darf, nur daß der letzteren fehlt, was die kantische in entwickelter Ausbildung besitzt: die Form des Systems.

Für den Unterricht in der Sittenlehre fordert Kant die katechetische Methode. Nicht durch Beispiele soll die sittliche Denkungsweise gebildet werden, sondern durch Grundsätze; Beispiele dürfen im sittlichen Unterrichte nie als Vorbilder zur persönlichen Nachahmung, sondern bloß als Zeugnisse für die Tunlichkeit der Sache gebraucht werden. Um die ethische Unterrichtsmethode, wie er sie verlangt, in ihrer Anwendbarkeit zu zeigen, entwirft Kant das Bruchstück eines „moralischen Katechismus". Er läßt den Schüler durch richtig gestellte Fragen selbst die sittlichen Begriffe bilden: wie die Sorge für das Wohlbefinden zwar ein naheliegender und natürlicher, aber keineswegs der letzte und unbedingte Zweck unserer Handlungen sein dürfe; wie die menschliche Glückseligkeit durch die Würdigkeit bedingt sei, und diese allein in der Pflichterfüllung, in der moralischen Gesinnung bestehe; wie wir aus eigenem Vermögen uns wohl der Glückseligkeit würdig, aber nicht teilhaftig machen können, wie dazu die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit nötig sei, und hier aus der sittlichen Vernunfteinsicht der religiöse Glaube hervorgehe.[1]

2. Die ethische Übung und Zucht.

Die sittliche Einsicht ist noch nicht die sittliche Tat, sonst wäre der beste Moralist auch der beste Mensch. Sittlich sein und handeln ist die Hauptsache. Moralisch im eigentlichen und strikten Sinne kann man keinen machen; die Gesinnung ist das eigenste innerste Sein, niemals das Werk fremder Hilfe. Aber man kann diejenige Gemütsverfassung bilden, welche alle der Moralität günstigen Bedingungen enthält; man kann durch richtige Leitung dem heranwachsenden Geschlecht abgewöhnen, was unter allen Umständen die Moralität hindert und an der Wurzel verdirbt. Wer widerstandslos jedem Reize nachgibt, jedem Eindrucke folgt, von Wallungen und Leidenschaften sich beherrschen läßt, jeder Gefahr und jedem Schmerze aus dem Wege geht, der hat keine sittliche Energie. Es ist eine gewisse Abhärtung nötig, wodurch der

[1] Eth. Elementarl. II. Eth. Methodenl. Abschn. I. Die ethische Didaktik. § 49—52. (Bd. VI. S. 477—485.)

Mensch zum Ertragen und Entbehren rüstig gemacht werde. Weichlichkeit verträgt sich nie mit der Moralität. Eine solche Abhärtung läßt sich nur durch **Übung** erreichen und angewöhnen, durch praktische Entbehrungen sowohl physischer als gemütlicher Art.

Diese „**ethische Asketik**", wie Kant sie nennt, muß von der religiösen und mönchischen wohl unterschieden werden: die letztere ertötet alle eigenen Regungen und setzt ihr Ziel in die schwärmerische Entsündigung, wogegen die moralische Übung in der Zucht und Disziplin besteht und eine Diätetik ausbildet, welche den Willen fest und widerstandskräftig macht, die Leidenschaften und Affekte, die uns bemeistern, entwaffnet und uns diejenige Selbstbeherrschung erringen läßt, bei welcher sich das echte Selbstgefühl am wohlsten befindet. Nur wenn wir die Meisterschaft über uns selbst haben, sind wir moralisch gesund; wir sind es nicht, wenn uns die Affekte und Leidenschaften hinreißen. Die moralische Gesundheit ist der Zweck der ethischen Asketik, die am besten „ethische Gymnastik" genannt wird. Das Gefühl der Gesundheit macht froh und rüstig, und dieser moralische Frohsinn, diese wackere, rüstige Gesinnung ist die der Moralität nächste und günstigste Gemütsverfassung, welche der sittliche Unterricht entwickeln kann und soll.[1]

VI. Die Erziehungslehre.

1. Die Erziehungsreform. Rousseau und Basedow.

Die gesamte ethische Methodenlehre hat zu ihrem Gegenstand die moralische Bildung und berührt damit die höchste Erziehungsaufgabe, mit welcher alle übrigen genau zusammenhängen. Daher bietet sich an dieser Stelle eine Aussicht in die nahegelegene kantische Pädagogik. Zwar hat der Philosoph die Erziehungslehre nicht selbst in einem wissenschaftlichen Werke dargestellt, aber es lag in seinem amtlichen Berufe, von Zeit zu Zeit darüber zu lesen, und aus diesen Vorträgen sind seine Ansichten über die Pädagogik von fremder Hand herausgegeben worden; sie enthalten kein System, sondern ohne strenge Verknüpfung eine Reihe von Bemerkungen, worin dieselben Aussprüche oft wiederkehren und die versuchte Einteilung hin- und herschwankt.[2]

[1] Eth. Elementarl. II. Abschn. II. Die ethische Asketik. § 53. (Bd. VI. S. 484—485.)

[2] J. Kant über Pädagogik. Hrsg. von Dr. Fr. Th. Rink. (Kgsb. 1803. Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein 1838—1839. Bd. X. S. 379—450.) In dem Lektionsverzeichnis der Königsberger Universität für das Wintersemester 1776/77 wird angezeigt: „Praktische Anweisung Kinder zu erziehen, erteilet Herr Professor Kant öffentlich".

Mit seinen Erziehungsmaximen stellte sich Kant ganz auf die Seite der pädagogischen Neuerer. Nirgends schien ihm eine Reform der gründlichsten und durchgreifendsten Art dringender geboten als im Gebiete der Erziehung. Das öffentliche Schulwesen mit seinen von oben herab regierten Lehranstalten war in keiner Weise geeignet, die wahren Aufgaben der Pädagogik zu erfüllen. Die sittliche Bildung kam hier so gut wie gar nicht in Betracht, und die intellektuelle bestand in einer gelehrten Dressur durch geistloses Einlernen und eine gedächtnismäßige Anhäufung toter Kenntnisse. Die Zucht in diesen Anstalten war keine geordnete Disziplin, sondern blieb dem Zufall und der Willkür überlassen und hatte kaum andere Mittel als zweckwidrige, oft grausame Strafen. Unter dem Zwange der Schulordnungen, welche die Lehrmethoden und Lehrbücher vorschrieben, unter dem Drucke eines unzeitigen Sparsystems, welches den öffentlichen Schulen kaum das Nötigste einräumte, war jede freie Bewegung und jeder Fortschritt gehemmt. Als die einzige Zuflucht der Erziehung erschien daher eine auf richtige Maximen gegründete *Privatanstalt*. Die Erziehung soll den ganzen Menschen umfassen und bilden; darum muß der Zögling ungeteilt der Fürsorge der Lehrer in einer Erziehungsanstalt anvertraut werden, die eine unabhängige, für sich abgesonderte Welt ausmacht. Von der Gründung solcher Normalschulen, die, frei von jedem Regierungszwange, sich völlig dem Zwecke der Erziehung widmen, ist allein eine Verbesserung im Schulwesen zu hoffen. *Rousseau* hatte in seinem Emile das erste befreiende Wort ausgesprochen, er hatte eine neue Erziehungstheorie aufgestellt, die das Zeitalter ergriff und besonders auf Kant einen gewaltigen Eindruck hervorbrachte.[1] Es war zu einer vereinfachten und von Grund aus veränderten Erziehung der erste poetische Antrieb.

Den ersten praktischen Versuch machte *Basedow* mit seinem in Dessau gegründeten „Philanthropinum".[2] Die Gründung dieser Anstalt entsprach den Wünschen Kants. Er redete dem neuen Edukationsinstitut mit großer Wärme das Wort und empfahl dasselbe in einem Artikel der Königsberger Zeitung, welcher „An das gemeine Wesen" gerichtet war, der Teilnahme aller Länder. „Es fehlt in den gesitteten Ländern von Europa nicht an Erziehungsanstalten und an

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. III. (3. Aufl.) Buch I. Kap. XIV. (S. 225—228.)

[2] Über Basedows Philanthropin in Dessau vgl. H. Göring: J. B. Basedows ausgewählte Schriften usw. (Langensalza 1880.) S. LXXXVIII—XCII.

wohlgemeintem Fleiße der Lehrer, jedermann in diesem Stücke zu Diensten zu sein, und doch wohl ist es jetzt einleuchtend bewiesen, daß sie insgesamt im ersten Zuschnitt verdorben sind, daß, weil alles darin der Natur entgegengearbeitet, dadurch bei weitem nicht das Gute aus dem Menschen gebracht werde, wozu die Natur die Anlage gegeben, und daß, weil wir tierische Geschöpfe nur durch Ausbildung zu Menschen gemacht werden, wir in kurzem ganz andere Menschen um uns sehen würden, wenn diejenige Erziehungsmethode allgemein in Schwung käme, die weislich aus der Natur selbst gezogen und nicht von der alten Gewohnheit roher und unerfahrener Zeitalter sklavisch nachgeahmt worden. Es ist aber vergeblich, dieses Heil des menschlichen Geschlechts von einer allmählichen Schulverbesserung zu erwarten. Sie müssen umgeschaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll, weil sie in ihrer ursprünglichen Einrichtung fehlerhaft sind und selbst die Lehrer derselben eine neue Bildung annehmen müssen. Nicht eine langsame *Reform*, sondern nur eine schnelle *Revolution* kann dieses bewirken. Und dazu gehört nichts weiter als nur *eine* Schule, die nach der echten Methode von Grund aus neu angeordnet, von aufgeklärten Männern nicht mit lohnsüchtigem, sondern edelmütigem Eifer bearbeitet und während ihrer Fortschritte zur Vollkommenheit von dem aufmerksamen Auge der Kenner in allen Ländern beobachtet und beurteilt, aber auch durch den vereinigten Beitrag aller Menschenfreunde bis zur Erreichung ihrer Vollständigkeit unterstützt und fortgeholfen würde."[1]

[1] J. Kants sämtl. Werke. (Herausg. von Hartenstein. Leipzig 1867.) Bd. II. S. 457. Der mit K. unterzeichnete Artikel ist vom 27. März 1777. Vgl. R. Reicke: Kantiana. Beitr. zu J. Kants Leben und Schriften. Kgsb. 1860.) S. 68—81. Hier sind aus den Königsberger gelehrten und politischen Zeitungen noch *zwei* andere das Basedowsche Philanthropinum betreffende Aufsätze vom 28. März 1776 und 24. August 1778 mitgeteilt, welche Reicke der Feder unseres Philosophen zuschreibt, was Hartenstein bei dem ersten dahingestellt sein läßt, bei dem letzten dagegen aus stilistischen Gründen verneint. (Vorrd. Bd. II. S. X u. XI.) In der Schätzung des Philanthropins und seiner Aufgabe stimmen die beiden Artikel mit dem zweifellos echten vom 27. März 1777 überein. In dem ersten heißt es: „Jedem gemeinen Wesen, jedem einzelnen Weltbürger ist unendlich daran gelegen, eine Anstalt kennen zu lernen, wodurch eine ganz neue Ordnung menschlicher Dinge anhebt". In dem letzten: „Wann wird doch die glückliche Epoche anfangen, da man unter anderen merkwürdigen Begebenheiten schreiben wird: *seit Verbesserung des Schulwesens?*" Das Philanthropinum wurde den 27. Dezember 1774 am Geburtstage des Fürsten von Dessau eröffnet und sollte den 13. Mai 1776 vor den Augen der Welt die erste Probe seiner Leistungen ablegen. Kant hat die Anstalt als eine „Experimentalschule", einzig in ihrer Art, betrachtet, aber nach den gemachten Erfahrungen sich keineswegs über die Fehler derselben verblendet.

2. Die Erziehungszweige.

Auch in seinen Vorträgen über Pädagogik bemerkt man Rousseaus und Basedows Einflüsse. Im ganzen hat die Erziehung die Aufgabe, den Menschen auszubilden, damit er die Zwecke seines Daseins erfülle, von deren Verschiedenheit die der Erziehungszweige abhängt. Schon bei der Einteilung der Vernunftgebote hatte Kant die menschlichen Zwecke in bedingte und unbedingte unterschieden: der unbedingte ist der moralische, die bedingten sind entweder technisch oder pragmatisch; der moralische Zweck wird erfüllt durch die Sittlichkeit, die technischen durch Geschicklichkeit, die pragmatischen durch Klugheit. Die Erziehung hat die Aufgabe, den Menschen zur Geschicklichkeit, Weltklugheit und Sittlichkeit zu bilden: die Bildung im ersten Sinn heißt „Kultur", im zweiten „Zivilisation", im dritten „Moralität"; die Erziehung soll den Menschen kultivieren, zivilisieren, moralisieren. Die beiden ersten Zwecke sind dem letzten untergeordnet, aber sie gehören zur menschlichen Gesamtbildung und erfordern alle erziehende Sorgfalt. Vorausgesetzt wird die natürliche Zucht (Disziplin), welche die sinnlichen Triebe zähmt, die Körperkräfte übt und abhärtet. Die ganze Erziehung teilt sich demnach in die physische und praktische; es ist aber nicht entschieden, ob die letztere auf die Moralität eingeschränkt wird oder sich auf die Geschicklichkeit und Klugheit miterstreckt. Diese beiden erscheinen in der kantischen Pädagogik sowohl unter dem Titel der physischen als unter dem der praktischen Erziehung.

3. Die Erziehungsart.

Die Erziehung beginnt mit dem Augenblicke der Geburt; sie ist zunächst nur Verpflegung, die richtige Pflege folgt den Anweisungen der Natur und vermeidet jede Verweichlichung. Die erste natürliche Nahrung des Kindes ist die Muttermilch; alles Wickeln, Wiegen, Gängeln ist vom Übel, ebenso das augenblickliche Beschwichtigen, wenn das Kind schreit, um sich Luft zu machen. So viel als möglich brauche das Kind seine eigenen Kräfte; dadurch wird es frühzeitig abgehärtet und geschickt. Je weniger Werkzeuge und Hilfsmittel gebraucht werden (es handle sich um körperliche oder technische Geschicklichkeit), um so mehr wird die Selbständigkeit und Unabhängigkeit entwickelt. Vor allem werde das Kind im Charakter seiner Lebensstufe erzogen, es bleibe in seiner Art. Es gehört nicht zum Charakter des Kindes, daß es furchtsam oder schüchtern ist, ebensowenig paßt ihm das altkluge Wesen, wodurch jedes Kind unausstehlich wird. Man hüte sich, das

Kind durch törichte Einbildungen furchtsam zu machen oder durch Scheltworte einzuschüchtern; ihm ziemt Munterkeit und offenherziges Wesen, Gehorsam und Wahrhaftigkeit. Zum Gehorsam gehört die Pünktlichkeit, zu dieser die richtige Einteilung der Zeit: die frühe Gewohnheit, nach bestimmten Regeln zu leben, ist für die Charakterbildung wohltätig. Ohne Pünktlichkeit gibt es keine Zuverlässigkeit. Hier hat Kant sein eigenes Leben vor Augen, wenigstens darf er es haben. „Menschen, die sich nicht gewisse Regeln vorgesetzt haben, sind unzuverlässig, und man kann nie recht wissen, wie man mit ihnen daran ist. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. B. den Mann, der nach der Uhr jeder Handlung eine gewisse Zeit festgesetzt hat, aber oft ist dieser Tadel unbillig, und diese Abgemessenheit, ob sie gleich nach Peinlichkeit aussieht, eine Disposition zum Charakter." Wer denkt bei diesen Worten nicht an Kant selbst und seinen Freund Green?

Wenn das Kind getan hat, was von ihm verlangt worden, so belohne man es nicht, denn der Lohn macht lohn- und gewinnsüchtig und verfälscht dadurch die Motive der Handlungsweise. Wenn das Kind gefehlt hat, so weise man es zurecht; man strafe ernsthaft, wenn es not tut, aber nie schimpflich, nie im Affekt, man strafe so wenig und so selten als möglich und mute dem Kinde nicht die falsche Demut zu, daß es sich für die empfangene Strafe bedanke. Dies heißt die Gesinnung verderben und im Kinde den Heuchler erziehen.

Die Erziehung darf nie etwas tun, wodurch das Kind verführt werden kann anders zu sein, als es ist, oder wodurch der natürliche Charakter des Kindes entstellt wird. Es ist z. B. sehr töricht und zweckwidrig, wenn man dem Kinde bei jeder Kleinigkeit, jedem ungeschickten Benehmen sogleich zuruft: „schäme dich!" Entweder erreicht man damit nichts oder, was schlimmer ist, man erzeugt im Kinde ein falsches Schamgefühl und nimmt ihm zuletzt alles Zutrauen zu sich selbst. Der Mensch soll sich schämen, wenn er sich selbst herabwürdigt. Es gibt einen Fall, aber nur einen, in dem auch das Kind sich herabwürdigt: wenn er lügt. Die Tugend der Wahrhaftigkeit kennt keine Ausnahme, sie ist das Urbild aller Tugenden und gilt mit gleicher Strenge auf jeder Lebensstufe. Die Lüge darf nie geduldet werden, und wie dieselbe ein moralisches Verbrechen ist, so sei auch die Art der Strafe moralisch, nicht physisch; sie soll nicht aus Furcht vor der Strafe vermieden werden, dadurch würde man die Wahrhaftigkeit verfälschen. Wenn das Kind lügt, so hat es sich herabgewürdigt und alle Ursache sich zu schämen.

Das sei der einzige Fall, wo dem Kinde mit dem größten Ernste gesagt werden muß: „schäme dich! du bist nichtswürdig!“

Die Kultur des Geistes verlangt die Übung der Geisteskräfte. Die freie Übung ist das *Spiel*, die zwangsmäßige und strenge ist die *Arbeit*. Die letztere ist nicht bloß Mittel zur Bildung, sondern deren Zweck, sie gilt um ihrer selbst willen: darum ist eine Erziehungstheorie falsch, welche dem Kinde alles spielend beibringen will, das Kind soll an die Arbeit gewöhnt werden um ihrer selbst willen. Mit der Arbeit beginnt die Schule, die zwangsmäßige Kultur. Die Arbeit verlangt Sammlung, Aufmerksamkeit, Konzentration; daher muß alles vermieden werden, wodurch der Geist zerstreut wird, denn die Zerstreuung macht flüchtig, unfähig, weichlich. Aus diesem Grunde sollen die Kinder keine Romane lesen, denn solche Lektüre dient zu nichts als zur Zerstreuung. Das Lernen sei kein bloß mechanisches Behalten, wobei nichts gedacht wird, sondern zugleich ein *Verstehen*. Was nur durch Anschauung richtig verstanden werden kann, das werde dem Kinde auch durch *Anschauung* vorgestellt; das Anschauliche ist am ehesten einleuchtend, darum beginne der Unterricht mit anschaulichen Objekten: der erste Unterricht sei der geographische vor dem Globus und der Landkarte.

Man versteht am besten, was man selbst macht, selbst erfährt und denkt: der bildliche Unterricht sei zugleich *technisch*. Der geographische Unterricht in der Länder- und Völkerkunde werde belebt und anschaulich gemacht durch das Lesen guter Reisebeschreibungen; der Verstandesunterricht sei, soweit es möglich ist, sokratisch und *katechetisch*. Nicht daß vieles gelernt, sondern daß vor allem gründlich gelernt werde, sei der Hauptzweck einer wahrhaft unterrichtenden Erziehung. Vielerlei lernen ohne gründliche Einsicht, heißt vielerlei vergessen. Gründlich lernen macht zugleich fähig, sich selbst zu unterrichten. In dem, was man weiß, vollkommen sicher sein, das gibt dem Geiste jene Festigkeit, welche von der intellektuellen Seite die zuträglichste Bedingung auch für die Sittlichkeit ausmacht. Nur auf diesem Wege läßt sich die intellektuelle Bildung in das richtige Verhältnis zu der moralischen bringen.

In Ansehung der letzteren kommt die kantische Pädagogik auf jene Ergebnisse zurück, die schon die Sittenlehre in ihrem methodischen Teile festgestellt hat. Die Erziehung mache ihre Zöglinge kräftig im Ertragen und Entbehren nach dem Spruche: «sustine et abstine!» Der Wille stärke sich gegen den Andrang der Leidenschaften und gegen die weichlichen Empfindungen; was er sich vorsetzt, halte er fest; er setze sich

in allen seinen Handlungen keinen anderen Zweck als die Würde der Menschheit, er sei nicht voller Gefühl, sondern erfüllt von dem Begriffe der Pflicht! Sympathien und Antipathien sind Irrlichter, der Pflichtbegriff allein erhellt den sittlichen Pfad des Menschenlebens, das Gefühl der eigenen Würde ist jene richtige Selbstachtung, die von der falschen Demut und vom falschen Ehrgeize gleich weit entfernt ist. Und insbesondere sorge die Erziehung dafür, daß frühzeitig in ihren Zöglingen die bürgerlichen Rechtsbegriffe im Geiste klar und im Willen einheimisch gemacht werden. Es wäre gut, wenn zur Beförderung der Rechtswissenschaft ein „Katechismus des Rechts“ vorhanden wäre, welcher dem Unterricht in den einfachen, von aller Gelehrsamkeit unabhängigen Rechtsbegriffen zur Grundlage diente. „Gäbe es ein solches Buch schon, so könnte man mit vielem Nutzen täglich eine Stunde dazu aussetzen, die Kinder das Recht des Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren.“

Kants sittliche Erziehungslehre schließt mit folgender Regel: „Es beruht alles bei der Erziehung darauf, daß man überall die richtigen Gründe aufstelle und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müssen lernen, die Verabscheuung des Ekels und der Ungereimtheit an die Stelle der des Hasses zu setzen; inneren Abscheu statt des äußeren vor Menschen und der göttlichen Strafen; Selbstschätzung und innere Würde statt der Meinung der Menschen; — inneren Wert der Handlung und des Tuns statt der Worte und Gemütsbewegung, — Verstand statt des Gefühls, — und Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune statt der grämischen, schüchternen und finsteren Andacht eintreten zu lassen. Vor allen Dingen muß man sie auch dafür bewahren, daß sie die merita fortunae nie zu hoch anschlagen.“[1]

Fünfzehntes Kapitel.

Theorie und Praxis. Moral und Politik. Der Fortschritt der Menschheit.

I. Theorie und Praxis.

Aus der Vernunftkritik war uns die Aufgabe eines Vernunftsystems hervorgegangen, dessen Umfang sich in die beiden Gebiete einer Meta-

[1] Pädagogik. Von der praktischen Erziehung. (Kants Werke, herausg. von Hartenstein 1838—1839. Bd. X. S. 440 u. 443.)

physik der Natur und der Sitten teilte. Diese Aufgabe ist gelöst und das System der reinen Vernunft in beiden Gebieten entwickelt. Wenn wir nun diese beiden Vernunftwissenschaften miteinander vergleichen, so läßt sich voraussehen, daß uns in der Ferne ein neues Problem, das letzte der kritischen Philosophie, erwartet. Jene beiden Einsichten, die in der reinen Vernunft ihre gemeinschaftliche Erkenntnisquelle haben, richten sich nach völlig entgegengesetzten Gesichtspunkten und Erklärungsgründen: das Prinzip der metaphysischen Naturlehre ist die mechanische Kausalität (Notwendigkeit), das der metaphysischen Sittenlehre dagegen die moralische Kausalität (Freiheit). Wäre dieser Gegensatz schlechthin unversönlich, so wäre damit die Einheit der Vernunft selbst aufgehoben und die Vernunftkritik befände sich in einem unauflöslichen Zwiespalt. Es wird daher gefragt werden müssen, ob zwischen Natur und Freiheit nicht eine in der Vernunft selbst begründete Vereinigung möglich sei, und worin dieselbe, die in keinem Fall eine Vermischung sein darf, bestehe? Aber diese Frage erwartet uns erst am Ende eines langen Weges, der noch durchmessen sein will.

Auf der Grundlage der Sittenlehre hat sich bereits die Aussicht in die Gebiete der Religion und Geschichte eröffnet: die Kritik der praktischen Vernunft und die Tugendlehre haben in ihrem Abschluß auf den Punkt hingewiesen, wo aus der moralischen Gesinnung der Vernunftglaube, aus der sittlichen Gemütsverfassung die religiöse hervorgeht; die Rechtslehre endet mit einer Aufgabe, deren notwendige Lösung nur durch den gemeinschaftlichen Fortschritt des gesamten Menschengeschlechts geschehen kann. Der Begriff der Religion grenzt unmittelbar an die Tugendlehre, der Begriff der Geschichte an die Rechtslehre. Hier ist daher unser nächstes Thema. Doch müssen wir zuvor einen Einwand beseitigen, der uns in den Weg tritt und die ganze Untersuchung über die Geschichte der Menschheit in Frage stellt. Die Geschichte umfaßt und nimmt das Leben der Menschheit, wie es tatsächlich ist, die Philosophie dagegen bestimmt den Zweck der Geschichte nach reinen Vernunftgesetzen: das menschliche Leben ist praktisch, die Vernunfteinsichten sind theoretisch; die Philosophie verhält sich zum Leben wie die Theorie zur Praxis. Wenn nun zwischen diesen beiden in der Tat jene Kluft besteht, die man sprichwörtlich gemacht hat, wenn sich die Vernunftzwecke nicht im menschlichen Leben verwirklichen lassen, wenn diese vermeintlichen Weltzwecke gar keine objektive Realität haben und bloße Hirngespinste im Kopfe des Philosophen sind, bedeutungslos und

nichtig im Laufe der Dinge, der unbekümmert um alle Theorie seinen eigenen Weg geht: so ist mit der Möglichkeit einer philosophischen Geschichtserkenntnis auch die Geltung der kantischen Sittenlehre aufgehoben, ihre Theorien sind unpraktisch, ihre Ideen unfähig, verwirklicht zu werden.

Es gibt Theorien, die sich zum Leben verhalten wie der Gypsabdruck zum Original, wie ein verkümmerter, ärmlicher Abdruck; es gibt andere, die sich zum Leben verhalten wollen wie das Original zu seinem Abbilde, die das Leben nach sich, nicht sich nach dem Leben richten und darum stets den Widerspruch der Welt gegen sich hervorrufen. Sind solche Theorien, wie es häufig genug der Fall ist, Geschöpfe der Einbildung und wesenlose Schatten, so ist ihre Widerlegung leicht und ihr bloßer Anspruch auf Geltung schon eine belachenswerte Torheit. Sind sie tiefgedachte und begründete Vernunfteinsichten, so wird man ihnen doch die praktische Bedeutung bestreiten und den Gemeinspruch entgegenhalten: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis!" Diesem Gemeinspruche, der die breite Front des gewöhnlichen Weltverstandes ausmacht, stellt sich die kantische Philosophie mit ihren sittlichen Ideen, mit ihren Theorien von Recht und Moral entgegen. Aber es ist nicht bloß dieser Einwand aus dem Munde der Leute, sondern das eigene Bedürfnis, welches unseren Philosophen nötigt, seine Theorie mit der Praxis auseinanderzusetzen. Er ist selbst viel zu welt- und menschenkundig und nach Erziehung und Charakter der bürgerlich-praktischen Denkweise zu verwandt, um wider seine Lehre Einwände gelten zu lassen, welche mit dem Ansehen der Klugheit und Welterfahrung auftreten.[1]

1. Die Theorie als Regel zur Praxis.

Indessen ist die beliebte Entgegensetzung von Theorie und Praxis in ihrer Allgemeinheit zu unbestimmt und weit, um dagegen mit Sicherheit vorzugehen. Dem Gemeinplatze läßt sich nur der Gemeinplatz entgegenstellen. Unmöglich wird man von aller Theorie behaupten wollen, sie sei unpraktisch. Nun ist Theorie nichts anderes als eine Regel oder ein Inbegriff von Regeln, deren praktische Bedeutung in ihrer

[1] Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. (Berl. Monatsschr. Sept. 1793. Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 363—410.) Der Inhalt dieser Abhandlung rechtfertigt die Stelle, welche ich derselben in meiner Darstellung gebe: die Theorie, um die es sich handelt, ist die Rechts- und Sittenlehre.

Anwendung oder Anwendbarkeit besteht. Was nur nach Regeln und durch deren richtige Anwendung geschehen kann, läßt sich ohne Theorie nicht ausführen. Ist die Regel nicht anwendbar, so ist sie entweder falsch oder unvollständig: im ersten Fall ist sie eine falsche Theorie, welche so gut ist als keine, im anderen ist sie nicht genug Theorie. Auch die Einsicht in die Gesetze der Natur ist Theorie, die Naturwissenschaft als Erkenntnis dieser Gesetze ist rein theoretisch, die angewandte Naturwissenschaft z. B. in der Medizin, in der Landwirtschaft, in der Mechanik usf. ist praktisch. Was wäre diese Praxis ohne jede Theorie? Die Lehre von den Gesetzen der Wurfbewegung ist eine mathematische Theorie, der Bau und kriegerische Gebrauch der Wurfgeschosse ist praktisch. Wenn es nun jemand einfallen wollte, von diesen Gesetzen zu sagen: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis?" Zur Artillerie würde man *diesen* Praktiker schwerlich empfehlen. Was ohne Einsicht nicht geschehen kann, fordert die Theorie als Bedingung der Praxis. Und was bleibt vom Leben übrig, wenn man alles einsichtsvolle Handeln davon abzieht?

Daher wird es keinem im Ernste einfallen, gegen die Theorien der Naturwissenschaft und Mathematik jenen Gemeinspruch der Praxis geltend zu machen. Die Theorie überhaupt für unnütz oder unpraktisch zu halten, ist ein Zeichen grober Unwissenheit; die Praxis für gescheiter zu halten als die Theorie, ist die Ansicht jener gedankenlosen „Klüglinge", die sich groß vorkommen, wenn sie die „Schule" verachten, in welcher sie nie waren, und viel von „Welt" reden, die sie nur von Hörensagen kennen.[1]

2. Die philosophische Theorie als Sittenlehre.

Kann man nun die Theorien der Mathematik und Naturwissenschaft in ihrem praktischen Werte nicht bestreiten, so bleibt als Zielscheibe des Angriffs nur die philosophische Theorie übrig, welche außer den mathematischen und naturwissenschaftlichen Einsichten keine andere Erkenntnis hat als die sittliche. Auf diesen Punkt also zieht sich der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis zusammen. Wider *diese* Theorie richtet der Weltverstand seinen Gemeinspruch.

Nun besteht die sittliche Vernunfteinsicht in den Ideen der Tugend und der öffentlichen Gerechtigkeit, nämlich der Gerechtigkeit in ihrem politischen und kosmopolitischen Umfange. Sie besteht also in den drei

[1] Über den Gemeinspruch usf. (Werke, herausg. von Hartenstein 1838—1839. Bd. V. S. 365—367.)

Fällen der Moral, des Staatsrechts und des Völkerrechts: sie macht im ersten Falle die *Tugend* oder die Würdigkeit glückselig zu sein zum alleinigen Ziele des Lebens, sie macht im zweiten Falle das Recht als *Freiheitsgesetz* zum alleinigen Grunde und Zwecke des Staates, sie erklärt im dritten den Zustand des *ewigen Friedens*, gegründet auf den Bund freier Völker, für das Ziel der Menschheit, welches die Natur suche und die Vernunft gebiete.[1]

3. Ideen und Interessen.

In allen drei Punkten tritt ihr der Gemeinspruch entgegen: „Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis". Im wirklichen Menschenleben soll es sich überall ganz anders verhalten, als jene Theorien meinen: hier herrschen nicht die *Ideen*, sondern die *Interessen*. Eine Idee, unabhängig von den Interessen der Menschen, sei eben nichts anderes als eine bloße Idee, eine leere Theorie, eine unpraktische, und so seien die sittlichen Theorien Kants, mit dem Leben verglichen, unpraktisch. Der Praktiker urteilt anders als der Philosoph: dieser urteilt nach Ideen, welche gelten sollen, aber in Wahrheit nicht gelten, jener dagegen nach den Interessen, welche in Wahrheit gelten, unbekümmert darum, was die Theorie vorschreibt. So wird das praktische Urteil über die menschlichen Lebenszwecke ganz anders ausfallen als das theoretische.

Kant läßt den Praktiker in drei verschiedenen Rollen auftreten nach dem Gebiete des von ihm beurteilten Menschenlebens. Unter dem praktischen Gesichtspunkte (im Gegensatz zum theoretischen) beurteilt die Zwecke des Einzellebens „der Geschäftsmann", die Zwecke des Staats „der Staatsmann", die Zwecke und das Leben der gesamten Menschheit „der Weltmann". Jeder Mensch sucht sein Interesse, er strebt von Natur in erster Linie nach Glückseligkeit. „Aus der Glückseligkeit im allgemeinsten Sinne des Wortes entspringen die Motive zu jedem Bestreben, also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes." Es ist das Streben nach Glückseligkeit, das uns tugendhaft macht: so urteilt die ganze eudämonistische Moral, und die Moral der deutschen Aufklärung war in diesem Sinne eudämonistisch. Glückseligkeit ist der praktische Lebenszweck, während der von der Glückseligkeit unabhängige Tugendzweck eine bloße Theorie ist: so erklärte sich *Garve* in seinen „Versuchen über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur"

[1] Über den Gemeinspruch usf. (Ebenda. S. 367 u. 368.)

gegen die kantische Sittenlehre. Nur in der philosophischen Literatur gibt es einen abstrakten Rechts- und Freiheitsstaat, in der Wirklichkeit beruht der Staat auf der Gewalt, er bezweckt nicht die Freiheit, sondern das bürgerliche und physische Wohl der Untertanen: diese vermeintlich praktische Theorie vom Staate hatte bekanntlich Hobbes in seiner Schrift «de cive» entworfen. Die Menschheit, im ganzen betrachtet, ist keineswegs in einem fortschreitenden Entwicklungsgange begriffen, sie verfolgt keinen gemeinschaftlichen Endzweck, vielmehr ist die Vorstellung einer solchen universellen Bestimmung der Menschheit, einer solchen fortschreitenden Annäherung derselben zu einem gemeinsamen Endziel eine bloße Theorie im Widerstreite mit der Erfahrung. In Ansehung der Religion hatte Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" die Entwicklung des letzteren behauptet; ebendasselbe lehrt Kant von der Gerechtigkeit in seiner Rechtsphilosophie und in seinem Entwurfe vom ewigen Frieden. Wider Lessing hatte Mendelssohn in seinem „Jerusalem" die Entwicklung der Menschheit in Abrede gestellt: was sich entwickle und fortschreite, sei nicht das Ganze oder die Gattung, sondern nur die Individuen. Daher stellt Kant seiner Theorie von der Tugend- und Rechtslehre diese drei Repräsentanten der Praxis entgegen: Garve, Hobbes und Mendelssohn; diese urteilen über die moralischen, politischen und weltgeschichtlichen Zwecke der Menschheit wie der Geschäftsmann, der Staatsmann und der Weltmann.[1]

II. Die unpraktischen Einwürfe.

1. Die unpraktische Theorie in der Moral.

Wider ihre Einwände, welche in verschiedenen Formen das bekannte Thema jenes Gemeinspruchs von Theorie und Praxis behandeln, setzt Kant sich die Aufgabe, den praktischen Wert seiner Theorie zu rechtfertigen und den praktischen Unwert der entgegengesetzten darzutun.

Wenn das Interesse, wie der Geschäftsmann will, die alleinige Triebfeder und Richtschnur unseres Handelns ausmacht, so wird jeder seinen Vorteil besorgen, wo er es kann, ohne sich zu gefährden; aber in jedem Fall, wo er zugunsten seines Wohls eine Pflicht verletzt, wird er dieses Unrecht fühlen: der beste Beweis, daß die Pflicht auf das Interesse nicht achtet, daß diese reine, von unserem Wohl unabhängige

[1] Über den Gemeinspruch usf. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 368 u. 369. S. 382 u. 403.)

Idee nicht bloß im Kopfe, sondern im Herzen wohnt, also kein theoretisches Hirngespinnst, sondern ein in jeder Handlung wirksames, praktisches Motiv ist, welches man dem Interesse nachsetzen kann, aber nie ohne das Gefühl des begangenen Unrechts.[1]

2. Die unpraktische Theorie in der Politik.

Wäre in der Tat der Staat auf die Gewalt begründet, wie Hobbes will, so besäße die Staatsgewalt alles Recht, und die Untertanen hätten gar keine unveräußerlichen oder unverlierbaren Rechte: dann wäre die Regierung despotisch. Wenn der Zweck des Staates, wie Achenwall in seinem Naturrechte will, nur das Wohl der Untertanen wäre, so müßten diese das Recht haben, eine Regierung mit Gewalt zu stürzen, die sich mit ihrem Wohle nicht mehr verträgt: woraus für gewisse Fälle das Zwangsrecht der Untertanen oder die Rechtmäßigkeit der Revolution folgt. Wenn man also statt der Gerechtigkeit die Glückseligkeit zum Zwecke des Staates macht, so darf die Regierung patriarchalisch oder despotisch werden, und die Untertanen Selbstregenten oder revolutionär. Man wird eine Staatstheorie, welche mit Hobbes dem Souverän das Recht des Despotismus und mit Achenwall dem Volke das Recht der Rebellion einräumt, nicht für praktisch halten können.

Aber, wird man einwenden, die kantische Theorie selbst erscheint eben hier nicht bloß unpraktisch, sondern unmöglich, da sie den Untertanen im Staate zwar unverlierbare Rechte, aber keine Zwangsrechte zugesteht. Als ob es noch Rechte gebe, wenn man sie nicht aufrechthalten, verteidigen, im Notfalle mit Gewalt verteidigen darf! Als ob auf seiten der Untertanen noch Rechte vorhanden seien, wenn doch behauptet werde, daß der Souverän kein Unrecht tun könne! Indessen dieser scheinbare Widerspruch findet seine praktische Lösung. Die Untertanen können ihre Rechte verteidigen ohne Gewalt. Was der Souverän Unrechtes tut, darf nicht als bürgerliches Unrecht angesehen und behandelt werden, sonst wäre es strafwürdig, und das widerstreitet dem Rechte der souveränen Staatsgewalt. Ihr Unrecht gilt als Irrtum, und es muß erlaubt sein, den öffentlichen Irrtum als solchen zu bezeichnen und aufzuklären. Dieses Recht der Beurteilung besteht in der Gedankenfreiheit, welche ohne die öffentliche Mitteilung nichts bedeutet.

[1] Über den Gemeinspruch usf. I. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. (Ebenda. Bd. V. S. 369—382.)

Die Untertanen haben zur Verteidigung ihrer Rechte nicht die Gewalt des Schwertes, aber „die Freiheit der Federn". Diese ist das einzige Palladium der Volksrechte, „denn diese Freiheit dem Volke auch absprechen wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentiert, Untertanen als Bürgern Befehle gibt, alle Kenntnis von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgnis einzuflößen, daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt soviel, als ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht oder auch Haß gegen sein Volk erwecken." Weit entfernt also, daß die Theorie vom Rechtsstaate unpraktisch sei, so ist dieselbe, wohlverstanden, die einzig praktische, welche auf die Dauer standhält. Von den entgegengesetzten Theorien, die hier dem Despotismus, dort der Revolution das Wort reden, wird man mit allem Rechte urteilen dürfen: „Das ist in der Theorie falsch und taugt nicht für die Praxis!" „Es gibt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist."[1]

3. Die unpraktische Theorie in der Kosmopolitik.

Die völker- und weltbürgerliche Rechtstheorie will, daß die Menschheit auch in ihrem kosmopolitischen Umfange dazu berufen sei, in die Form der öffentlichen Gerechtigkeit einzugehen, und daß diese Form keine andere sein könne als ein Friedensbund freier Völker, daß die Menschheit in langsamen, aber stetigen Fortschritten diesem Ziele wirklich zustrebe. Eine solche Vorstellungsweise erscheint dem Weltmann als eine bloße Theorie ohne jede praktische Geltung. Wider den Philosophen beruft er sich auf die Welt- und Menschenerfahrung, die von einem Fortschritte der gesamten Menschheit nichts merke und darum auch ein Endziel, worauf die ganze Menschheit angelegt sei, in Abrede stellen müsse. Endzweck und Entwicklung der Menschheit hängen so genau zusammen, daß, wer von beiden eines verneine, notwendig auch das andere verneinen müsse. Die Erfahrung lehre, daß die Menschheit in Ansehung ihrer Moralität nicht fortschreite, sondern sich pendularisch bewege, hin- und herschwanke, nur vorwärts schreite, um wieder rückwärts zu gehen, und, im ganzen genommen, zuletzt in demselben Stande der Sittlichkeit beharre.

[1] Über den Gemeinspruch usf. II. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 382—402.)

Zunächst beruht diese durch angebliche Welterfahrung gemachte Theorie auf einem sehr zweifelhaften Beweisgrunde. Die Erfahrung kann freilich von einem Fortschritte des Ganzen nichts wissen, aber sie kann auch nicht das Gegenteil behaupten, weil sie überhaupt vom Ganzen nichts weiß. Wenn sie recht hätte mit ihrer Theorie, so wäre die Geschichte ein Wort ohne Inhalt, und die Menschheit gewährte einen höchst unwürdigen und zuletzt langweiligen Anblick. „Eine Weile diesem Trauerspiele zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein, aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel, und wenn die Akteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird doch der Zuschauer, der an einem oder dem anderen Akt genug hat, wenn er daraus mit Grund abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei."

Niemand wird bestreiten, daß die Menschheit in Rücksicht der Kultur fortschreitet. Wenn es also überhaupt einen Fortschritt im ganzen gibt, so müßte man beweisen, daß davon nur die Moralität eine Ausnahme mache. Vielmehr wird durch die fortschreitende Kultur, welche keiner in Abrede stellt, die Annahme begünstigt, daß auch eine sittliche Entwicklung der Menschheit stattfinde, welche wohl unterbrochen, aber nie abgebrochen wird, sondern im ganzen vorwärtsgeht. Innerhalb dieser sittlichen Entwicklung müssen sich die politischen Formen der Menschheit, die staatsbürgerlichen und völkerrechtlichen, dergestalt ausbilden, daß sie dem Vernunftzwecke selbst mehr und mehr entsprechen. Denn was wäre die sittliche Entwicklung, wenn sie nicht auch die sittliche Welt und in dieser die Rechtssphäre durchdränge?

Dazu kommt, daß diese Theorie, welche die Vernunft und die Analogie der Erfahrung für sich hat, durch Gründe der Natur selbst unterstützt wird. Was die sittliche Vernunft von der einen Seite gebietet, dazu zwingt von der anderen die Natur: die **Not** zwingt die Menschen, sich in Staaten zu vereinigen, die Not zwingt die Staaten, sich nach Rechtsgesetzen zu gestalten und miteinander in weltbürgerlichen und völkerrechtlichen Verkehr zu treten. Die entgegengesetzte Theorie, welche sich die praktische nennt, hat die Vernunft gegen sich, die Analogie der Erfahrung nicht für sich, und das Naturgesetz widerspricht ihr. So darf Kant seine Sache gegen jenen beliebten Gemeinspruch mit der Erklärung schließen: „Es bleibt also auch in kosmopolitischer

Rücksicht bei der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis."[1]

III. Moral und Politik.

1. Gegensatz und Einheit.

Im rein moralischen Gebiete läßt man der Theorie noch am ehesten freien Spielraum. Hier mögen die Moralisten tadeln und zu bessern suchen und, wenn sie nicht bessern können, zuletzt mit dem Tadel recht behalten. Am wenigsten duldet man die Geltung der Theorie im politischen Felde. Hier herrschen ausschließlich die Interessen, nicht die Ideen; Politik nach Ideen ist gar nicht Politik, sondern Moral. Die wirkliche und praktische Politik richtet sich lediglich nach den Interessen, welche gelten; diese sind die alleinigen Faktoren, mit denen die Realpolitik rechnet und von jeher gerechnet hat, so weit sie erfolgreich, d. h. praktisch war. Der allgemeine Gegensatz zwischen Theorie und Praxis bestimmt sich hier näher zu dem Widerstreit zwischen Moral und Politik, und in dieser Form hat Kant jenen Gegensatz im Anhange zu der Schrift vom ewigen Frieden behandelt.[2]

Es ist keine Frage, daß in der Politik die Interessen gelten müssen: die der Bürger im Staat, die der Staaten im Leben der Völker; sie gelten früher und sind mächtiger als die Grundsätze. Auch der strengste Moralist muß diese Macht einräumen. Legt doch Kant selbst in der Verwirklichung der sittlichen Vernunftzwecke ein sehr nachdrückliches Gewicht auf die Macht der Interessen, die unwillkürlich in den Dienst der Ideen treten. Es ist die Not, also das Interesse, welches den Staat mitbegründet und die bürgerliche Verfassung nötigt, die Formen der Freiheit und des Rechts anzunehmen, die Völker treibt, ihre Verhältnisse rechtmäßig und friedlich zu ordnen. Die Macht der Interessen aus dem politischen Leben verbannen, wäre ebenso vernunft- wie zweckwidrig. Es kann nur die Frage sein, ob sie sich den sittlichen Grundsätzen entgegenstellen dürfen? Die Politik fordert, um ihre Interessen zur Geltung zu bringen, die Klugheit; die Moral fordert im Namen ihrer Grundsätze vor allem Ehrlichkeit. Der Spruch der Politik heißt:

[1] Über den Gemeinspruch usf. III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 403—410.)

[2] Zum ewigen Frieden. (1795.) Anhang I. Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik in Absicht auf den ewigen Frieden. II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriff des öffentlichen Rechts. (Ebenda. Bd. V. S. 446—466.)

„seid klug wie die Schlangen!", der Spruch der Moral: „seid ohne Falsch wie die Tauben!" Wenn man beide Gebote in dem einen zusammenfaßt: „seid klug wie die Schlangen, und ohne Falsch wie die Tauben!", so wäre darin die politische Denkweise mit der moralischen vereinigt. Wer die Moral über die politische Klugheit setzt und auf die letztere gar keine Rücksicht nimmt, der urteilt: „Ehrlichkeit ist besser als die Politik!" Wer die Staatsklugheit mit der Moral vereinigt, indem er jene nach dem Maße dieser bestimmt und einrichtet, der urteilt: „Ehrlichkeit ist die beste Politik!" Dann wird man aus politischen Interessen nichts tun, was zu tun die Grundsätze der Moral unbedingt verbieten; dann ist die Moral der unerschütterliche Grenzgott, der dem Jupiter der Gewalt nicht nachgibt.

2. Die Staatskunst der politischen Moral.

Das Verhältnis zwischen Moral und Politik läßt sich auf doppelte Weise entscheiden. Es kommt darauf an, welcher von beiden Faktoren der bestimmende ist, ob die Sittlichkeit oder die Staatsklugheit. Entweder macht sich die Politik von der Moral, oder sie macht die Moral von sich abhängig: im ersten Fall ist die Politik moralisch, im anderen die Moral politisch. So unterscheidet Kant „die moralischen Politiker" und „die politischen Moralisten". In der Denkweise der ersten ist Moral und Politik vereinigt; gegen die Denkweise der anderen muß die Moral ihren Widerspruch einlegen, denn in der Abhängigkeit von politischen Interessen, im Dienste des staatsklugen Egoismus hört sie auf Moral zu sein. Es sind die politischen Moralisten, welche der Moral die Politik entgegensetzen, indem sie die letztere zur alleinigen Richtschnur nehmen und die Staatsklugheit für praktischer halten als die Ehrlichkeit, vielmehr gilt sie ihnen als die einzig praktische Maxime.

Ihr alleiniger Zweck ist die Gründung und Vermehrung der politischen Macht; was diesem Zwecke dient, sind die tauglichen oder praktischen Mittel, die den einzigen Gegenstand ihrer Berechnung und Sorgfalt ausmachen. Ob durch diesen Zweck und diese Mittel ein fremdes Recht verletzt und die Gerechtigkeit selbst vernichtet werde, kümmert sie nicht, wenn nur der Zweck vorteilhaft und die Mittel tauglich sind. Ihre ganze Aufgabe ist eine Aufgabe der Staatsklugheit, gleichsam ein politisches Kunstproblem. Je erfolgreicher und geschickter dieses Problem gelöst wird, um so besser war die Politik. Die Anwendung ungerechter Mittel erregt dabei nicht das mindeste Bedenken, nur fordert die Klugheit, daß man die Ungerechtigkeit nicht offen zur

Schau trage, daß man sie bemäntele und womöglich den Schein der Gerechtigkeit selbst annehmen lasse. Je geschickter man die Ungerechtigkeit unter dem Scheine des Gegenteils ausübt, um so besser und kunstfertiger ist die Politik.

Politische Geltung und Macht ist die Hauptsache, der alles andere dient. Das Erste sei, daß man seinen Zweck erreiche; ist das Spiel gewonnen, so beschönige man die Tat und stelle die ungerechte Handlungsweise als gerecht und notwendig dar; läßt sich die verabscheuenswerte Tat nicht entschuldigen oder rechtfertigen, so leugne man, der Täter zu sein, und stelle sich als unschuldig dar, andere als die allein Schuldigen. Es wird freilich bei einer solchen rechtsverletzenden Politik nicht fehlen, daß man sich Feinde macht. Der ungerechte Gewalthaber erregt gegen sich im Innern des Staats Parteien; der die Rechte anderer Völker verletzende Staat schafft sich eben dadurch feindselig gesinnte Staaten. Wenn diese Parteien und Staaten sich wider die gewalttätige, ungerechte Macht vereinigen, so können sie leicht furchtbar werden: daher wird es eine Hauptaufgabe der Staatsklugheit sein, die Gegner unter sich zu entzweien, um sie gleichmäßig zu beherrschen. Jede glücklich gelöste Aufgabe solcher Staatsklugheit ist ein politisches Kunststück, in schwierigen Fällen ein Meisterstück politischer Kunst, welches die politischen Moralisten bewundern. Die Hauptregeln der staatsklugen Moral lassen sich in diesen drei Formeln kurz zusammenfassen: fac et excusa, si fecisti nega, divide et impera![1]

3. Die Staatsweisheit der moralischen Politik.

Dagegen die moralische Politik verbannt nicht etwa die Staatsklugheit, sondern bedingt sie nur durch die Gerechtigkeit; ihr Ziel ist die Verbindung der Gewalt mit dem Rechte: sie ist „Staatsweisheit", die sich von der Staatsklugheit nicht dadurch unterscheidet, daß sie ungeschickter ist in der Wahl ihrer Mittel, sondern daß sie in dieser Wahl kritisch verfährt, weil sie ihren Zweck unter sittlichem Gesichtspunkte auffaßt. Hier besteht Einhelligkeit zwischen Moral und Politik. Es gibt ein Kennzeichen, ob ein politischer Zweck mit der Moral übereinstimmt oder nicht: wenn er die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, so hat er auch die Moral nicht gegen sich; was die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, das braucht nicht geheim gehalten zu werden, das darf man vor aller Welt aussprechen: die Publizität bildet das

[1] Zum ewigen Frieden. Anhang I. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 4. S. 446—459 u. S. 451 u. 452.)

Kennzeichen der Übereinstimmung zwischen Politik und Moral. Was die öffentliche Gerechtigkeit (nicht bloß nicht verletzt, sondern) befördert, das muß öffentlich gesagt werden, das ist der Publizität nicht bloß fähig, sondern bedürftig. Hier fällt die politische Forderung mit der moralischen selbst zusammen.

Dieses Kennzeichen der Publizität besteht die Probe. Die Geheimnisse der politischen Moral sind zwar aller Welt bekannt und nicht schwer zu begreifen, aber der Politiker, welcher im Sinne jener staatsklugen Regeln handelt, wird sich wohl hüten, es öffentlich zu sagen; im Gegenteil, er wird alles tun, um den entgegengesetzten Schein öffentlich zu erzeugen, und seine wahre Denkweise sorgfältig geheim halten; der Despotismus bedarf der Verschwiegenheit; der beste Beweis, daß ihm die Gerechtigkeit fremd ist. Ebenso wird sich das vermeintliche Recht zur Revolution nie öffentlich aussprechen, es wird die Publizität sorgfältig vermeiden und eben dadurch zeigen, wie wenig es sich mit der öffentlichen Gerechtigkeit verträgt. Wenn die Staatsklugheit wider alle Ehrlichkeit dazu antreibt, geschlossene Verträge zu brechen, so wird man doch nie diesen Satz öffentlich aussprechen wollen, weil man allen öffentlichen Kredit einbüßen würde, den auch die Interessenpolitik braucht.

Setzen wir den Fall, ein größerer Staat fände es im Interesse seiner Macht, sich auf Kosten kleinerer Staaten zu vergrößern und diese kleineren Staaten bei guter Gelegenheit zu verschlingen, so würde er sehr zweckwidrig handeln, wenn er seine Absicht vor der Tat ausspräche: sie ist ungerecht und verträgt darum keine Publizität. Nehmen wir im entgegengesetzten Fall eine Absicht, welche die öffentliche Gerechtigkeit befördert, wie z. B. die Idee einer Völkerföderation zum Zwecke des ewigen Friedens, so wissen wir schon, daß eine solche Forderung die Publizität bedarf, daß die öffentliche Gedankenfreiheit zu ihren Bedingungen gehört, daß die öffentliche Einsicht in die Notwendigkeit dieser Idee selbst ein Mittel zu ihrer Verwirklichung bildet. Gilt also die Publizität als ein beweisendes Kennzeichen für oder gegen den moralischen Wert politischer Forderungen, so ist die Einhelligkeit zwischen Moral und Politik in den kantischen Rechtsideen, insbesondere für die Theorie vom ewigen Frieden, gesichert.[1]

[1] Zum ewigen Frieden. Anhang II. (Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. V. S. 459—466.)

Sechzehntes Kapitel.
Die Naturgeschichte der Menschheit. Die Verschiedenheit der Rassen.

I. Die Naturgeschichte der Menschheit.

Die Einwürfe wider die praktische Geltung der sittlichen Vernunftzwecke sind ungültig, diese sollen und können verwirklicht werden, und ihre Ausführung, die sich dem Ziele beständig annähert, besteht in der fortschreitenden Entwicklung der moralischen Anlagen, welche die menschliche Natur in sich trägt. Diese Entwicklung nennt man die Weltgeschichte in engerem Sinn: sie ist der Inbegriff derjenigen Lebensformen, welche die Menschheit im Wege der Kultur aus sich selbst erzeugt. Aber die Kulturgeschichte setzt die natürliche Bildungsgeschichte der Menschheit voraus, und die gesamte Entwicklung unseres Geschlechts muß daher in die beiden Gebiete der Natur- und Freiheitsgeschichte unterschieden werden. Der gegenwärtige Naturzustand der Menschheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Unterschiede ist, wie der gegenwärtige Zustand der Erde und des Kosmos, aus einer Reihe natürlicher Bedingungen und Veränderungen allmählich hervorgegangen, und wie die Freiheitsgeschichte in der Entwicklung der moralischen, so besteht die Naturgeschichte der Menschheit in der Entwicklung ihrer natürlichen Anlagen.

Die Entstehung und Naturgeschichte der Menschheit setzt die der Erde und des Weltalls voraus; es lag, wie wir wissen, in dem Plane namentlich der vorkritischen Untersuchungen unseres Philosophen, diese großen Themata zu behandeln, deren erstes er in der „Naturgeschichte des Himmels" ausgeführt hat. Daran knüpfen sich einige Aufsätze, welche als Beiträge zur Naturgeschichte der Erde gelten können, und seine fortgesetzten Vorträge über „physische Geographie", die ein Stück der Erdgeschichte in sich aufnahmen, denn diese ist nichts anderes als „kontinuierliche Geographie". Kant wollte sich nicht bloß mit der Beschreibung der Dinge begnügen, sondern ihre Entstehung erklären, denn „es ist wahre Philosophie, die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen". In diesem Sinne forderte Kant die Naturgeschichte nicht bloß des Himmels und der Erde, sondern auch der Pflanzen, Tiere und Menschen.[1]

Sein erstes Problem betraf den Kosmos. Wie ist der gegenwärtige Zustand des Weltalls, insbesondere die Einrichtung unseres Planetensystems, welche Kopernikus, Galilei, Kepler und Newton erklärt haben, entstanden? Er gab die uns bekannte Theorie einer rein mechanischen Evolution des Weltalls. Doch setzte er dieser Erklärungsart sogleich eine bedeutsame Grenze im Hinblick auf die lebendigen Naturkörper; es schien ihm schon damals unmöglich, die Entstehung solcher Körper rein mechanisch, d. h. ohne Hilfe der Zweckursachen oder ohne den Gebrauch teleologischer Prinzipien zu erklären.[1] Nur in den lebendigen Körpern gibt es entwicklungsfähige Keime oder Anlagen, die entfaltet sein wollen, und da der Begriff der Entwicklung mit dem der Anlage auf das genaueste zusammenhängt, so kann nur auf dem Gebiete der organischen Natur von einer Entwicklung oder Naturgeschichte im engeren und eigentlichen Sinn die Rede sein. Wo aber Anlagen die treibenden Kräfte bilden, da sind Zwecke oder Naturabsichten vorhanden, auf welche die Organisation gestellt ist und die Entwicklung abzielt. Wir sehen daher voraus, daß die Naturgeschichte der Menschheit und ihre Erzeugungen, da sie nicht rein mechanisch zu erklären sind, den Philosophen nötigen werden, Zweckursachen in seine Betrachtung einzuführen und teleologische Prinzipien zu brauchen. Auch bei Gelegenheit der moralischen Weltzwecke hatte sich Kant wiederholt auf die menschlichen Naturzwecke berufen, die uns unwillkürlich dem Ziele zutreiben, welches die sittliche Vernunft stellt und gebietet. Um die reale Geltung der menschlichen Vernunft- und Freiheitszwecke zu verifizieren, hatte Kant seine Lehre durch die zwingende Gewalt der menschlichen Naturzwecke in ihrer unleugbaren, erfahrungsmäßigen Geltung bestätigt.

II. Die Gattung und Rassen der Menschheit.

1. Die kantischen Abhandlungen.

Das einzige Thema, welches Kant aus der Naturgeschichte der Menschheit ergriffen und in zwei Aufsätzen zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht hat, betrifft die Rassendifferenz. Beide Schriften, die um ein Jahrzehnt voneinander abstehen und mit den vorkritischen Untersuchungen genau zusammenhängen, fallen in die kritische Periode, die mit der Inauguraldissertation (1770) beginnt: die erste, welche die einzige ist, die Kant in dem Zeitraum von 1770 bis 1781 herausgab, erscheint vor der Kritik der reinen Vernunft, die

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XI. (S. 195.)

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. X. (S. 179 ff.)

andere nach den Prolegomena, sie ist gleichzeitig mit der Grundlegung der Metaphysik der Sitten und fällt in die Jahre der geschichtsphilosophischen Abhandlungen; das Thema der ersten handelt „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“ (1775), das der zweiten ist die „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse“ (1785). Da Georg Forster, der berühmte Reisende und Naturforscher, die naturwissenschaftliche Geltung der in dem zweiten Aufsatz enthaltenen teleologischen Erklärungsgründe im deutschen Merkur (1786) bestritten hatte, so schrieb Kant zu seiner Rechtfertigung den wichtigen Aufsatz: „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ (1788), wo er zum dritten Male die Untersuchung der Rassenunterschiede aufnahm.[1]

Die beiden populärsten Vorlesungen Kants waren bekanntlich die über physische Geographie und Anthropologie. Da nun die Rassenfrage in die Naturgeschichte der Menschheit, also in die naturwissenschaftliche Anthropologie gehört, so kann es befremdlich erscheinen, warum der Philosoph den ersten jener Aufsätze zur Ankündigung seiner Vorlesungen über physische Geographie verfaßt hat. Dies erklärt sich aus der Art seiner, noch von ihm selbst herausgegebenen anthropologischen Vorträge, die nicht naturwissenschaftlich oder theoretisch, sondern „pragmatisch“ waren und sein wollten, sie handelten vom Menschen, nicht als Geschöpf der Erde und animalischem Wesen, sondern als „Weltbürger“. „Die physiologische Menschenerkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll“, daher die kantische Anthropologie als ein Beitrag weniger zur Naturgeschichte, als zur Freiheitsgeschichte des Menschen gelten muß.[2]

Indessen gibt es in der rein naturgeschichtlichen Behandlung der Rassenfrage einen Punkt, welcher mit der Ansicht von der Einheit der

[1] Von den verschiedenen Rassen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen über physische Geographie im Sommerhalbjahr 1775. Dieser Aufsatz wurde umgearbeitet und wieder veröffentlicht in Engels Philosoph für die Welt. (A. A. Bd. 2. S. 427—445.) — Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. (Berl. Monatsschrift. November 1875. Werke, herausg. von Hartenstein. Bd. 10. S. 45—64.) — Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. (Deutscher Merkur. Jena 1788. Werke, herausg. v. Hartenstein. Bd. 10. S. 65—98.) — Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. VII. (S. 134.)

[2] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. (1798.) Vorrede. (A. A. Bd. VII. S. 119ff.)

menschlichen Gattung und ihrer Freiheitsgeschichte nahe zusammenhängt. Während alle übrigen Unterschiede innerhalb der Menschheit fließender Art sind, ineinander übergehen und mit der Zeit verschwinden können, zeigen sich die der Rassen so fest und beharrlich, daß sie die Menschheit in Arten zu spalten und dadurch die Einheit der Gattung aufzuheben scheinen: dann wären mit der Rassendifferenz verschiedene Sorten oder Arten der Menschen gegeben, womit sich die Idee eines gemeinsamen Fortschritts und einer sittlichen Freiheitsgeschichte nicht mehr verträgt. Daher hat neben dem naturgeschichtlichen Interesse das Problem der Rassen auch ein moralisches. Es ist die Frage: ob die menschlichen Erdbewohner wirklich zu derselben Gattung gehören nud alle, wenn auch nicht gleichen, doch einen gewissen Anteil an der fortschreitenden Gesamtentwicklung des Menschengeschlechts nehmen können? Sind die Rassen trennende Artunterschiede, so hindert nichts, daß die höhere Rasse das Recht der Menschenwürde allein beansprucht und die niederen als schlechtere Geschöpfe ansieht, auf welche sie ein Sachenrecht habe, die sie von Rechts wegen in Besitz nehmen, unter das Joch der Sklaverei bringen und wie Tiere brauchen und verbrauchen dürfe. Die Rassenfrage hat demnach neben der naturwissenschaftlichen und geschichtsphilosophischen auch eine sehr folgenreiche naturrechtliche und praktische Bedeutung. Wenn Kant in dem zweiten seiner Aufsätze erklärt: „Die Klasse der Weißen ist nicht als besondere Art in der Menschengattung von der der Schwarzen unterschieden, und es gibt gar keine verschiedenen Arten von Menschen“[1], so ist mit diesem Satze jede Möglichkeit der Negersklaverei von Rechts wegen verurteilt.

2. Naturgeschichte und Naturbeschreibung.

Bevor man die Entstehung der Menschenrassen erklärt, muß man wissen, worin ihre Unterschiede bestehen und auf welchen Gründen die Rasseneinteilung beruht. Es gibt eine natürliche und eine künstliche Einteilung der Pflanzen und Tiere: jene macht die Natur, diese die Schule; die erste gründet sich auf gemeinsame Abstammung, die andere auf gemeinsame Merkmale. Die Natureinteilung ist genealogisch und richtet sich nach der Verwandtschaft der organischen Geschöpfe, die Schuleinteilung verfährt bloß logisch und geht nach den Ähnlichkeiten der Dinge, deren Begriffe sie vergleicht und klassifiziert. Das Natursystem besteht in Stämmen, das Schulsystem in Klassen, daher dort die

[1] Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 6. (Kants Werke. Herausg. v. Hartenstein [1838]. Bd. X. S. 57.)

Objekte aus ihrer Entstehung erklärt, hier dagegen bloß nach ihren Merkmalen beschrieben werden; das Schulsystem ist für das Gedächtnis, das Natursystem für den Verstand: jenes hat nur die Absicht, die Geschöpfe unter Titel, dieses dagegen, sie unter Gesetze zu bringen.[1] Durch die Beschreibung erfahren wir, was die Dinge jetzt sind, durch die genetische Erklärung dagegen, wie sie geworden sind. „Wir nehmen", sagt Kant, „die Benennungen Naturbeschreibung und Naturgeschichte gemeiniglich in einerlei Sinn. Allein es ist klar, daß die Kenntnis der Naturdinge, wie sie jetzt sind, immer noch die Erkenntnis von demjenigen wünschen lasse, was sie ehedem gewesen sind, und durch welche Reihe von Veränderungen sie durchgegangen, um an jedem Orte in ihren gegenwärtigen Zustand zu gelangen. Die Naturgeschichte, woran es uns fast noch gänzlich fehlt, würde uns die Veränderung der Erdgestalt, ingleichen die der Erdgeschöpfe (Pflanzen und Tiere), die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben, und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung lehren. Sie würde vermutlich eine große Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen eben derselben Gattung zurückführen und das jetzt so weitläufige System der Naturbeschreibung in ein physisches System für den Verstand verwandeln."[2] „Die Naturbeschreibung (Zustand der Natur in der jetzigen Zeit) ist lange nicht hinreichend, von der Mannigfaltigkeit der Abartungen Grund anzugeben. Man muß, so sehr man auch, und zwar mit Recht, der Frechheit der Meinungen feind ist, eine Geschichte der Natur wagen, welche eine abgesonderte Wissenschaft ist, die wohl nach und nach von Meinungen zu Einsichten fortrücken könnte.[3]

3. Die Rassendifferenz und deren Erklärung.

Die Einheit der Gattung besteht in der Einheit der zeugenden Kraft, in der Gemeinsamkeit der Abstammung, daher ist nach der büffonschen Regel die natürliche Gattung der Tiere so zu definieren, daß sie diejenigen Geschöpfe begreift, welche miteinander fruchtbare Junge erzeugen. Aus der Tatsache einer solchen Zeugung erhellt die gemeinsame Abstammung, also die Einheit der Gattung.[4] Die Begriffe Gattung und Art sind, naturgeschichtlich genommen, identisch. „Art und Gattung sind in der Naturgeschichte (in der es nur um Erzeugung und den Abstamm zu tun ist) an sich nicht unterschieden. In der Naturbeschreibung, da es bloß auf Vergleichung der Merkmale ankommt, findet dieser Unterschied allein statt. Was hier Art heißt, muß dort öfter nur Rasse genannt werden."[1]

[1] Von den verschiedenen Rassen der Menschen. I. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 25.) — [2] Ebendas. 3. (Bd. X. S. 32. Anmkg.)

[3] Ebendas. 4 (Bd. X. S. 44) — vgl. Physische Geographie. Einleit. § 4. T. II. Abschn. I. § 3. (Bd. IX. S. 140—143. S. 326ff.) — vgl. dieses Werk Bd. IV. S. 161.

[4] Von den verschiedenen Rassen der Menschen. 1. Bd. X. S. 25.)

Daher gibt es innerhalb derselben Gattung keine Arten. Die fruchtbare Fortzeugung beweist die Einheit der Gattung, die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit der gemeinsamen Abstammung oder des Ursprungs von einem einzigen Stamm. Es könnte sein, daß dieselbe Gattung sich ursprünglich in verschiedenen Stämmen dargestellt habe, dann müßte man viele Lokalschöpfungen annehmen, wodurch die Zahl der Ursachen ohne Not vermehrt würde. Die wirkliche Einheit der Abstammung beweist die Einheit nicht bloß der Gattung, sondern der Familie.[2]

Der Gattungstypus erbt durch die Zeugung fort: diese Fortzeugung ist Nachartung; innerhalb derselben Gattung sind die Abweichungen von dem gemeinsamen Typus Abartungen. Wenn diese größer sind als die Nachartung und den Typus oder die ursprüngliche Stammbildung nicht mehr herstellen, so überschreiten sie die Grenze der Abartung und erscheinen als Ausartung. Wenn die Abarten in der Zeugung sich fortpflanzen und dem Erzeugten von beiden Seiten anerben, so besteht darin die Anartung. Hier nun ist die Frage: ob eine solche doppelseitige Anartung oder halbschlächtige Zeugung unter allen Umständen beharrt und die Unterschiede der Abarten unausbleiblich forterben?[3]

Da nun alle Menschen, wie verschieden sie sein mögen, durchgängig fruchtbare Kinder miteinander erzeugen, so gibt es nicht viele und besondere Menschenarten oder -gattungen, sondern nur eine. Die Rassen sind Abartungen, aber nicht alle Abartungen sind Rassen. Durch zwei Bedingungen können innerhalb derselben Gattung die Nachartungen modifiziert werden: durch Zeugung und Verpflanzung (Wanderung), infolge deren die lokalen Lebensbedingungen, nämlich die Beschaffenheiten des Lichtes und der Luft, des Bodens und der Nahrung sich ändern. Die Vermischung bestimmt die inneren, die

[1] Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 6. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 58. Anmkg.) — [2] Von den versch. R. d. M. 1. (Ebendas. Bd. X. S. 26.)

[3] Ebendas. (Bd. X. S. 26.)

Verpflanzung modifiziert die äußeren Bedingungen des Lebens. Hier gibt es drei Möglichkeiten, je nachdem innerhalb derselben Gattung gewisse Unterschiede sowohl in der Zeugung als in der Verpflanzung sich beständig erhalten, oder zwar in der Verpflanzung, aber nicht in der Zeugung fortdauern, oder umgekehrt zwar durch Zeugung, nicht aber in der Verpflanzung erhalten bleiben. Im ersten Fall heißen die Abartungen Rassen, im zweiten Spielarten, im dritten Menschenschlag. Ein Beispiel der Rassen sind Weiße und Neger, ein Beispiel der Spielarten innerhalb der weißen Rasse die hellere und dunklere Farbe (blonde und brünette), wie die skandinavischen und die südlichen Völker Europas, ein Beispiel des Menschenschlags sind gewisse Familien, welche durch den geschlossenen Kreis der Ehen ihre Eigenart ausprägen und in der Fortzeugung erhalten. Die Modifikationen der Spielarten sind Varietäten. Diese können durch Ehen, die immer in denselben Familien bleiben, mit der Zeit einen besonderen Menschenschlag hervorbringen.[1]

Dadurch ist der Begriff der Rasse bestimmt: die Rassen sind erbliche Klassenunterschiede, die weder durch Vermischung noch durch Verpflanzung ausgelöscht werden, sondern unausbleiblich forterben. Die Unterschiede der Spielarten, der Varietäten und des besonderen Menschenschlags (Familienschlags) lassen sich tilgen, niemals die der Rassen. Wenn sich die letzteren vermischen, so zeugen sie notwendig halbschlächtig. Daß sie fruchtbare Kinder zeugen, ist der Beweis ihrer gemeinsamen Abstammung oder ihrer Gattungseinheit; daß sie notwendig halbschlächtig zeugen, beweist, daß sie Rassen sind. Darin liegt zugleich die Möglichkeit, den Rassenunterschied experimentell zu beweisen. Die Blendlinge oder Mischlinge, wie die Mulatten, Mestizen, schwarze Karabailen usf., bezeugen, daß Weiße, Neger und Indianer weder besondere Menschengattungen noch auch bloße Spielarten, sondern Menschenrassen sind. „Der Begriff einer Rasse ist also: der Klassenunterschied der Tiere eines und desselben Stammes, sofern er unausbleiblich erblich ist.“[2]

Solche Rassenunterschiede sind im Menschengeschlechte nach Kant vier: die weiße, schwarze, hunnische (mongolische oder kalmückische) und die hindostanische Rasse. In Rücksicht der Hautfarbe unterscheidet Kant: die Weißen, die gelben Indianer, die Neger und die kupferroten Amerikaner, wobei die letzteren ihm als eine durch Verpflanzung entstandene Abartung der mongolischen oder kalmückischen Rasse gelten.[1] Diese Rassen erscheinen auf der Erde verteilt und nach Himmelsstrichen voneinander gesondert, so daß Klima und Rasse einander entsprechen. Wo das Gegenteil stattfindet, erklärt sich das Mißverhältnis aus der Verpflanzung oder Wanderung einer Rasse von schon konstant gewordenem Charakter. Diese Zusammenpassung der verschiedenen Rassen und Himmelsstriche erklärt zugleich, warum sich die Rassenunterschiede besonders durch die Hautfarbe ausprägen, da zur Erhaltung der Geschöpfe unter den verschiedenen Einflüssen des Lichtes und der Luft die Absonderung durch Ausdünstung „das wichtigste Stück der Vorsorge der Natur“ sein muß, die Haut aber das Organ jener Absonderung ausmacht.[2]

¹ Von den versch. R. d. M. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 26 u. 27.)
² Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 1—6. (Ebenda. Bd. X. S. 57 u. 58.)

Da nun unser Philosoph die Rassen nicht bloß als Abartungen derselben Gattung, sondern als Abkömmlinge desselben Stammes betrachtet, um durch die Annahme vieler Lokalschöpfungen die Zahl der Ursachen nicht unnötig zu vermehren, so muß er einen einzigen Urstamm der Menschheit voraussetzen, der sich durch Verpflanzung und Wanderung in die verschiedenen Himmelsstriche verzweigt und hier durch Anpassung an die klimatischen Bedingungen, insbesondere an die Einwirkungen des Lichtes und der Luft sich im Laufe der Zeit in die verschiedenen Rassen differenziert habe. Dabei gilt ihm als wahrscheinlich, daß dieser Urstamm nicht in einem der Rassenextreme, sondern in einer mittleren Art zu suchen sei, aus welcher sich die verschiedenen Abstufungen bis zu den äußersten Differenzen leichter entwickeln konnten, daß derselbe die gemäßigte Zone bewohnt und in Ansehung der Hautfarbe die dunklere (brünette) Schattierung der weißen gehabt habe.[3]

Diese Übereinstimmung zwischen Rasse und Klima erscheint als eine zweckmäßige Einrichtung und das menschliche Anpassungsvermögen, welches ihr zugrunde liegt und sie hervorgebracht hat, als die natürliche Anlage, wodurch das menschliche Geschlecht befähigt und bestimmt ist, sich allen klimatischen Unterschieden anarten, in allen Zonen leben und sich über den Erdkreis ausbreiten zu können. Aus der Entwicklung

¹ Von den versch. R. d. M. 2. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 28—30.) — Bestimmung des Begriffs usf. 2. (Ebenda. Bd. X. S. 49 flgd.)
² Ebendas. 2. (Ebenda. Bd. X. S. 49 u. 50.)
³ Ebendas. 3. (Ebenda. Bd. X. S. 41 u. 42.)

dieser Anlage sind im Laufe der Zeiten die Rassen entstanden. Der Ursprung der letzteren ist daher nicht durch Zufall, auch nicht aus Gelegenheitsursachen oder mechanischen Einwirkungen zu erklären, sondern in der menschlichen Gattung präformiert. Die Faktoren, welche die Rassenunterschiede erzeugt haben, sind nicht äußere, mechanisch wirksame Ursachen, sondern in der Zeugungskraft enthaltene Keime und natürliche Anlagen, kraft deren sich der Mensch an alle Klimate und jede Beschaffenheit des Bodens gewöhnen kann. Schon das bloße Vermögen, seinen angenommenen Charakter fortzupflanzen, ist Beweises genug, daß dazu ein besonderer Keim oder natürliche Anlage in dem organischen Geschöpf gelegen ist. „Denn äußere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was notwendig anerbt und nachartet; so wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu seiner Zeugungskraft etwas hinzusetzen, das ist etwas bewirken, was sich selbst fortpflanzt, wenn es eine besondere Gestalt oder Verhältnis der Teile ist.“ Die Entwicklung der Rassen geschieht natürlich unter den fortwährenden Einflüssen klimatischer Bedingungen, worunter „Sonne und Luft diejenigen Ursachen zu sein scheinen, welche auf die Zeugungskraft innigst einfließen und eine dauerhafte Entwicklung der Keime und Anlagen hervorbringen, das ist eine Rasse gründen können, da hingegen die besondere Nahrung zwar einen Menschenschlag hervorbringen kann, dessen Unterscheidendes aber bei Verpflanzungen bald erlischt“.[1]

Die klimatischen Unterschiede der Sonne und Luft lassen sich in der Hauptsache durch die vier entgegengesetzten Qualitäten der trockenen und feuchten Kälte, wie der trockenen und feuchten Hitze bestimmen. Die menschliche Natur kann allen diesen klimatischen Verschiedenheiten anarten, aber sie wird unter dem Einfluß der trockenen Kälte andere Anlagen entwickeln als unter dem der feuchten Hitze. Um mit den Bedingungen der Eiszone oder mit denen der entgegengesetzten heißen soviel als möglich übereinzustimmen, bilden sich Menschenrassen von sehr verschiedenen Charakteren. Unter dem Einflusse der trockenen Kälte bedarf der menschliche Organismus zu seiner Erhaltung einer größeren Blutwärme, also eines schnelleren Pulsschlages, eines kürzeren Blutumlaufs und einer kleineren Statur; die Extremitäten verkürzen sich, um dem Herde der Blutwärme näher zu sein, es entsteht ein Mißverhältnis zwischen den Beinen und der Leibeshöhe, die Entwicklung der Körpersäfte wird unter diesem austrocknenden Himmelsstriche gehemmt, die Keime des Haarwuchses verlieren sich, die hervortretenden Teile des Gesichts platten sich ab, die Augen müssen sich durch eine wulstige Erhöhung gegen die Kälte, durch blinzendes Zusammenziehen gegen das Schneelicht schützen, so entsteht das bartlose Kinn, die geplätschte Nase, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Gesicht, die rötliche braune Farbe mit dem schwarzen Haare: mit einem Worte die kalmückische Gesichtsbildung. Wenn sich die charakteristischen Grundzüge dieser Rasse auch außerhalb des nördlichen Weltstrichs finden, wie in Asien und namentlich in Amerika, so erklärt sich dies durch spätere Einwanderungen aus der Polarzone in südlichere Weltgegenden, woraus zugleich erhellt, wie wenig die Verpflanzung die Rassenunterschiede auslöscht.

[1] Von den versch. R. d. M. 3. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 32 u. 33.)

Unter den entgegengesetzten Einflüssen der feuchten Hitze entsteht die entgegengesetzte Rasse, das Widerspiel der kalmückischen. Die feuchte und heiße Atmosphäre begünstigt die Vegetation des menschlichen Körpers, die fleischigen Teile nehmen zu, die starken Ausdünstungen wollen gemäßigt, die schädlichen Einsaugungen verhütet sein; so erzeugt sich die dicke Stülpnase, die Wulstlippen, der Überfluß der Eisenteilchen im Blut, die durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze, die übelriechende Ausdünstung, die geölte Haut, das wollige Haupthaar: die Negerrasse in der vollkommensten Übereinstimmung mit ihrem Erdteil und Klima.[1] Die Zweckmäßigkeit der Rassenbildung in Absicht auf das Klima erscheint nirgends so einleuchtend wie in den Negern. Nach diesem Vorbilde darf man auf eine analoge Zweckmäßigkeit der Rassenbildung überhaupt schließen. Vergleichen wir das Klima Senegambiens mit der Organisation des menschlichen Körpers, so zeigt sich in dieser Atmosphäre das Blut so sehr mit Phlogiston überladen, daß zur Erhaltung des Lebens Mittel nötig sind, die jenen Stoff aus dem Blute in weit größerem Maße wegschaffen, als es bei unserer Organisation geschehen kann; durch die Lunge kann bei weitem nicht genug des schädlichen Stoffes weggeschafft werden, daher muß die Haut imstande sein, das Blut zu dephlogistisieren. Zu diesem Zwecke muß an die Enden der Arterien sehr viel Phlogiston hingeschafft werden und nun das unter der Haut mit diesem Stoff überladene Blut schwarz durchscheinen, wenn es gleich im Innern des

[1] Von den versch. R. d. M. 3. (Hartensteinausgabe. Bd. X. 33—37.)

Körpers rot genug ist.[1] Der Anatom Sömmering hatte erklärt, daß man in dem Bau des Negers Eigenschaften finde, welche ihn für sein Klima zum vollkommensten Geschöpf machen, vielleicht zum vollkommeneren als den Europäer.

Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß Kant, indem er vom „Phlogiston“ im menschlichen Blut und der „Dephlogistisierung“ des letzteren redet, noch ganz von den Lehren der alten Chemie abhängt, die durch Priestleys Entdeckung des Sauerstoffs (1774) und die darauf gegründete Erklärung des Verbrennungsprozesses, welche Lavoisier gab (1783), für immer zerstört wurde.[2]

III. Die teleologische Erklärungsart. (G. Forster.)

Wir sehen, welche Bedeutung in Kants naturgeschichtlicher Theorie der Rassen die teleologische Erklärungsart gewinnt. Er läßt die Menschen nicht bloß zu derselben Gattung, sondern zu derselben Familie gehören und von einem ursprünglichen Stamme, der vielleicht aus einem einzigen Paare hervorgegangen ist, entspringen und erbliche Unterschiede hervorbringen, welche entweder perpetuieren und in der Zeugung stets halbschlächtig anarten, oder nicht perpetuieren und mit der Zeit verschwinden können: die erblichen Eigentümlichkeiten klassischer und unausbleiblicher Art sind die Rassen, die erblichen Eigentümlichkeiten nicht klassischer und nicht unausbleiblicher Art dagegen die Varietäten. Das Menschengeschlecht ist für alle Klimata der Erde organisiert und angelegt, diese natürlichen Anlagen sind in dem ursprünglichen Menschenstamm vereinigt, in den ausgewanderten Stämmen entwickeln sich diejenigen Anlagen besonders, welche dem neubewohnten Himmelsstriche gemäß sind: dadurch entstehen die besonderen Rassen und ihre zweckmäßige Übereinstimmung mit dem Klima.[3]

Diese Theorie ist es, die G. Forster in drei Hauptpunkten angreift: 1. er anerkennt nur zwei Rassen, die Neger und alle übrigen Menschen, als welche Varietäten einer Rasse sind, 2. er bestreitet die gemeinsame Abstammung jener beiden Urstämme, als welche ursprüngliche Lokalschöpfungen sind, endlich 3. er verneint, daß zur Er-

[1] Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse. 6. Anmkg. (Ebenda. Bd. X. S. 61 flgd.)

[2] Vgl. H. Kopp: Die Entwicklung der Chemie in der neueren Zeit. S. 61—64. S. 182. Derselbe: Beitr. St. III. S. 295.

[3] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 72—78.)

zeugung der Rassen innere Anlagen und zwecktätige Ursachen nötig seien, vielmehr lasse sich die Entstehung derselben aus der Wirksamkeit physisch-mechanischer Ursachen herleiten. Dies gelte für die Entstehung nicht bloß der Rassen, sondern aller Organisationen, deren Ursprung geologisch zu erklären sei. Diese Hypothese einer generatio aequivoca bezeichnet Kant durch folgende von ihm angeführten und eklektisch ausgewählten Sätze Forsters: „Die kreisende Erde, welche Tiere und Pflanzen ohne Zeugung von ihresgleichen aus ihrem reichen, vom Meeresschlamm befruchteten Mutterschoße entspringen ließ, die darauf gegründeten Lokalzeugungen organischer Gattungen, da Afrika seine Menschen (die Neger), Asien die seinigen (alle übrigen) hervorbrachte, die davon abgeleitete Verwandtschaft aller in einer unmerklichen Abstufung vom Menschen zum Walfisch und so weiter hinab (vermutlich bis zu Moosen und Flechten nicht bloß im Vergleichungssystem, sondern im Erziehungssystem aus gemeinschaftlichem Stamme) gehenden Naturkette organischer Wesen usf.“[1]

Die Einwürfe des berühmten Naturforschers sucht unser Philosoph in allen drei Punkten zu widerlegen. Daß die Indier eine eigene Rasse sind, soll aus der Tatsache erhellen, daß Abkömmlinge derselben, die Zigeuner in Europa, ihrem Typus in so vielen Generationen beharrlich fortgeerbt haben. Daß die Rassen nicht aus der äußeren Einwirkung klimatischer Ursachen, sondern durch ihre Anpassung an diese Bedingungen vermöge ihrer natürlichen Anlage entstehen, soll aus der Tatsache ihrer zykladischen, nicht sporadischen Verbreitung einleuchten. Denn wenn der Erdstrich allein imstande wäre, gewisse Rasseneigentümlichkeiten hervorzubringen, so müßten sich in den gleichen Klimaten der verschiedenen Erdteile gleiche Rassen finden, also dieselbe Rasse sporadisch über den Erdkreis zerstreut sein, was der Fall nicht ist.[2]

Aber die hauptsächlichste Differenz, die den Philosophen bewogen hat, seine Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Prinzipien zu schreiben, liegt in dem dritten Punkt: nämlich in der Behauptung Forsters, daß physische Ursachen geologischer Art ausreichen, den Ursprung organischer Geschöpfe zu erklären. Kant verwirft diese Hypothese nicht aus moralischen oder religiösen, sondern lediglich aus kritischen Gründen, er verwirft sie nicht etwa deshalb, weil sie die

[1] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 91 u. 92.) — [2] Ebendas. Bd. X. S. 82—89.

natürliche Erklärung zu weit treibe, sondern weil sie die Grenzen derselben überschreite und den Leitfaden der Erfahrung völlig verlasse, er tadelt an Forsters Ansicht nicht die physikalische, sondern die „hypermetaphysische“ Denkart, denn sie erfinde oder erdichte, um den Ursprung der organischen Geschöpfe zu erklären, eine solche materielle Grundkraft, die sich in der Erfahrung niemals nachweisen lasse.[1]

Kant behauptet, daß alle Organisationen von organischen Wesen durch Zeugung abstammen und ihre späteren Unterschiede oder Formen aus ursprünglichen Anlagen allmählich entwickeln, dagegen der Ursprung oder die erste Entstehung der organischen Wesen selbst unerklärlich sei. Forster behauptet, daß dieser Ursprung aus gewissen geologischen Zuständen, also aus Faktoren der unorganischen Natur oder aus Kräften der Materie wohl erklärbar sei. Nun sagt Kant nicht, daß die Ansicht des Gegners unmöglich oder ungereimt sei, er sagt nur: sie ist unbeweisbar, sie ist es aus nachweisbaren, unwiderleglichen Gründen. Er behauptet nicht, daß eine mechanisch-physische Entstehung organischer Geschöpfe als solche unmöglich sei, er behauptet nur, daß sie uns, nach der Beschaffenheit und Einrichtung unserer Vernunft, unerkennbar sei, daß sie mit den Bedingungen unserer Erfahrung streite. Hier ist der eigentliche und wesentliche Punkt der Kontroverse. Der kritische Philosoph bestreitet dem dogmatischen Naturforscher die wissenschaftliche Berechtigung, in die Materie organisierende Ursachen oder Kräfte zu setzen, um organische Produkte daraus herleiten zu können. Organisierende Kräfte sind zwecktätige, also teleologische Prinzipien, welche in der Betrachtung organischer Körper notwendig, sei es absichtlich oder unabsichtlich, gebraucht werden; daher handelt es sich um den richtigen und falschen Gebrauch dieser Prinzipien. Richtig ist der Gebrauch, wenn er mit der Erfahrung übereinstimmt, falsch, wenn er derselben widerstreitet. Die Klarstellung dieses Punktes ist das Thema.

Jeder organische Körper zeigt unserer empirischen Betrachtung eine solche Einrichtung und Verknüpfung seiner Teile, daß wir genötigt sind, dieselben als Zweck und Mittel aufeinander zu beziehen und deshalb organisierende Ursachen oder Kräfte anzunehmen, welche zwecktätig wirken. Nun sind innerhalb unserer Erfahrung solche zwecktätige Kräfte nur in uns selbst gegeben: in der Erzeugung der Kunstwerke, in dem Verstande und Willen des Menschen. Diese Vermögen sind bewußter

[1] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 92.)

und intelligenter Art. Zwecktätige Ursachen nicht bewußter und intelligenter Art sind uns innerhalb unserer Erfahrung nicht gegeben: daher können wir aus empirischen Gründen zwecktätige Kräfte nicht als blinde vorstellen und intelligente Kräfte in der äußeren Natur, soweit dieselbe unserer Erfahrung einleuchtet, nicht entdecken.

Demnach geraten wir, indem wir der Richtschnur der Erfahrung folgen, mit der Erklärung der organischen Körper in ein Dilemma: wir können von der Betrachtung solcher Körper nicht die zwecktätigen Kräfte und von der Bestimmung der letzteren nicht Wille und Intelligenz ausschließen, diese aber unmöglich der Materie oder den Naturkräften zuschreiben. Setzen wir zur Erklärung der organischen Geschöpfe eine natürliche Grundkraft oder erste Ursache, so wirkt dieselbe entweder bloß mechanisch oder zwecktätig und ist im letzteren Fall entweder blind oder bewußt. Nun können wir aus bloß mechanischen Ursachen niemals den Ursprung organischer Wesen begreifen, da uns die zweckmäßige Einrichtung derselben empirisch einleuchtet, und wir vermögen uns diesen Ursprung ebensowenig aus zwecktätigen Ursachen zu erklären, da uns blinde Zwecktätigkeit in keiner Erfahrung, intelligente oder bewußte dagegen nie in der äußeren, sondern nur in der inneren gegeben ist.

Wir stehen daher vor folgendem Dilemma: die natürliche Grundkraft oder erste Ursache der Entstehung organischer Wesen muß entweder bloß mechanisch oder zwecktätig wirken; da sie nun als Gegenstand unserer Erkenntnis weder auf die eine noch auf die andere Art gefaßt werden kann, so ist sie überhaupt nicht zu bestimmen, also kein Gegenstand eines bestimmenden Urteils, kein Erkenntnisobjekt, sondern unerklärlich. Jeder Versuch, dieselbe zu bestimmen, geschieht unabhängig von der Erfahrung und ist gleich einer Erdichtung: daher ist der Gebrauch teleologischer Prinzipien auf die Erfahrung und die Betrachtung ihrer Tatsachen einzuschränken, d. h. er ist nur empirisch und nie metaphysisch. Einen solchen bloß empirischen Gebrauch von den Zweckursachen will Kant in seiner Betrachtung der Rassen gemacht haben, einen solchen metaphysischen Gebrauch findet er in der Theorie des Gegners, welcher der blind wirkenden Natur organisierende Kräfte zuschreibt.[1]

Wenn die teleologische Betrachtung der natürlichen Dinge mit dem Rechte der reinen Vernunft auch eine notwendige und allgemeine, d. h. apriorische Geltung in Anspruch nehmen darf, so wird dieselbe

[1] Über den Gebrauch teleol. Prinzipien in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. X. S. 92—94.)

nicht der Erkenntnis und dem bestimmenden Urteil, sondern einer anderen Beurteilungsart zukommen müssen, welche festzustellen und zu erforschen, das Thema, der „Kritik der Urteilskraft" ausmacht. Die durch Forsters Einwürfe veranlaßte Abhandlung über den „Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" ist als ein Vorläufer dieses letzten grundlegenden Werkes der kantischen Kritik anzusehen, und wir werden in der Darstellung desselben auf die gegenwärtige Betrachtung zurückblicken.

Siebzehntes Kapitel.

Die Freiheitsgeschichte der Menschheit. Kants geschichtsphilosophische Schriften.

I. Die weltgeschichtlichen Grenzpunkte.

1. Der Anfang.

Die menschliche Naturgeschichte blickt zurück auf den dunklen Ursprung der Menschheit, die Freiheitsgeschichte blickt vorwärts auf den einleuchtenden Vernunftzweck, welchen zu verwirklichen die Menschheit durch ihre moralische Anlage bestimmt ist. Die beiden Grenzpunkte der Freiheitsgeschichte sind der Anfang und das Ziel der moralischen Entwicklung: die Bestimmung des ersten gibt Kant in seiner Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte" (1786), die des zweiten in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784).

Es muß in dem Gange der Menschheit einen Punkt geben, wo die natürliche Entwicklung in die moralische übergeht und sich die Freiheitsgeschichte von der Naturgeschichte scheidet, indem sich der Mensch von der Macht, welche ihn bis dahin ganz beherrscht hatte, befreit. Der erste Schritt zu dieser Befreiung ist der Anfang zur Menschengeschichte. In der Abhängigkeit von der Natur folgt der Mensch ganz seinem Instinkte, in der Unabhängigkeit von ihr folgt er ganz seinem eigenen Willen: der Beginn seiner Befreiung liegt daher in dem Übergange von der Herrschaft des Instinkts zur eigenen Willenstat. Solange der Instinkt herrscht, hat der Mensch keine anderen Bedürfnisse, als welche die Natur in ihm empfindet und die Natur außer ihm befriedigt. In dieser glücklichen und harmlosen Einheit mit der Natur ist sein physischer

Zustand das Paradies, sein moralischer die Unschuld. Der Stand der Freiheit beginnt, wenn der Mensch diesen Naturstand aufhebt und die paradiesische Unschuld verläßt; dies geschieht durch die Erhebung des eigenen Willens wider das von außen gegebene Gesetz: die erste Willenstat ist daher gesetzwidrig, sie ist der Austritt aus dem Stande der Unschuld, der sittliche Fall des Menschen, der Ursprung des Bösen. Die Freiheit beginnt mit dem Abfall, ihr Ausgangspunkt ist das Böse, ihr Gefolge das Heer der Übel, welche mit dem Bösen und durch dasselbe entstehen.

Jetzt erwachen in der menschlichen Natur Bedürfnisse und Leidenschaften, die unter der Herrschaft des Instinkts schlummerten; jetzt will der Mensch die Natur beherrschen und sich untertan machen, wie er bis dahin ihr untertan war. Diesen Zweck auszuführen, muß er arbeiten. An die Stelle des unbefangenen Naturgenusses tritt die Arbeit, an die des harmlosen Zusammenlebens die Verschiedenheit einander ausschließender Wirkungskreise. Mit der Arbeit kommt die Zwietracht: der Jäger bekämpft den Hirten, beide die Ackerbauer; das Bedürfnis, sich zu sichern, zwingt die letzteren, sich in festen Wohnsitzen zu vereinigen, es entstehen Dörfer, die durch größere Vereinigung und stärkere Befestigung Städte werden; das seßhafte Leben scheidet sich vom nomadischen, die Künste entstehen, das gesellige Leben, das feste Eigentum, die bürgerliche Ungleichheit. Aus einem Werke der Natur wird das menschliche Leben sein eigenes Werk, ein Produkt der Arbeit und der Erfindung, die erste Schöpfung der Kultur. Mit dieser erweitern und verfeinern sich die Bedürfnisse wie die Genüsse, und vermehren sich ebendeshalb die Leidenschaften und die Laster. Damit verglichen, erscheint der Naturzustand ungleich einfacher, ärmer an Übeln, glücklicher und besser. Der Fortschritt der Kultur bezieht sich immer nur auf das Ganze, diese schreitet fort, während die Einzelnen durch den Widerstreit zwischen Natur und Bildung unter dem Drucke der bürgerlichen Ungleichheit mit moralischen und physischen Übeln überhäuft werden. Beurteilt man die Bildung bloß nach dem Maße der Glückseligkeit, betrachtet man das Individuum und dessen Wohl als den Endzweck der Geschichte, so ist Rousseau mit seiner Vorstellungsart, seiner Sehnsucht nach dem Paradiese und der Unschuld der Menschheit, seinem Verlangen nach der Rückkehr zu diesem Naturzustande in vollem Recht. Indessen ist das Ziel der Menschheit höher gelegen als das Wohl der Einzelnen, und der Weg dahin erfüllt sich mit dem Heere der Übel, welche

notwendig sind, um die Entwicklung des Ganzen zu fördern. Welches ist das Endziel der Menschheit?

Kant hatte in seiner Erklärung der Rassen unwillkürlich der biblischen Erzählung beigestimmt, da es seiner Theorie entsprach, die große Familie der Menschheit von einem einzigen Paare abstammen zu lassen. In seiner Ansicht vom Anfange der Menschengeschichte und von dem Übergange aus dem Stande der Natur in den der Freiheit braucht er die biblische Erzählung vom Paradiese, dem Sündenfalle und der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Garten Gottes als ein willkommenes Sinnbild, um seine philosophische Idee anschaulich zu machen. Es ist nicht das erste und nicht das letzte Beispiel einer allegorischen Umdeutung der biblischen Sage.

Was ihn in der ganzen Untersuchung offenbar am meisten anzieht, ist das Verhältnis zwischen Natur und Bildung, die richtige Bestimmung desselben, die Einsicht in ihren Widerstreit und in die sittliche Notwendigkeit desselben. Er versteht Rousseau vollkommen, zugleich ist er ihm in der Beurteilung der Sache weit überlegen. Ähnlich verhält sich Schiller. Man weiß, wie lebhaft dieser von dem großen Thema des Kontrastes zwischen Natur und Bildung auch poetisch ergriffen war und in seiner Theorie der naiven und sentimentalischen Dichtung davon ausging. In Übereinstimmung mit Kant erblickte auch Schiller in der Scheidung des Ackerbaues von dem Nomadenleben den ersten großen Sieg in dem Kampfe der Bildung mit der rohen Natur, den befestigten und unvertilgbaren Anfang der menschlichen Freiheitsgeschichte, den er in seinem „Eleusischen Feste" erhaben geschildert hat.[1]

2. Das Endziel.

Wenn die geschichtlichen Begebenheiten einen Zusammenhang im ganzen und großen haben, so kann dieser kein anderer sein als die Entwicklung des menschlichen Geschlechts, als die Entfaltung derjenigen Anlage, kraft deren sich die Menschheit von ihrer Naturabhängigkeit loslöst und in die Bahn selbsttätiger Bildung einlenkt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit: dieser Ausspruch Hegels ist kantischen Ursprungs. Besteht die Weltgeschichte in der Entwicklung der Freiheit, so muß ihr Zielpunkt der Freiheitszustand der Menschen im großen, die im Staate und im Völkerleben durchgeführte Gerechtigkeit sein. Die gerechte Staatsverfassung ist bei Kant der höchste Begriff

[1] Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. (Berl. Monatsschrift. Jan. 1786.) (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 339—358.)

des Vernunftrechts, die Grundlage und Bedingung aller völkerrechtlichen Ordnungen; noch ist sie nicht gegeben, aber sie soll sein und verwirklicht werden, nicht durch den gewaltsamen Umsturz der Dinge, sondern auf dem gesetzmäßigen Wege einer allmählichen Entwicklung. Nicht die Revolution, sondern die „Evolution" ist die vernunftgemäße Form ihrer Herstellung: die Weltgeschichte ist diese Evolution. Entweder gibt es überhaupt keinen einmütigen Zusammenhang in der Weltgeschichte und darum auch keine Geschichtsphilosophie, oder die letztere kann nur den Gedanken einer solchen Entwicklung zu ihrem Thema haben. Großen Naturforschern ist es gelungen, den mechanischen Weltbau aus obersten Gesetzen zu erklären, die Ordnungen des natürlichen Kosmos, aber für die des geschichtlichen fehlen noch die Kepler und Newton, welche imstande wären, aus einem Grundgedanken die komplizierten Bewegungen der Weltgeschichte aufzulösen. Diesen Grundgedanken festzustellen und damit das Problem einer möglichen Geschichtsphilosophie zu bestimmen, macht sich Kant zur Aufgabe. Es ist auch hier weit mehr die richtige Fassung des Problems als die Lösung, die ihn beschäftigt. Er kam von der Vernunftkritik her, welche mit der Aussicht in die Ordnungen der sittlichen Welt ihren Umkreis geschlossen hatte, sie hatte die Grundsätze der Naturwissenschaft dargetan, aber die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie noch nicht berührt.

Jetzt tritt ihm die Frage entgegen: was kann in Ansehung der Geschichte durch die bloße Vernunft erkannt und ausgemacht werden? Wie erscheint die Geschichte unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie? Auch von außen ergingen Aufforderungen an ihn, die seine Erklärungen über diesen Punkt wünschten. Um falsche Meinungen über seine Ansicht zu verhüten, schrieb er den Aufsatz: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Eine seiner mündlichen Äußerungen, welche in die Tagesliteratur übergegangen war, gab dazu die zufällige Veranlassung. Die gothaischen gelehrten Zeitungen brachten unter dem 11. Februar 1784 folgende Notiz: „Eine Lieblingsidee des Herrn Prof. Kant ist, daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei, und er wünscht, daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzwecke sich genähert oder von demselben entfernt habe, und was zur Erreichung desselben noch zu tun sei". Im Hin-

blick auf diese Mitteilung schickte Kant seinem Aufsatze die Bemerkung voraus: die Nachricht sei ohne Zweifel aus seiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden und nötige ihm die öffentliche Erklärung ab, ohne die jene Notiz keinen begreiflichen Sinn haben würde.[1]

Ist der geschichtliche Weltzweck die Entwicklung einer ursprünglichen moralischen Anlage, so liegt das Ziel der Geschichte nicht im Individuum, sondern in der Gattung, nicht im Wohle des Einzelnen, sondern in der Vollkommenheit des Ganzen, und die Übel, welche die Einzelnen treffen, sind keine widerlegenden Einwürfe gegen den geschichtlichen Fortschritt. Der Zweck der Geschichte ist nicht das Wohlergehen der Individuen, diese handeln ohne Absicht auf das Ganze und suchen die Erfüllung ihrer persönlichen und eigennützigen Lebenszwecke. Mit diesem widerstrebenden Stoff arbeitet die Weltgeschichte. Aber gerade die wetteifernden, einander entgegenwirkenden Kräfte, die antagonistischen Bestrebungen in der menschlichen Gesellschaft erscheinen im geschichtlichen Gange der Dinge als Mittel zum Gesamtzweck und als Ursache der gesetzmäßigen Ordnung: der Egoismus erzeugt die Zwietracht und entzündet die Begierden zum Haben und Herrschen, der Wettstreit beginnt und entwickelt neben so vielen Übeln zugleich alle Anlagen der menschlichen Natur, die Entfaltung derselben fordert die Verzweigung der Arbeit, die Freiheit der Individuen und zu deren Sicherung die bürgerliche Vereinigung: die Not erzwingt den Staat, der jedem die größtmögliche Freiheit durch die Macht seiner Gesetze gewährt. Der Staat kann seinen Zweck nur durch die Vereinigung der Freiheit mit der Gesetzmäßigkeit erfüllen, d. h. durch die Gerechtigkeit in der vollkommensten Form, die für den Wetteifer der menschlichen Kräfte, für den Fortschritt der Bildung die einzig sichere Grundlage ausmacht.

Wenn es zunächst der Eigennutz und die Zwietracht ist, welche die gesellige Vereinigung verlangt und stiftet, so fordert jetzt diese Vereinigung die Form der Gerechtigkeit. Aus der „pathologischen Zusammenstimmung“ soll die „moralische“, aus dem Notstaate der Vernunftstaat werden: dies ist die Absicht der menschlichen Natur, der verborgene Zweck ihrer Entwicklung und Geschichte, der im Laufe der Zeiten, im Fortschritte der Kultur immer klarer und deutlicher hervor-

[1] Idee einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. (Berliner Monatsschr. Nov. 1784.) (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 291—309.)

tritt und sich zuletzt in die bewußte und moralische Absicht der Menschheit selbst verwandelt. „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern; der Mensch will Eintracht, aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.“ Die antagonistischen Neigungen müssen sich entwickeln können, ohne sich gegenseitig zu vernichten und zu stören; dies geschieht in der gesetzmäßigen bürgerlichen Vereinigung, „sowie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen, statt daß die, welche in Freiheit und voneinander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen“.

Der Staat herrscht durch seine Gewalt, diese liegt in menschlichen Händen; eine vollkommen gerechte Staatsverfassung setzt daher in den Menschen selbst die Gesinnung der Gerechtigkeit voraus, und diese wieder Einsicht und Ausbildung der Begriffe, Reichtum der Welterfahrung und Menschenkenntnis: insgesamt Bedingungen, welche die reifsten und spätesten Früchte einer weit vorgeschrittenen Entwicklung sind. Es ist darum die Verwirklichung einer gerechten Staatsverfassung unter allen geschichtlichen Aufgaben die schwerste und die Lösung derselben ihrer Natur nach die späteste: sie ist das Ziel, dem die Menschheit in einer fortschreitenden Annäherung zustrebt.[1]

Zur Erreichung des Ziels gehört noch eine zweite Bedingung. Selbst die vollkommenste Staatsverfassung ist unsicher, solange die Staaten sich in dem Naturzustande barbarischer Freiheit befinden und ihr Wetteifer sich noch nicht in einer rechtlich geregelten Sphäre bewegt. Wenn der Krieg die Staaten entzweit und bedroht, so ist keiner sicher, ebensowenig als der Einzelne im Staate der wilden Freiheit. Der Antagonismus der Staaten ist wohltätig, denn er nötigt sie, einen gesetzmäßigen Zustand zu suchen: einen Amphiktyonenbund der Völker, welcher den Krieg vermeidet, den Frieden sichert, seine Dauer begründet und so die Gerechtigkeit in ihrem weltbürgerlichen Umfange verwirklicht. Daher ist ohne die Begründung des ewigen Friedens der ge-

[1] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Satz IV bis VI. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 297—301.)

schichtliche Weltzweck nicht ausführbar, und wenn die Gerechtigkeit sich nicht zum weltbürgerlichen Zustande erweitert, so ist die Weltgeschichte selbst planlos, und die Zweckmäßigkeit nur im einzelnen, nicht im ganzen wirksam. Ist diese letzte Stufe unerreichbar, dann hat Rousseau nicht so unrecht, wenn er den Zustand der Wilden vorzieht. Solange der Eigennutz herrscht, ist jenes Ziel unerreichbar, es will erstrebt werden um der Menschheit willen, aus moralischer Gesinnung, ohne welche in der Welt nichts gut ist. Man kann in hohem Grade kultiviert und zivilisiert sein, und doch ist die Wurzel des inneren Lebens bei aller Kultur die rohe Selbstsucht, denn es fehlt die moralische Bildung: in einem solchen gebrechlichen Zustande der Kultur und Zivilisation befindet sich die gegenwärtige Welt, denn ihr mangelt das sittliche Wollen.[1]

Die Zuversicht, daß in der Menschheit ein Zustand der Gerechtigkeit im größten Umfange einheimisch werden könne, erscheint als ein „philosophischer Chiliasmus". Läßt sich diese Zuversicht begründen, oder ist auch dieser Chiliasmus eine bloße Schwärmerei? Ist er es nicht, so müßte man zeigen können, daß wir uns dem Ziele annähern, soweit wir auch immer davon entfernt sind; man müßte zeigen können, daß die Gegenwart, mit der Vergangenheit verglichen, dem Ziele näher gekommen ist, soweit sie noch immer davon absteht. Und aus der zurückgelegten geschichtlichen Bahn der Menschheit läßt sich so viel schließen, daß sie vorgerückt ist. Die Staaten wetteifern schon, einander durch Bildung und Macht zu übertreffen, den zu der bürgerlichen Wohlfahrt nötigen und tätigen Kräften öffnet sich ein freier Spielraum, die drückenden Fesseln werden von außen und innen gelöst und die Last der Vorurteile aus dem Wege geräumt: die Weltgeschichte ist in das Zeitalter der Aufklärung eingetreten, und es steht zu hoffen, daß jetzt auch das Licht der sittlichen Erkenntnis zu tagen beginnt und immer weiteren Kreisen das Ziel der Menschheit erleuchtet. Wenn man die zurückgelegte Bahn der menschlichen Entwicklung unter diesem Gesichtspunkte auffaßt und darstellt, so wird die Weltgeschichte philosophisch geschrieben. Eine solche philosophische Ansicht der Geschichte ist möglich: sie erhellt aus der Vergangenheit die Zukunft, sie beweist aus der vorhandenen Erfahrung die Erreichbarkeit des Ziels und fördert dadurch die Erreichung selbst. In dieser großartigen Konzeption besteht Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht".

[1] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Satz VII. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 301—304.)

Er stellt die Aufgabe und begründet die Lösung in einem Programm, welches in gedrängter Kürze folgende Sätze ausführt: jede Anlage ist zur Entwicklung bestimmt, die menschlichen Anlagen können sich nur in der Gattung vollständig entwickeln, sie müssen ihre Kräfte entfalten und darum entzweien; dieser antagonistische Wetteifer kann nur in voller Sicherheit zur vollen Geltung gelangen, er gewinnt diese Sicherheit nur im Staat; der sicherste Staat ist der Rechtsstaat, die gerechte Verfassung, deren eigene Sicherheit durch den Völkerfrieden bedingt ist. Da nun die Sicherung des Daseins auch durch den Trieb der Selbsterhaltung gefordert wird, so gehört es unter die natürlichen Zwecke und Aufgaben der menschlichen Entwicklung, daß die Gerechtigkeit im größten Umfange hergestellt werde. Aber die Ausbildung der menschlichen Anlagen soll nicht bloß instinktiv, sondern in voller Übereinstimmung mit unserem Wesen durch Vernunft und Einsicht geschehen: daher ist zur Erreichung des Weltzweckes die moralische Gesinnung und Erkenntnis notwendig, welche letztere durch die ideale oder philosophische Geschichtsbetrachtung gefördert und durch selbständiges Denken begründet wird, dessen erste Bedingung in der Aufklärung besteht. Hier sehen wir uns vor der Frage, welche Kant seiner Idee einer Geschichtsphilosophie unmittelbar folgen läßt, und deren Beantwortung in das Thema derselben eingreift: „Was ist Aufklärung?"[1]

II. Das Zeitalter der Aufklärung.

1. Das Wesen der Aufklärung.

Es lag nicht in der Aufgabe Kants, die Philosophie der Geschichte auszuführen, er wollte nur die Idee und das Thema derselben nach der Richtschnur seiner neuen kritischen Lehre feststellen. Drei Punkte sind es, die er zu näherer Bestimmung hervorhebt, und aus denen die Richtung, welche die Bahn der Menschheit nimmt, einleuchten soll: der Anfang, das Ziel und die Gegenwart. Diese gilt als das Zeitalter der Aufklärung. Daher sind es drei geschichtsphilosophische Grundfragen, die unseren Philosophen beschäftigt haben: worin besteht der mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte, ihr notwendiges Ziel und der Charakter der Aufklärung? Demnach ist Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" nicht als ein Beitrag zur

[1] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. (Berliner Monatsschr. Nov. 1784.) Satz VIII. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 306.)

Logik oder Erkenntnislehre anzusehen, sondern sie gehört zu den geschichtsphilosophischen Aufsätzen und bildet nach Zeitpunkt und Absicht ein Glied dieser Gruppe.[1]

Wie nun der Philosoph das Wesen der Aufklärung bestimmt, demgemäß wird er urteilen, ob das gegenwärtige Zeitalter diesen Begriff erfüllt, in welcher geschichtlichen Gestalt und bis zu welchem Grade. Die Wurzel aller Aufklärung, die allein diesen Namen verdient, ist Selbstdenken, das eigene Urteilen und Prüfen, womit die Aufklärung von Grund aus demjenigen Zustande widerstreitet, worin wir nicht durch eigene Urteile bestimmt, sondern durch Vorurteile oder die Meinungen anderer beherrscht werden. Denken ist schwer, denn es kostet Mühe und Zeit. Nichts ist leichter, als Vormünder haben, die für uns denken und unsere Angelegenheiten besorgen, wie Seelsorger, Ärzte usw. Nichts ist bequemer als die Unmündigkeit. Die Liebe zur Bequemlichkeit ist Faulheit, der Widerwille gegen Mühe und Arbeit ist Furcht und Feigheit; die Aufklärung fordert Mut und Kraftanstrengung, welche die menschliche Natur, faul und furchtsam wie sie ist, lieber vermeidet als sucht. Wenn das Joch der Vorurteile die Geister fesselt, so muß man nicht meinen, daß dieser Zustand nur durch eine Gewalt erzwungen und erhalten wird, welche die Masse der Menschen schmerzlich empfindet; vielmehr tragen sie das gewohnte, anbequemte Joch gern und fühlen es keineswegs als eine drückende Last. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung."[2]

Aus dem eigenen intellektuellen Kraftaufwande, den der erste Schritt zur Aufklärung fordert, erklärt sich, daß sie schwierig und darum selten, also keineswegs so schnell und leicht zu haben ist, wie ihre gewöhnlichen Wortführer verkünden. Weil sie der Herrschaft der Vormünder ein Ende macht, so müssen diese die Aufklärung für gefährlich halten und lehren, daß sie es sei; da nun ihre Meinungen die Vorurteile der Unmündigen sind, so glauben die letzteren, daß die Aufklärung Verderben bringt. „Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außerdem daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte, dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben." So entsteht das Vorurteil, daß die Aufklärung, wo sich ein Zeichen derselben rührt, niederzuhalten und zu vertilgen sei. Die Masse selbst steht wider sie im Felde. Wenn unter den Vormündern selbst einige selbstdenkende Personen, ihrer Vormundschaft müde, die Welt belehren und aufklären wollen, so wird es den anderen herrschsüchtigen Vormündern leicht, die Masse wider sie aufzuwiegeln und sie dadurch zu zwingen, unter dem Joch zu bleiben. Und so ist die Arbeit der Aufklärung nicht bloß aus inneren Gründen schwer, sondern auch durch die äußere und öffentliche Macht der Vorurteile dergestalt gehemmt, daß sie nur sehr langsam und allmählich fortschreiten kann: sie geht nicht den Weg der Revolution, sondern den der Reform. „Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen, sondern neue Vorurteile werden ebensowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen."[1]

Aufklärung ist geistige Ermannung und kann so wenig als die Mannheit selbst improvisiert werden; sie besteht im Selbstdenken, niemals im bloßen Annehmen und Nachtreten fremder Meinungen, wenn diese auch noch so freisinnig oder aufgeklärt heißen. Man kann nicht aufgeklärt werden ohne eigenes Urteil, man kann unmöglich zugleich aufgeklärt und gedankenlos sein. Wenn unter dem Titel der Aufklärung neue Vorurteile den gedankenlosen großen Haufen beherrschen, so dauert die Unmündigkeit fort, welche das Gegenteil aller wahren Aufklärung ist. Diese kann nicht gemacht werden, sondern nur sich selbst machen. Die Aufklärungsmache ist Aufklärerei, die das achtzehnte Jahrhundert vielfältig erlebt hat, unser Philosoph aber verwirft und verwerfen muß, da ihm das Selbstdenken als die Wurzel und das «sapere aude!» als der Wahlspruch der Aufklärung gilt. Nun braucht das Selbstdenken und die Selbstaufklärung, um ungehindert eintreten

[1] Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Berliner Monatsschrift. Dez. 1784.) (Hartensteinausgabe. Bd. VII. S. 109—118.)
[2] Ebendas. (Bd. I. S. 111.)

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 112.)

und fortschreiten zu können, nur eine einzige Bedingung: die Freiheit des Denkens und des öffentlichen Ideenverkehrs.

2. Das Zeitalter Friedrichs.

„Nun höre ich aber", sagt Kant, „von allen Seiten rufen: räsonniert nicht! Der Offizier sagt: räsonniert nicht, sondern exerziert! Der Finanzrat: räsonniert nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonniert nicht, sondern glaubt! Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht!"[1] Mit diesem Ausspruch wird das Recht der freien Meinungsäußerung eingeräumt, zugleich aber durch den bürgerlichen und politischen Gehorsam eingeschränkt. Ohne jene Einräumung ist die Aufklärung, ohne diese Einschränkung der Staat unmöglich. Wenn beide Hand in Hand gehen und innerhalb des Staates das Recht des freien Denkens öffentlich ausgeübt werden darf, so ist die Aufklärung nicht bloß in dem Erkenntniszustande einzelner Individuen, sondern als Zeitalter begründet. Eine solche Epoche erkennt und erlebt unser Philosoph in seinem eigenen Vaterlande: in dem preußischen Staat unter Friedrich dem Großen.

Die Frage: „was ist Aufklärung?" muß jetzt so formuliert werden: wie verträgt sich das Recht der ungehinderten Gedankenfreiheit oder öffentlichen Kritik mit der unverletzbaren Ordnung des Staats? Oder anders ausgedrückt: wie läßt sich das weltbürgerliche Recht, seine Vernunft zu brauchen, mit der strengen Erfüllung der bürgerlichen Pflichten vereinigen? „Welche Einschränkung der Freiheit ist der Aufklärung hinderlich? welche nicht, sondern ihr wohl gar beförderlich? Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der kann allein Aufklärung unter Menschen zustande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr eng eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern."[2] So ist die gesetzlichen Steuern zu zahlen jeder verpflichtet, dadurch aber keiner gehindert, nach seiner Einsicht über die Gerechtigkeit und Zweckmäßigkeit der Steuergesetze öffentlich zu urteilen; so muß der Offizier seine Dienstpflichten pünktlich erfüllen, darf aber zugleich als sachkundiger Mann seine Meinungen über Fehler oder Mängel der Kriegsverfassung öffentlich äußern; ebenso sind die Geistlichen in ihrem

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 112flgd.)
[2] Ebendas. Bd. I. S. 113.

amtlichen Wirkungskreise an den vorgeschriebenen Katechismus und die kirchlichen Symbole gebunden, aber als Gelehrte und wissenschaftliche Theologen zugleich berechtigt, die Glaubenswahrheiten zu prüfen, die Kirchenverfassung zu beurteilen und öffentlich ihre Ansichten darüber auszusprechen.

Das Amt gebietet die strengste Erfüllung der in ihm enthaltenen Pflichten, aber es hindert nicht, außerhalb der amtlichen Grenzen seine Überzeugungen zu äußern. Was dem Geistlichen als Kirchenlehrer nicht freisteht, muß ihm als Gelehrten erlaubt sein: nämlich in wissenschaftlichen Schriften zu beurteilen, was er in seinem Amte zu lehren verpflichtet ist. Auch dem Juristen ist es nicht erlaubt, in seinen Amtshandlungen die Gesetze zu korrigieren, während es ihm als Gelehrten freistehen muß, dieselben öffentlich zu beurteilen. Mit der Kritik der Gesetze, welcher Art sie auch seien, verträgt sich der bürgerliche Gehorsam und die Gesetzeserfüllung; der amtliche Wirkungskreis und die wissenschaftliche Kritik schließen einander nicht aus, sondern vertragen sich zusammen. Auf diese Art können Aufklärung und Staat Hand in Hand gehen, ohne einander zu beeinträchtigen, vielmehr zu wechselseitiger Förderung. Denn jede Kritik der Gesetze hat den Zweck, dieselben zu verändern und zu verbessern, eine solche Veränderung will Zeit haben, und die Kritik braucht Zeit, um in ihren Resultaten öffentliche Meinung zu werden. Wenn sie es nicht vermag, so bleibt sie ohne Erfolg und hat ihre praktische Probe nicht bestanden. Unterdessen bleiben die Gesetze in Kraft, bis die richtige Einsicht zu voller Reife gelangt und damit der Zeitpunkt gekommen ist, die öffentlichen Zustände zu ändern. Dies ist der Weg ruhiger Reform und stetiger Entwicklung, wodurch alle gewaltsamen Umwälzungen verhütet werden.

Der schwierigste Konflikt zwischen dem Rechte der Aufklärung und der Erfüllung der Amtspflichten trifft den Kirchenlehrer, da hier die persönlichen und wissenschaftlichen Überzeugungen nicht andere sein dürfen als die religiösen, welche das Amt selbst, wenn es redlich und gewissenhaft ausgeübt werden soll, fordert. Hier kommen Pflichten in Frage, die sich durch den bloß passiven Gehorsam und mechanischen Dienst nicht erfüllen lassen; und wenn ein Geistlicher mit seinem Kirchenglauben zerfallen ist und diesem überhaupt keine Wahrheit mehr zuschreiben kann, so bleibt ihm nichts übrig, als sein Amt niederzulegen. Indessen, da es sich hier um einen Glauben wie den christlichen handelt, wird die Wahrheit desselben bejaht und festgehalten werden

können, auch wenn der selbstdenkende Forscher in der Art der Begründung und Ausbildung der religiösen Wahrheit mit den überlieferten Formen der kirchlichen Glaubensstatuten nicht übereinstimmt; er wird seine wissenschaftliche Überzeugung mit den vorgeschriebenen Lehren soweit zu vereinigen imstande sein, daß die Erfüllung der Amtspflichten nicht darunter leidet.

Wie Kant die Sache ansieht, so verhält sich die Wirksamkeit des Beamten zu der des Denkers und Forschers, wie der politische Wirkungskreis zum kosmopolitischen, wie der Bürger zum Weltbürger. Die Wahrheiten, welche durch das schriftliche Wort vor der gesamten wissenschaftlichen Welt verhandelt werden, haben den Charakter uneingeschränkter und höchster Publizität, während gesetzlich vorgeschriebene Lehren nur für gewisse Kreise bestimmt sind und deshalb auf einem beschränkten Felde gelten. Aus dieser Fassung erklärt sich, warum der Philosoph den Vernunftgebrauch des Forschers als einen öffentlichen, den des amtlichen Lehrers als einen privaten bezeichnet, während gewöhnlich die umgekehrte Bezeichnung gilt, nach welcher die sanktionierten Lehren öffentliche, die gelehrten Ansichten private genannt werden. Kant hat bei seiner Bestimmung vor allem den Geistlichen im Auge, den er nach protestantischer Art nicht als Organ einer Weltkirche, sondern als Lehrer einer Gemeinde betrachtet. „Der Gebrauch, den ein angestellter Lehrer von seiner Vernunft vor seiner Gemeinde macht, ist bloß ein Privatgebrauch, weil diese immer nur eine häusliche, obzwar noch so große Versammlung ist, und in Ansehung dessen ist er als Priester nicht frei und darf es auch nicht sein, weil er einen fremden Auftrag ausrichtet. Dagegen als Gelehrter, der als Schriftsteller zum eigentlichen Publikum, nämlich der Welt spricht, mithin der Geistliche im öffentlichen Gebrauch seiner Vernunft genießt einer uneingeschränkten Freiheit, sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen und in seiner eigenen Person zu sprechen. Denn daß die Vormünder des Volks (in geistlichen Dingen) selbst wieder unmündig sein sollen, ist eine Ungereimtheit, die auf Verewigung der Ungereimtheiten hinausläuft."[1]

Zu diesem Ende müßte man die Unveränderlichkeit der Glaubensstatuten beschließen und die Vormünder selbst an den Buchstaben der Satzungen fesseln, wodurch die Unmündigkeit der Menschen verewigt und die Aufklärung nicht bloß für die Gegenwart, sondern für alle Zukunft verhindert werden würde. Der religiöse Glaubenszwang ist das

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 114 u. 115.)

Gegenteil aller Aufklärung. Jenen zum perennierenden Weltzustande machen, heißt dieser die Möglichkeit der Entstehung rauben und die Nachwelt der geistigen Knechtschaft verurteilen. „Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlecht abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig, und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbinden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine Erkenntnis zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafterweise genommen, zu verwerfen." „Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht tun, es sei für seine Person, mehr aber noch für seine Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen beruht eben darauf, daß er den gesamten Volkswillen in dem seinigen vereinigt."[1]

Die religiöse Aufklärung, d. h. der Gebrauch der eigenen Vernunft zur Prüfung der Glaubenswahrheiten, ist die Wurzel aller Aufklärung. Die religiöse Toleranz, womit die Staatsgewalt dem Glaubenszwang entgegentritt und seiner Herrschaft ein Ende macht, ist die Bedingung, unter welcher die religiöse Aufklärung Wurzeln schlagen und sich entwickeln kann. Der erste Fürst, welcher die Toleranz in Religionssachen als Regentenpflicht erkannt hat und ausübt, ist Friedrich der Große. Seine Denkungsart geht noch weiter: „er sieht ein, daß selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen". Selbst aufgeklärt und seiner

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 115 u. 116.) Vgl. oben Kap. XI. S. 142—144.

Gewalt sicher, kann er sagen, was ein Freistaat nicht wagen darf: „räsonniert, soviel ihr wollt und worüber ihr wollt, nur gehorcht". „So zeigt sich hier ein befremdlicher, nicht erwarteter Gang menschlicher Dinge; sowie auch sonst, wenn man ihn im großen betrachtet, darin fast alles paradox ist. Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volkes vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen diesem Raum, sich nach allem seinem Vermögen auszubreiten. Wenn denn die Natur unter dieser harten Hülle den Keim, für den sie am zärtlichsten sorgt, nämlich den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volkes (wodurch dies der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird) und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln."[1]

Wenn dieser Zustand eingetreten sein wird, dann ist das Zeitalter selbst aufgeklärt: die gegenwärtige Menschheit steht noch nicht auf seiner Höhe, sondern erst in seinem Anfange; wir leben nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung. Dieses Zeitalter ist das Jahrhundert Friedrichs.[2]

III. Kant und Herder.

In demselben Jahre, als Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" erscheint, veröffentlichte Herder sein berühmtes Werk: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". Es ist Kants ehemaliger Schüler, der jetzt in der Lösung der großen Aufgabe einer Philosophie der Geschichte unwillkürlich mit

[1] Beantwortung der Frage usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 117 u. 118.)

[2] Ebendas. (S. 117.) Im Rückblick auf die Frage: „was heißt Aufklärung?" wiederholt Kant in einer etwas späteren Schrift, daß die Aufklärung nicht darin bestehe, Kenntnisse zu haben, sondern dieselben zu brauchen, d. h. selbst zu denken. „Die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung." Man kann seine Vernunft nicht erhalten, ohne sie zu brauchen. Daher besteht die Aufklärung in der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Es ist weit leichter, einzelne in und zu dieser Maxime zu erziehen, als dieselbe zur Grundrichtung eines Zeitalters zu machen. „Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht, man muß nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig, denn es finden sich viele äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart teils verbieten, teils erschweren." (Was heißt: sich im Denken orientieren? Schlußanmerkung. Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 126.)

dem Meister wetteifert. Das Werk kam für Kant wie gerufen und mußte seine Aufmerksamkeit in hohem Grade fesseln. Es lag ihm nahe, diese Arbeit mit der von ihm selbst gestellten Aufgabe, Herders geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt mit dem seinigen zu vergleichen und zur Charakteristik beider die vorhandene Differenz öffentlich zu erörtern. In dieser Absicht schrieb er seine Rezensionen über die beiden ersten Teile der herderschen Ideen.[1]

Mit aller Anerkennung für Herders großes schriftstellerisches Talent, für seine beredte Darstellung, seinen umfassenden, oft in genialer Weise kombinatorischen Blick, namentlich seine in theologischer Rücksicht unabhängige Denkweise mußte doch Kant die Schwäche und Unsicherheit dieses philosophischen Standpunktes durchschauen, den Mangel gründlicher und wohlgeprüfter Begriffe, die Sprünge von einer Vorstellung zur anderen, die übereilten Analogien und Schlußfolgerungen, die oft mehr lebhaft als durchdacht waren. Er entdeckte diese Mängel und legte sie bloß mit feinem, aber für Herder sehr empfindlichem Tadel, welcher den reizbaren Mann erbitterte und viel zu jenem Groll beitrug, der sich später in der „Metakritik" und „Kalligone" auf eine gehässige und verfehlte Weise Luft machte. Wider Kants erste Rezension wurde Herder im deutschen Merkur von einem Ungenannten verteidigt, der sich als „Pfarrer" unterzeichnete und sehr eifrig gegen die kantische Scholastik, wie er sie nannte, auftrat. Dieser damalige Gegner war K. L. Reinhold, der bald nachher einer der wirksamsten Anhänger der neuen Lehre wurde und jene Briefe über die kantische Philosophie schrieb, die der Meister selbst als einen vorzüglichen Beweis von Talent, Einsicht, wie ruhmwürdiger Denkungsart gepriesen und seines öffentlichen Dankes wert erachtet hat.[2]

Schon im zweiten Teile der Ideen zeigte sich gelegentlich Herders Empfindlichkeit und seine wegen der Rezension des ersten Teils übel erregte Stimmung; er bekämpfte einige Sätze aus Kants geschichtsphilosophischer Schrift, namentlich den Ausspruch, daß der Mensch ein Tier sei, das einen Herrn nötig habe: dies sei „ein zwar leichter, aber böser Grundsatz". Kant hatte mit dem Satze, der etwas paradox ausgedrückt war, nichts anderes gemeint als das aristotelische ζῶον

[1] Jenaische Allg. Literaturzeitung. (Bd. I. S. 17 flgd. Bd. IV. S. 153 flgd. 1785.) (Kants Werke. Hrsg. v. Hartenstein. Bd. IV. S. 313—323.)

[2] Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie. (Schluß.) (Ebendas. Bd. X. S. 96.)

πολιτικόν; Herder nahm den Satz im verwerflichsten Sinne, und Kant bemerkte in der zweiten Rezension, nachdem er den Sinn seiner Worte erklärt, mit einer feinen Anspielung auf Herders nicht genug verhehlte persönliche Verletztheit: „jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint. Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben!“[1]

1. Das herdersche Stufenreich.

Um aber die sachliche Streitfrage hervorzuheben, so fassen wir die Differenz der beiden geschichtsphilosophischen Standpunkte näher ins Auge. Kant hatte nur das Interesse dieser kritischen Vergleichung. Herders Vorstellungsweise war die dogmatische, näher die leibnizische, angewendet auf die Geschichte; zwischen ihm und Kant liegt die Vernunftkritik. Als Kant die Naturgeschichte des Himmels schrieb, äußerte er in seiner Ansicht von den Gestirnen und ihren Bewohnern eine Auffassung der Menschheit, die den Ideen, auf welchen Herders philosophische Geschichtsbetrachtung ruht, verwandt waren.[2] Jetzt ist er von einer solchen Vorstellungsart um den Abstand der kritischen Epoche entfernt. Was ihm damals noch als eine erlaubte Hypothese erschien, gilt ihm jetzt als eine vollkommen unmögliche.

Herders Anschauungsweise ist in ihren Elementen naturphilosophisch nach Art der leibnizischen Metaphysik, auch die Geschichte erklärt er mehr physiologisch als moralisch, sie erscheint ihm mehr als höhere Naturgeschichte des Menschen, denn als Freiheitsgeschichte. Gerade dieser Begriff, der den kantischen Gesichtspunkt ausmacht und charakterisiert, fehlt bei Herder so gut wie ganz. Die gesamte Welt ist ein Stufenreich, ein sichtbares der Körper, ein unsichtbares organisierender Kräfte; die Erde nimmt unter den Weltkörpern einen mittleren Platz ein, der Mensch unter den Weltbewohnern eine mittlere Stellung, es besteht eine Analogie zwischen dem Weltkörper und seinen Bewohnern. Der Mensch ist selbst ein Mittelgeschöpf in dem Stufenreiche der Wesen, in ihm erreicht die irdische Natur ihre Blüte, ihren höchsten Entwicklungsgrad, jenseits dessen das Reich höherer Geister beginnt. So vereinigt der Mensch gleichsam zwei Welten in sich, indem er die der unteren Ordnungen vollendet und die der höheren beginnt: er ist gleichsam ein Kompendium der Welt, ein Mikrokosmos. Wer erkennt in diesen Gedanken nicht die Grundzüge der Monadenlehre?

[1] Kants Rezension des zweiten Teiles der herderschen Ideen. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 320—337.)
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. III. (3. Aufl.) Buch I. Kap. IX. (S. 146—148.)

2. Die falschen Hypothesen und Analogien. (Moscati.)

Um die Bestimmung des Menschen zu erkennen, müssen wir seine natürlichen Bedingungen und Vorstufen einsehen. Er ist die Blüte der Erdgeschöpfe. Man muß die Wurzeln des menschlichen Daseins bis in ihre dunkelsten Tiefen verfolgen. Die Entstehung, Bildung und Geschichte der Erde, ihre Kugelgestalt und die Ekliptik, die irdischen Organisationen in Steinen, Pflanzen und Tieren, die emporsteigende Reihe der Geschöpfe von der bildenden Kraft im Steine zur treibenden in der Pflanze, zur empfindenden im Tiere, zur denkenden im Menschen: dies sind die Vorbedingungen des geschichtlichen Menschenlebens. Auch die denkende Kraft oder Vernunft hat in der aufrechten Gestalt ihre organische Bedingung, diese Gestalt ist gleichsam die Signatur des Geistes, aus welcher Herder alle Charakterzüge der Humanität zu entwickeln suchte. Eine solche Ableitung der Vernunft mußte dem kritischen Philosophen seltsam vorkommen. Mit dieser Frage verglichen, erscheint dieser Grund keineswegs zureichend. Es ist die Frage, ob die aufrechte Gestalt den Menschen vernünftig gemacht oder nicht vielmehr die Bedürfnisse der Vernunft seinen Bau verändert und aufgerichtet haben, ob überhaupt die Natur im Menschen die aufrechte Gestalt gewollt?

P. Moscati, ein italienischer Anatom, hatte in einer akademischen Rede das Gegenteil zu beweisen versucht und gezeigt, daß eine Menge organischer Übelstände namentlich für die Geburt des Menschen von der aufrechten Gestalt herrühren, daß die tierische Natur des Menschen eigentlich vierfüßig sei, und dieser sich wider den Instinkt seiner Natur aufgerichtet habe. Kant hatte Moscatis Schrift „über den Unterschied der Struktur der Tiere und Menschen“ lange vor dem herderschen Buche beifällig aufgenommen. „So paradox auch dieser Satz unseres italienischen Doktors scheinen mag“, sagt er am Schluß seiner Beurteilung, „so erhält er doch in den Händen eines so scharfsinnigen und philosophischen Zergliederers beinahe eine völlige Gewißheit. Man sieht daraus: die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, daß der Mensch als ein Tier für sich und seine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage, der Furcht und der Erhaltung in Gefahren am gemäßesten ist, die vierfüßige: daß in ihn aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die Gesellschaft bestimmt sei, und vermittelst deren er für beständig die hierzu geschickteste Stellung,

nämlich die zweifüßige annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Tiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorliebnehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat."[1] Nach einem solchen Urteile über die Ansicht Moscatis mußte es unserem Philosophen ungereimt erscheinen, daß Herder mit der aufrechten Menschengestalt soviel Staat machte und, indem er aus ihr die Vernunft selbst herleiten wollte, nicht weniger verwechselte als Grund und Folge.

Das Stufenreich der irdischen Geschöpfe enthält zugleich deren Verwandtschaft und eröffnet damit eine reiche Aussicht auf Vergleichungen und Analogien, denen Herder mit besonderer Vorliebe nachgeht. Kant bezeichnet diese Eigentümlichkeit Herders mit lobendem Tadel als eine „Sagazität in Analogien", als einen „nicht lange genug verweilenden, viel umfassenden Blick". Herder liebte es, den Menschen die Blüte der Erdgeschöpfe, die Blütenkrone der Schöpfung zu nennen, er führte dieses Bild weiter aus in der oft wiederholten Vergleichung der menschlichen Gestalt mit dem Bau der Pflanze.

Die künftige Bestimmung läßt sich nur gläubig ahnen. Der Mensch ist bestimmt, nach seinem Tode in die Ordnungen der höheren Wesen überzugehen, welche höhere Weltkörper bewohnen. Der Glaube an die Unsterblichkeit gründet sich auf den Gedanken der Metamorphose. Es gibt für die Unsterblichkeit keinen Beweisgrund aus der unsichtbaren Welt der Geister, die wir nur ahnen, nicht schauen, doch gibt es einen Beweis aus den Analogien der sichtbaren Welt: die Ähnlichkeit mit der Metamorphose der Tiere. Wie aus der Raupe der Schmetterling wird, so entsteht aus dem irdischen Leben des Menschen das zukünftige, höhere. Indessen diese Analogie, mit der man so oft den Unsterblichkeitsglauben hat stützen wollen, ist wenig haltbar. Im tierischen Leben folgt die Palingenesie nicht auf den Tod, sondern auf den Puppenzustand; im menschlichen Leben soll sie auf den Tod folgen, aber Tod und Verpuppung sind auch im tierischen Leben sehr verschiedene Zustände, und auf die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes gründet sich jene vermeintliche Analogie.

Eine andere zur Begründung der Unsterblichkeit dienende Analogie ist die Stufenleiter der Dinge. Eingeräumt, daß eine solche Stufenleiter wirklich in der Natur vorhanden sei und bis zum Menschen

[1] Kants Rezension der Schrift von Moscati usf. (Königb. gel. und pol. Zeitungen 1771. St. 67 v. 23. August.) (Akademieausgabe. Bd. II. S. 421—427.)

fortschreite, so darf man vielleicht schließen, daß nach dieser Analogie auch jenseits des Menschen sich das Stufenreich in höheren Wesen fortsetzen werde, aber daraus folgt für die Unsterblichkeit des Menschen offenbar nichts: diese ist Stufenerhebung und besteht darin, daß sich dasselbe Individuum auf die höhere Stufe erhebt, also in verschiedenen Stufen der Weltleiter seine Lebenszustände fortentwickelt; aber in jener angenommenen Stufenordnung der Dinge existieren auf verschiedenen Stufen der Weltleiter verschiedene Individuen und verschiedene Arten: daher gibt es keine Analogie zwischen der Stufenerhebung und Stufenleiter, so wenig als zwischen Tod und Verpuppung.

So gründet sich ein großer Teil der Ideen Herders bald auf verfehlte Analogien, bald auf ungereimte Hypothesen. Es ist ungereimt, aus der aufrechten Gestalt die Vernunft, aus unsichtbar organisierenden Naturkräften die menschliche Seele ableiten zu wollen. Diese ist unerkennbar, jene unsichtbaren Grundkräfte sind noch weniger erkennbar, denn sie sind uns in keiner Erfahrung gegeben. Was Herder nicht begreift, sucht er aus dem abzuleiten, was er noch weniger begreift! Solche Hypothesen und Erklärungen übersteigen alle menschliche Vernunft, „sie mag nun am physiologischen Leitfaden tappen oder am metaphysischen fliegen wollen".[1] Hier stellt sich Kants kritischer Standpunkt dem dogmatischen Herders und dessen poetischer Metaphysik unverhohlen und nachdrücklich entgegen. Nach unserem Philosophen ist die Geschichte der Menschheit durch den menschlichen Endzweck bedingt, welchen keine Physiologie und keine theoretische Metaphysik, sondern allein die moralische Vernunft erleuchtet. Darum sagt er dem Verteidiger Herders, der ihm scholastische Metaphysik vorgeworfen hatte, daß nach seiner Überzeugung „die Geschichte der Menschheit im ganzen ihrer Bestimmung weder in der Metaphysik noch im Naturalienkabinett durch Vergleichung des menschlichen Skeletts mit dem anderer Tiergattungen aufgesucht werden dürfe".[2]

Was in der Weltgeschichte nach dem ihr inwohnenden Plane verwirklicht werden soll, ist der moralische Weltzweck, das Ziel der menschlichen Vernunft: dieser Zweck kann seinen gemäßen Ausdruck nicht in

[1] Kants Rezension des I. T. der herderschen Ideen. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 323 u. 324.)

[2] Erläuterungen des Rezensenten der herderschen Ideen zu einer Phil. der Gesch. der Menschheit über ein im Febr. des deutschen Merkur (1785) gegen diese Rezension gerichtetes Schreiben. (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 325—328.)

dem Individuum, sondern nur in der Gattung oder im ganzen des Menschengeschlechts erreichen. Darum will Kant die Geschichte als eine Entwicklung der Menschheit im großen aufgefaßt wissen. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich der weltgeschichtliche Entwicklungsgang, die sittliche Bahn der Menschheit einer asymptotischen Linie vergleichen, die ihrem Ziele sich unaufhörlich annähert, aber in keinem ihrer Teile gleichkommt. Wenn Herder diese kantische Vorstellungsweise als „averroische Philosophie" bezeichnet, so hat er dieselbe gänzlich verkannt. Als ob Kant die Realität des Individuums leugnete und der Menschengattung Merkmale zuschriebe, die er den einzelnen Menschen abspricht; als ob er überhaupt von dem logischen Gattungsbegriff des Menschen handelte!

Nicht die Merkmale, welche den Kollektivbegriff Mensch ausmachen, sondern die Reihenfolge der Generationen, in denen das Menschengeschlecht sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fortpflanzt, versteht unser Philosoph hier unter Gattung. Der logische Gattungsbegriff, verglichen mit dem Individuum, ist eine Teilvorstellung, die weniger enthält, als das Ganze; es wäre ein Widerspruch, wenn sie mehr enthielte. Dagegen sind die Individuen, als Glieder der Generationen, Teile des Ganzen, jedes Einzelleben ist ein Bruchstück des geschichtlichen Weltlebens; es ist kein Widerspruch, wenn das Ganze mehr enthält. als die einzelnen Teile, mehr, als diese vermögen und erreichen. Der Unterschied zwischen dem Gattungsbegriffe der Menschheit im logischen und im geschichtlichen Verstande ist einleuchtend: die logische Gattung begreift die Individuen unter sich, die geschichtliche dagegen in sich. Diesen Unterschied hatte sich Herder nicht klar gemacht, als er die kantische Philosophie mit der des Averroës verglich.[1]

3. Das Stufenreich der Dinge und die menschliche Freiheit. (Schulz.)

Die seit Leibniz in der Metaphysik einheimisch gewordene Theorie vom Stufenreich der Dinge steht in einem gewissen Widerspruch mit der kritischen Philosophie. Jene Theorie bildet eine metaphysische Weltansicht, welche die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich voraussetzt: diese Voraussetzung ist von der Vernunftkritik widerlegt worden und mit ihr die Grundlage, worauf die dogmatische Vorstellung von einer stetigen Stufenfolge der Dinge beruht. Und nicht bloß die Voraussetzungen, auch die Folgerungen jener Weltansicht widerstreiten

[1] Kants Rezension d. II. Teils der herderschen Ideen. (Bd. IV. S. 336 u. 337.)

der kritischen Philosophie. Die Bedingungen der moralischen Welt sind unmöglich, wenn die Dinge in einer solchen Stufenkette miteinander verknüpft sind. Die moralische Welt fordert im Menschen das Vermögen der Freiheit, der unbedingten Kausalität im Gegensatze zur mechanischen. Ist dieser Gegensatz in der Weltverfassung unmöglich, so gibt es kein moralisches Vermögen und keine moralische Welt. Die Stufenleiter der Dinge in ihrem strengen Verstande hebt alle Gegensätze auf, also auch diesen; an die Stelle der Gegensätze treten die graduellen Unterschiede, zuletzt die unendlich kleinen Differenzen. Es gibt keinen Gegensatz zwischen lebloser und lebendiger Natur, zwischen Natur und Freiheit, zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Tugend und Laster; es gibt überall nur höhere und niedere Grade der Vollkommenheit: Lebloses und Lebendiges sind verschiedene Grade der Lebenskraft, Wahrheit und Irrtum verschiedene Grade des Urteils, Tugend und Laster verschiedene Grade der Selbstliebe. Es gibt keinen freien Willen, darum auch keine Zurechnungsfähigkeit, auch keine Strafwürdigkeit der Handlungen. Alle Veränderungen in der Welt, auch in der sittlichen, erfolgen mit mathematischer Notwendigkeit nach dem Gesetze der stetigen Folge, die keinem Vermögen erlaubt, von sich aus eine Reihe von Begebenheiten zu beginnen. Diese Folgerungen aus der Theorie des natürlichen Stufenreiches widerstreiten den sittlichen Begriffen der kantischen Philosophie und erscheinen als der Lehrbegriff eines allgemeinen Fatalismus im Gegensatze zur Freiheit. In diesem folgerichtigen, die Freiheitslehre ausschließenden Sinn hatte Schulz die Theorie des natürlichen Stufenreichs in seinem „Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion" entwickelt. Kant hatte die Schrift mit der Anerkennung ihrer Folgerichtigkeit gewürdigt, zugleich aber dawider die Einsprache erhoben, welche die Sittenlehre der kritischen Philosophie auf Grund ihres Prinzips der Freiheit und Autonomie erhebt.[1]

Einige Jahre später stellte der Philosoph in seinen Rezensionen Herders einer ähnlichen, nur weniger scharfen und folgerichtigen Denkart seine moralische Geschichtsauffassung entgegen. Er billigte den Versuch, welchen Schulz gemacht hatte, eine Sittenlehre unabhängig von der Religion aufzustellen. Dies war auch seine Absicht. Einmütig, wie

[1] Rezension von Schulz' Versuch einer Anleitung der Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. T. I. (Räsonnierendes Bücherverzeichnis. Königsberg 1783. Hartensteinausgabe. Bd. V. S. 337—344.)

die Stufenkette der Dinge, ist nach Schulz das Gesetz der Notwendigkeit, er nennt diesen Begriff „eine selige Lehre", die das menschliche Gemüt von falschen Begriffen befreie, von allen Einbildungen reinige und durch die Erkenntnis des Weltgesetzes vollkommen beruhige. Ähnlich war in diesem Punkte die Sittenlehre Spinozas. Beiden stellt sich die kritische Philosophie entgegen: sie unterscheidet von dem Gesetze der Notwendigkeit das der Freiheit; überall auf die richtigen Grenzen der Begriffe bedacht, setzt sie auch dem der Notwendigkeit seine Grenzen: er gilt für das Reich der natürlichen Erscheinungen, aber nicht für die Innenwelt der Gesinnung; die Natur gehorcht der Notwendigkeit, die sittliche Welt dem Gesetze der Freiheit. Auf das letztere gründet sich die kantische Sittenlehre, die auf solcher Grundlage sich von den Unterschieden der Religion unabhängig weiß. Eine solche Unabhängigkeit ist nicht Indifferenz. Vielmehr verhält sich diese Sittenlehre selbst begründend zur Religion, kritisch zu den verschiedenen Religionen, bejahend zu derjenigen, welche mit der echten Moral übereinstimmt.

Die Rezension ist früher als die Grundlegung der kantischen Sittenlehre, aber sie enthält schon deren bewegenden Hauptpunkt. „Der praktische Begriff der Freiheit", heißt es am Schluß, „hat in der Tat mit dem spekulativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich sage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistischen Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, solange er sich der bloßen Spekulation ergibt, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu tun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige Tat hervor und kann sie auch allein hervorbringen."

Kant sucht die vorgetragene Lehre aus ihren eigenen Behauptungen zu widerlegen. Nicht der Wille des Menschen solle sich ändern, sondern nur seine Einsicht, die fortrückend sich verbessern und demgemäß den Willen bewegen könne, dieselben Zwecke mit richtigeren Mitteln zu verfolgen. Also wird, wie unser Philosoph einwendet, die Freiheit zu denken, ohne welche es keine Vernunft gibt, vorausgesetzt.

Dann aber muß auch die Freiheit moralisch zu denken angenommen werden und damit „Freiheit des Willens und Handelns, ohne welche es keine Sitten gibt". Moralisch denken heißt praktische Grundsätze haben und befolgen, gleichviel, ob sie mit den spekulativen übereinstimmen oder nicht.

Die Kausalität der Freiheit oder die intelligible Kausalität ist der Grundbegriff, der die ganze kantische Sittenlehre trägt. Nachdem wir die Metaphysik der Sitten in allen ihren Teilen entwickelt haben, stehen wir auf dem Übergange von der Vernunftwissenschaft zum Vernunftglauben, von der Moral zur Religion.

Zweites Buch.

Die kantische Religionslehre

und

der Streit zwischen Satzung und Kritik.

Erstes Kapitel.

Die Grundlage der kantischen Religionslehre und ihre Stellung zur rationalen Theologie und zur Glaubensphilosophie.

I. Streitfragen und Abhandlungen.

Bevor wir die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", dieses Hauptwerk der kantischen Glaubenslehre, eingehend betrachten, ist ihre Begründung und Lage in dem System unseres Philosophen ins Auge zu fassen. Schon vor der kritischen Epoche und noch unter dem Einfluß einer skeptischen Erfahrungsphilosophie hatte Kant ausdrücklich erklärt, daß die Sittlichkeit von aller wissenschaftlichen Einsicht unabhängig und der religiöse Glaube nur von der sittlichen Gemütsverfassung abhängig sei. Damit war der moralische Charakter der Religion und ihre Unabhängigkeit von aller theoretischen Erkenntnis ausgesprochen. Dieses Verhältnis bleibt gültig und wird durch den Gang der kritischen Untersuchungen nicht geändert, sondern aus dem Wesen der Vernunft selbst nur tiefer begründet.[1]

Die Kritik hatte zu dem Ergebnis geführt: daß unsere theoretischen Erkenntnisvermögen allein die Sinnlichkeit und der Verstand, unsere Erkenntnisobjekte die sinnlichen Erscheinungen und keinerlei übersinnliche Gegenstände sind. Solche Dinge sind denkbar, aber nicht erkennbar, sie sind Vernunftpostulate, nicht Vernunftobjekte, moralische Ideen, nicht wissenschaftliche Begriffe: es gibt von dem, was den Inhalt der Religion ausmacht, keine demonstrative Erkenntnis. Entweder ist das Dasein der religiösen Objekte völlig unsicher oder auf eine ganz andere Art einleuchtend als das der empirischen. Die Vernunftkritik hatte in dem „Kanon" ihrer Methodenlehre schon die Natur der moralischen Gewißheit festgestellt und dieselbe als Vernunftglauben sowohl vom Meinen als auch vom Wissen unterschieden. Hier zeigte uns die Vernunftkritik den Übergang von der Erkenntnislehre zur Glaubenslehre.[2]

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XVI. (S. 303—308.)
[2] Ebendas. Bd. IV. Buch II. Kap. XV. (S. 615—619.)

Die Wissenschaft geht nach der Richtschnur der Sinnlichkeit und des Verstandes den Weg der Erfahrung und vermag die Grenzen der Sinnenwelt und ihrer durchgängig bedingten Erscheinungen nirgends zu überschreiten. Die Begriffe des Übersinnlichen und Unbedingten sind Vernunftideen, die keine der theoretischen Erkenntnis erreichbaren Objekte, kein unserer Anschauung einleuchtendes Dasein vorstellen, denn es gibt in der Einrichtung der menschlichen Vernunft keinen anschauenden Verstand oder keine intellektuelle Anschauung. Erst das Sittengesetz entdeckt das Dasein der Freiheit. So gewiß uns das moralische Gesetz inwohnt, so gewiß existiert in uns das Vermögen der Freiheit, ebenso gewiß gilt der moralische Endzweck und die Bedingungen, unter welchen derselbe allein verwirklicht werden kann: das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele.

Die Gewißheit unseres Denkens war für Descartes der Punkt des Archimedes, der einzig feste, welchen der Zweifel nicht zu bewegen und zu erschüttern vermochte. Dieser Punkt ist für Kant die Gewißheit der Freiheit. „Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand; ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar ohne ihn weder an die gegenwärtige noch an eine künftige Welt, sondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst bei dem Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen.“ Die Kritik der praktischen Vernunft hatte die Ideen Gottes und der Unsterblichkeit durch die der Freiheit realisiert und auf diesem Wege die Objekte des Vernunftglaubens festgestellt. Die Tugendlehre enthielt den Schlüssel zur Religionslehre, denn der Glaube an den moralischen Weltgesetzgeber gründete sich auf die tugendhafte oder pflichtmäßige Gesinnung.[1]

Die Unabhängigkeit der Religion von der theoretischen Vernunft und ihre Begründung durch die praktische bestimmen den Grundcharakter der kantischen Glaubenslehre, die gerade in den Jahren, wo ihre Ausführung in den Vordergrund der kritischen Philosophie tritt, Gegner vor sich sieht, welche sie und zugleich einander bekämpfen. Die Vernunftmäßigkeit der Religion verteidigt Kant mit den Philosophen der Aufklärung wider die Lehre von der Erkenntnis oder Wahrnehmung des

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch I. Kap. VII. (S. 99—101.) Kap. IX. (S. 120—125.) Kap. XIII. (S. 183 flgd.) Vgl. Kant: über einen neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. I.)

Übersinnlichen durch das Gefühl oder die intellektuelle Anschauung, nur daß ihm dieser rationale Charakter nicht auf Grund der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft gilt: er verneint sowohl die demonstrative als die intuitive Erkenntnis Gottes, ob nun die letztere auf das unmittelbare Gefühl oder nach platonischer Art auf Anschauung der Ideen gegründet wird.

Als der angesehenste Wortführer der Beweise vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, insbesondere des ontologischen Beweises wider den „alleszermalmenden Kant“ erscheint M. Mendelssohn in den „Morgenstunden“, seinem letzten Hauptwerk (1785); der bedeutendste Vertreter der Gefühls- oder Glaubensphilosophie ist Fr. H. Jacobi, nach dessen Vorgang J. G. Schlosser sich in der Rolle des Platonikers polemisch wider die kritische Philosophie ausläßt. Zwischen Mendelssohn und Jacobi war gerade damals der wichtige und folgenreiche Streit über Lessings Spinozismus entstanden, wodurch der erstere sich veranlaßt sah, unter dem Namen „Morgenstunden“ jene Betrachtungen zu veröffentlichen, die den Jacobi widerlegen und die Vernunftbeweise vom Dasein Gottes vollkommen einleuchtend machen sollten. Jacobi antwortete mit seiner berühmten Schrift „Briefe über die Lehre Spinozas“ (1785). Das polemische Nachspiel erschien im folgenden Jahre: „Mendelssohn an die Freunde Lessings“ und Jacobis Schrift „Wider Mendelssohns Beschuldigungen“ (1786).

Dem mendelssohn-jacobischen Streit hatte auch unser Philosoph zu verdanken, daß er die Lehre Spinozas genauer kennen und beurteilen lernte, zugleich fühlte er sich bewogen, die Standpunkte der beiden Gegner kritisch zu beleuchten. Er schrieb in demselben Jahre (1786) „Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakobs Prüfung der mendelssohnschen Morgenstunden“ und den wichtigen Aufsatz: „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, eine Untersuchung, welche ebensowenig, wie die „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?“, als ein Beitrag zur Logik angesehen werden darf. Jene gehört zu den religionsphilosophischen Betrachtungen, diese zu den geschichtsphilosophischen. Zehn Jahre später (1796) ließ Kant, um sich in der Erkenntnis- und Glaubensfrage mit den modernen Platonikern auseinanderzusetzen, in der Berliner Monatsschrift zwei Aufsätze erscheinen: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, und „Verkündigung des nahen Ab-

schlusses eines *Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie*", welche Abhandlungen sachlich wie chronologisch so genau zusammengehören, daß sie in den Ausgaben der Werke nicht durch verschiedene Rubriken getrennt werden dürfen. Die „Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites" betrifft die Verteidigung eines im ersten Aufsatz enthaltenen nebensächlichen Punktes.[1]

Zwischen diese Aufsätze (1786—1796) fallen zwei Abhandlungen, die weniger die Form und Grundlage des Glaubens als Themata desselben betreffen: „*Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*" (1791) und „*Das Ende aller Dinge*" (1794).[2] Zwischen diese beiden fällt „*die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*" (1793).

II. Rationale Theologie, Gefühlsphilosophie und Mystik.

1. Wider Mendelssohns Vernunftbeweise.

Alle Vernunftbeweise, die sich auf das Dasein übersinnlicher Objekte beziehen, sind nichtig, sie können mit demselben Rechte, das in leerer Anmaßung besteht, sowohl aufgestellt als widerlegt werden, sie enden in den Streit entgegengesetzter Behauptungen, der nur durch die Prüfung der Beweisgründe und die Einsicht in die Unmöglichkeit solcher Demonstrationen überhaupt sich entscheiden läßt. Die Kritik hat diese Entscheidung gegeben. Die Gotteslehre Spinozas erscheint als ein angemaßter Dogmatismus, welcher mit derselben Kühnheit den Theismus stürzt, als ihn andere begründen; Jacobi findet das Recht der Konsequenz, wenn überhaupt das Dasein Gottes durch die Vernunft beweisbar wäre, auf *Spinozas* Seite, während Mendelssohn im Vertrauen auf die Kraft der Argumente den theistischen Gottesbeweis als den folgerichtigen hinstellt. Nun müßte er die Streitigkeiten, in welche auf dem Felde der Ontologie die beweisführende Vernunft mit sich selbst gerät, gründlich untersuchen und auflösen, um dadurch das Recht der eigenen

[1] Einige Bemerkungen usf. (Königsb. 4. August 1786.) (Hartensteinausgabe. Bd. IV. S. 129—135.) Was heißt: sich im Denken orientieren? (Berl. Monatsschr. Okt. 1786. Ebendas. Bd. I. S. 119—136.) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. (Berl. Monatsschr. Mai 1796. Ebendas. Bd. I. S. 173—194.) Verkündigung des nahen Abschlusses usf. (Berl. Monatsschr. Okt. 1796. Ebendas. Bd. III. S. 395—408.) Ausgleichung usf. (Berl. Monatsschr. Dezemb. 1796. Ebendas. Bd. I. S. 105—198.)

[2] Über das Mißlingen usf. (Berl. Monatsschr. Sept. 1791. Ebendas. Bd. VI. S. 137—158.) Das Ende aller Dinge. (Berl. Monatsschr. Juni 1794. Ebendas. Bd. VI. S. 391—408.)

Lehre zu begründen. Diese Aufgabe aber macht sich der Verfasser der Morgenstunden erstaunlich leicht, indem er jene Streitigkeiten einesteils für leere Wortstreite, anderenteils für so nichtig erklärt, daß sie gar keiner Entscheidung bedürfen, sondern einfach abzuweisen sind. Mit richtigen Worterklärungen will er die meisten jener Streitfragen, die von jeher den Metaphysikern soviel zu schaffen gemacht haben, entscheiden: wie z. B. den Streit über *Freiheit* und *Naturnotwendigkeit* durch die Distinktion der in dem Worte „*müssen*" enthaltenen subjektiven und objektiven Bedeutung. „Das ist", bemerkt Kant, indem er einen Ausdruck Humes braucht, „als ob er den Durchbruch des Ozeans mit einem Strohwisch stopfen wollte." Wo es sich um die tiefsten Probleme handelt, erkünstelt Mendelssohn Wortstreitigkeiten, allenthalben ergrübelt er „*Logomachie*" und gerät so in eine „*Logodädalie*", über welche der Philosophie nichts Nachteiligeres widerfahren kann.[1]

Indessen haben die Wortstreitigkeiten immer doch einen Sinn, wenn auch keinen sachlichen. Dagegen gibt es auch Streitigkeiten ohne Sinn und Verstand, und dahin rechnet Mendelssohn die *Frage nach dem Ding an sich*. Die Stelle der Morgenstunden, welche diesen Punkt betraf, hatte der Kantianer L. H. Jakob in Halle dem königsberger Philosophen mitgeteilt und dadurch die Bemerkungen des letzteren veranlaßt. Hier konnte man sehen, daß Mendelssohn von der Entdeckung und dem eigentlichen Charakter der kritischen Philosophie keine Ahnung hatte, denn er wußte nicht, daß und wie dieselbe Erscheinungen und Dinge an sich unterschied. Sobald man einsieht, daß unsere Erfahrungsobjekte bloß *Erscheinungen* sind, muß man sich sagen, daß sie *nicht* Dinge an sich sind, dann aber muß man mit allem Recht die Frage aufwerfen: was denn das Ding, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, an sich selbst sei? Die Notwendigkeit dieser Frage, die Mendelssohn für vollkommen überflüssig ansah, war unter den Bemerkungen, welche der kritische Philosoph dem dogmatischen entgegenhielt, die Hauptsache.[2]

2. Wider Jacobis Gefühlsphilosophie.

Jede Erweiterung der Vernunft über ihre natürlichen und rechtmäßigen Grenzen ist „Schwärmerei", die den wahren Vernunftgebrauch tötet, und so nüchtern die Vernunftbeweise sein mögen, wodurch

[1] Einige Bemerkungen usf. (Hartensteinausgabe. Bd. VI. S. 133.)
[2] Ebendas. Bd. VI. S. 133—135.

Mendelssohn das Dasein Gottes dargetan haben will, sie eröffnen nicht weniger als die geometrischen Demonstrationen Spinozas aller Schwärmerei ein weites Feld.[1] Jacobi hatte die Gültigkeit der Beweise Spinozas verworfen, aber ihre Folgerichtigkeit im Gegensatz zu allen theistischen Argumenten anerkannt und verteidigt. Denn die denkende Vernunft (Verstand) könne nicht anders als bedingend und begründend verfahren, daher sie das unbedingte Dasein und Handeln, Gott und die Freiheit, unmöglich zu beweisen, sondern nur zu verneinen imstande sei. Das von uns und unseren Vorstellungen unabhängige Dasein der Dinge sei eine unleugbare, aber durch unsere Sinne wie unser Denken unerkennbare Tatsache, die als göttliche Offenbarung zu gelten habe und als solche unserem Gefühl (Glauben) unmittelbar einleuchte.

Dieser Standpunkt lehrt das Unvermögen unserer Vernunft in Ansehung aller Erkenntnis des Übersinnlichen: darin besteht seine Verwandtschaft mit Kant. Zugleich will derselbe in dem Gefühl ein höheres Wahrnehmungsvermögen entdeckt haben, wodurch das Ding an sich unmittelbar erfaßt werde; da dieses nun intelligibel ist, so muß jenes wahrnehmende Gottesgefühl eine Art intellektueller Anschauung sein: darin liegt die Verwandtschaft der Gefühlsphilosophie mit Plato und ihr Widerstreit gegen Kant, der aus kritischen Gründen ein solches Vermögen in der Einrichtung der menschlichen Vernunft verneint hatte. Es gibt eine doppelte Art der Schwärmerei: 1. wenn die Vernunft ihre Grenzen überschreitet und sich dadurch eine falsche Erweiterung anmaßt, 2. wenn sie ihre beiden Erkenntnisvermögen, Sinnlichkeit und Verstand, vermischt, ein intellektuelles Wahrnehmungsvermögen, das sie nicht besitzt, in Anspruch nimmt und dadurch ihre Grenzen verwirrt. Die Schwärmerei durch Erweiterung ist der Fehler Mendelssohns, die durch Verwirrung der Fehler Jacobis.

Die Verwirrung ist der schlimmere Fehler, weil sie die Leuchte der Vernunft auslöscht und uns damit die Möglichkeit der Orientierung nimmt, während die Vernunft, die ihren Kompaß in sich hat, diese Möglichkeit behält, auch wenn sie durch eine falsche Erweiterung die Richtung des Weges verloren hat: sie ist desorientiert, aber kann sich wieder orientieren. Mendelssohn hat in seinen Gottesbeweisen die Grenzen des Denkens verkannt und überschritten, Jacobi dagegen verkennt in seinem Gottesgefühl die Grenzen zwischen Sinnlichkeit und

[1] Einige Bemerkungen usf. (Hartensteinausgabe. Bd. VI. S. 131.)

Denken. Dadurch entsteht eine grundfalsche, vernunftwidrige Vermischung beider Vernunftvermögen und damit die Gefahr einer grenzenlosen Verwirrung. Der Standpunkt Mendelssohns ist trotz seiner Schwärmerei insofern vernunftmäßig, als er das natürliche Licht der Vernunft anerkennt und der Orientierung zugänglich bleibt, wogegen der Standpunkt Jacobis vernunftwidrig erscheint, weil er in der Frage des Glaubens das natürliche Licht der Vernunft nicht anerkennt und sich der einzig möglichen Orientierung verschließt. Mendelssohn selbst hat in seinen letzten Schriften ausdrücklich erklärt, daß es einen natürlichen Kompaß gebe, welcher uns sicher leite, und den er bald als den „Gemeinsinn", bald als die „gesunde Vernunft" oder den „schlichten Menschenverstand" bezeichnet; er werde sich für verirrt halten, sobald man ihm zeigen könne, daß er jenen Leitstern verlassen habe und in seiner Philosophie mit der gesunden Vernunft in Widerspruch geraten sei; er hat also die Möglichkeit einer vernunftgemäßen Orientierung grundsätzlich anerkannt.

Wenn nun in dem mendelssohn-jacobischen Streit unser Philosoph die Sachlage so findet, daß ihm auf der einen Seite die Orientierung verloren, auf der andern vernichtet erscheinen muß, so hatte er allen Grund, die Frage genau zu erörtern: „Was heißt: sich im Denken orientieren?" Es ist bemerkenswert, daß Kant, in den Gegensatz zu beiden Parteien gestellt, sich doch dem Standpunkte Mendelssohns verwandter fühlte als dem Jacobis. Dieser habe bewiesen, daß die Ausübung der sogenannten gesunden Vernunft den Weg Spinozas nehmen und zu einer „gänzlichen Entthronung der Vernunft" führen könne. „Andererseits werde ich zeigen, daß es in der Tat bloß die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwängliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung ohne Einstimmung der Vernunft gepfropft werden kann, sondern, wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, bloß die eigentliche reine Vernunft sei, wodurch er es nötig fand und anpries, sich zu orientieren; obzwar freilich hierbei der hohe Anspruch des spekulativen Vermögens derselben wegfallen und ihr, sofern sie spekulativ ist, nichts weiter als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffes von Widersprüchen und die Verteidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft übriggelassen werden muß."[1]

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 121 u. 122.)

Die Art der Orientierung ist so verschieden als die Gebiete, wo sie stattfindet: in den Weltgegenden orientiert man sich geographisch, in dem Weltraum mathematisch, in der Welt der Begriffe logisch. Wenn wir die Sonne in ihrer Mittagshöhe sehen, so unterscheiden wir leicht Süden, Norden, Osten und Westen; wir haben die östliche Weltgegend links, die westliche rechts. Ebenso orientiert uns der Anblick des Polarsterns, nur daß wir jetzt Osten zur rechten, Westen zur linken Seite haben. Um uns in den Weltgegenden zurechtzufinden, ist daher außer dem Ort des leitenden Gestirnes, d. h. außer der Bestimmung einer Weltgegend noch die Unterscheidung von rechts und links nötig. Diesen Unterschied macht das Gefühl, welches, da es durch die Verhältnisse unseres Körpers und die Lage seiner Teile bestimmt wird, lediglich subjektiv ist. Wenn dieses Gefühl, wodurch wir rechts und links unterscheiden, fehlte, so vermöchten wir den Unterschied zwischen Osten und Westen nicht zu erkennen und würden daher, wenn die Gestirne ihren Lauf plötzlich änderten und im Westen aufgingen, unvermeidlich desorientiert sein. Die mathematische Orientierung reicht weiter als die geographische, da sie sich auf alle räumlichen Verhältnisse und Ordnungen bezieht, sie ist, wie jene, durch denselben subjektiven Unterscheidungsgrund bedingt.[1]

Die logische Orientierung reicht noch weiter, denn sie erstreckt sich auf alle Objekte, die sinnlichen, wie die intelligibeln, auf alle Gegenstände, die bekannten, wie die unbekannten. In der Sinnenwelt orientiert uns der Kausalzusammenhang der Erscheinungen: dies ist der Leitfaden, an dem wir aufwärts zu den Ursachen, abwärts zu den Wirkungen fortschreiten. Sobald wir aber diesen Weg verlassen und die Grenzen der Erfahrung überschreiten, sind wir in der intelligibeln Welt, welche uns der Kausalzusammenhang nicht mehr erleuchtet, und welche selbst keine Erscheinungen mehr enthält: wir sind in der „Nacht des Übersinnlichen", umhertappend ohne Führer, und nun entsteht die Frage: ob es einen Ariadnefaden gibt, der uns in diesem Labyrinth sicher leitet. Wie orientieren wir uns in der intelligibeln Welt? Dies ist der eigentliche Kern der Frage: „was heißt, sich im Denken orientieren?"

Da wir uns hier weder durch das sinnliche Raumgefühl noch durch das logische Gesetz der Kausalität, also weder geographisch noch

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 123 u. 124.)

mathematisch noch logisch zurechtfinden können, so scheint es erlaubt, diese dunkle Gegend mit den Geschöpfen einer ungezügelten Einbildung zu bevölkern: dann wird sie der Schwärmerei preisgegeben und wir sind vollkommen desorientiert. Wir suchen ein Licht, das in unserer Vernunft entspringt und uns die Welt jenseits der Erfahrung dergestalt erleuchtet, daß wir in dieser Welt der Gedankendinge (Noumena) Einbildungen und Realitäten, bloße Gedanken und wirkliche Wesen deutlich zu unterscheiden vermögen. Dieses Licht stammt nicht aus der Anschauung, denn diese leitet nur in Raum und Zeit, nicht aus dem Verstande, denn dieser leitet nur in der Erfahrung, nicht aus den Ideen, denn wir sollen ja in der Ideenwelt erst orientiert werden. Die einzige Möglichkeit, uns hier zurechtzufinden, kann nur darin bestehen, daß die Vernunft die Realität gewisser Ideen bedarf, daß dieses Vernunftbedürfnis gefühlt wird und aus diesem Gefühl jenes Licht aufgeht, das uns erkennen läßt, welche unter den intelligibeln Objekten notwendig und darum wirklich sind. Nach dieser Richtschnur unterscheiden wir in der Welt der Gedankendinge das Reale von seinem Gegenteil. Der Unterscheidungsgrund ist lediglich subjektiv: er ist ein Gefühl, aber ein in der Vernunft selbst gegründetes, denn was gefühlt wird, ist ein Vernunftbedürfnis. „Sich im Denken überhaupt orientieren, heißt also: sich bei der Unzulässigkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen."[1]

Dieses subjektive Prinzip ist ein Gefühl, ein Bedürfnis, ein Vernunftbedürfnis. Als bloßes Gefühl läßt sich dasselbe nicht durch Begriffe vorstellen oder wissenschaftlich beweisen; es gibt daher von der Realität intelligibler Objekte keine demonstrative Gewißheit: dies mögen die dogmatischen Metaphysiker beherzigen, deren Vernunftbeweise hier nicht orientieren. Als ein in unserer vernünftigen Natur begründetes Bedürfnis ist dieses Gefühl vernunftgemäß, also keine Erleuchtung von oben, keine übernatürliche Anschauung oder Offenbarung; es gibt daher von der Realität intelligibler Objekte keine Einsicht durch Inspiration oder durch ein übersinnliches Wahrnehmungsvermögen: dies mögen die Gefühlsphilosophen sich gesagt sein lassen, deren geheimer Wahrheitssinn uns die Welt jenseits der Erfahrung keineswegs erleuchtet. Was uns hier allein orientiert, ist nicht Vernunfteinsicht,

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 124. Anmkg. S. 125.)

noch weniger Vernunfteingebung, sondern lediglich Vernunftbedürfnis.

Wie aber kann ein bloßes Gefühl oder Bedürfnis uns über die Wirklichkeit intelligibler Objekte Gewißheit verschaffen? Was wir durch das Gefühl wahrnehmen, ist unser eigener Zustand. Was das Bedürfnis uns vorstellt, ist ein begehrtes oder gewünschtes Objekt. Was in das Reich der Wünsche gehört, das gehört darum noch lange nicht in das Reich der Wesen; was uns nötig dünkt, ist darum bei weitem noch nicht wirklich. Es scheint sehr kühn und eine Sache der Schwärmerei zu sein, auf ein subjektives Gefühl die Gewißheit eines Objekts gründen und in einer völlig unbekannten Welt seine Leitung einem bloßen Bedürfnis anvertrauen zu wollen.

Indessen ist das Bedürfnis, von dem hier geredet wird, nicht jedes beliebige, es ist nicht einer jener zahllosen Wünsche, womit unsere Einbildungskraft spielt, die man hegen oder nicht hegen kann, die der eine hat, der andere nicht hat: es gehört vielmehr zur Verfassung unserer Vernunft. So wenig diese sich ihrer ursprünglichen Anschauungen, Begriffe und Ideen entäußern kann, so wenig kann sie dieses Bedürfnis loswerden oder entbehren. Es ist notwendig, wie die Vernunft selbst. Was anzunehmen dieses Bedürfnis uns nötigt, muß deshalb allgemeine Geltung und objektive Realität haben, obwohl das Prinzip der Annahme bloß subjektiv ist. Weil das Bedürfnis vernunftgemäß und notwendig ist, darum ist die Wirklichkeit der Objekte, die es fordert, vollkommen gewiß; weil aber diese vernunftgemäße Notwendigkeit den Charakter eines Bedürfnisses hat, darum ist die Gewißheit der angenommenen Objekte nicht die wissenschaftliche der Demonstration, nicht die mystische der Offenbarung, sondern die bloß subjektive der persönlichen Überzeugung: sie ist Glaube im Unterschiede von allem Wissen und Meinen. Auf das Vernunftbedürfnis gründet sich der Vernunftglaube.

Wir haben keinerlei Bedürfnis, zur Erklärung der Dinge geistige Naturwesen oder geheime Kräfte anzunehmen, denn wir haben mit der Erforschung der empirischen Ursachen genug zu tun und werden mit der Erkenntnis derselben nie fertig. Solche Annahmen sind daher Hirngespinste. Wir haben zur Erklärung des Daseins der Dinge und ihrer zweckmäßigen Einrichtung das theoretische Bedürfnis, ein Urwesen anzunehmen, wenn wir überhaupt über die ersten Ursachen philosophieren und urteilen wollen. Aber daß wir darüber urteilen wollen, ist keines-

wegs nötig. Dagegen ist es notwendig, daß wir über den Endzweck der Freiheit urteilen, weil diese unser innerstes Wesen ausmacht und die praktische Vernunft selbst ist: wir müssen die Bedingungen, ohne welche jener Endzweck nicht verwirklicht und erfüllt werden kann, annehmen und von ihrer Wirklichkeit überzeugt sein. Dies ist ein von allen theoretischen Velleitäten unabhängiges Vernunftbedürfnis. Die theoretischen Gottesbeweise sind willkürlich, der praktische dagegen ist notwendig; jene sind Annahmen, die nie bewiesen werden können, dieser dagegen ist Glaube, der zu seiner Gewißheit keiner wissenschaftlichen Argumente bedarf.[1]

Hieraus erhellt, daß sich der Vernunftglaube nicht auf ein theoretisches, sondern lediglich auf das praktische Vernunftbedürfnis gründet; die intelligibeln Objekte, deren Wirklichkeit er erleuchtet und über allen Zweifel erhebt, sind Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. Die Glaubenslehre, welche aus einem solchen Vernunftglauben hervorgeht, hat keine doktrinale, sondern moralische Bedeutung: sie ist nicht Physikotheologie, sondern Moraltheologie.

In der intelligibeln Welt ist der reine Vernunftglaube unser alleiniger Wegweiser und Kompaß, das einzige Mittel unserer Orientierung. Sofern die sittliche Vernunft mit der gesunden zusammenfällt — in der Tat fallen beide zusammen —, hatte Mendelssohn recht, wenn er die gesunde Vernunft für den Kompaß der Philosophie ansah; er hatte unrecht, wenn er mit diesem Kompaß zu Vernunftbeweisen vom Dasein Gottes gelangen wollte. Die schlichte Vernunft ist der Vernunftglaube. Dieser ist der Grund alles religiösen Glaubens. Nehmen wir dem letzteren die Grundlage der Vernunft, so ist die Religion nur durch übernatürliche Offenbarungen möglich. Aber die göttlichen Offenbarungen wollen von uns empfangen, wahrgenommen, verstanden sein; wir müssen daher den göttlichen Charakter einer Offenbarung zu erkennen und von Erscheinungen anderer Art zu unterscheiden imstande sein, was nicht möglich ist ohne einen Gottesbegriff, welcher allen Erscheinungen vorausgeht, d. h. ohne die Vernunftidee Gottes, deren Realität dem Vernunftglauben feststeht. Daher ist die Vernunft und der Vernunftglauben auch die Bedingung aller geoffenbarten Religion. Wenn in den Fragen der Religion und des Glaubens die Vernunft nicht mehr mitsprechen und urteilen soll und

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 125 bis 130.)

zwar an erster Stelle, so entsteht eine solche Trennung beider, in welcher dem Glauben alle Vernunft und der Vernunft aller Glaube abhanden kommen muß: es wird dem Aberglauben auf der einen, dem Unglauben auf der anderen Seite, und der Schwärmerei auf beiden die weite Pforte geöffnet.[1]

Wenn die Vernunft nicht in Glaubenssachen urteilen darf, so wird damit alle religiöse Aufklärung in der Wurzel vernichtet, mit ihr die Aufklärung überhaupt, mit dieser die Freiheit des Denkens.[2] Es gibt drei Mächte, welche der Denkfreiheit feindlich sind und dieselbe zerstören: sie besteht im öffentlichen, im eigenen oder selbständigen und im richtigen, d. h. kritischen Vernunftgebrauch; sie wird daher vernichtet 1. durch den bürgerlichen Zwang, welcher das öffentliche Denken, d. h. die Mitteilung der Ideen in Rede und Schrift, also die Ausübung des Denkens und damit das Denken als solches verbietet, 2. durch die Herrschaft der Glaubensautorität, welche ein selbständiges Denken gar nicht aufkommen läßt und schon im Keim unterdrückt, 3. durch ein willkürliches, den Vernunftgesetzen widerstreitendes, also vernunftwidriges Denken, das mit der Zügellosigkeit des Genies auftritt, allem besonnenen Vernunftgebrauche Hohn spricht und mit der Verherrlichung und Herrschaft des Obskurantismus endet.

Mit kritischem Scharfblick sieht Kant voraus, wie die Befreiung von der Vernunft oder die logische Anarchie, welcher die Gefühls- und Geniephilosophen das Wort reden, zur Unterjochung der Vernunft führen muß. „Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser: zuerst gefällt sich das Genie in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch andere durch Machtsprüche und große Erwartungen und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame, schwerfällige Vernunft so schlecht zierte, wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt; die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei, jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da die Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt, so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Fakta, aus

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 131 bis 133. — [2] S. oben Buch I. Kap. XVII. (S. 246.)

Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Fakta, das ist der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt."[1] Auf diese Weise muß zuletzt die Denkfreiheit sich selbst zerstören, sie wird durch ihre erklärte Gesetzlosigkeit und ihren Übermut im eigentlichen Sinne des Wortes verscherzt. Auf einem anderen Wege führt zu demselben Ziele der Selbstzerstörung und zuletzt gewaltsamen Unterdrückung der Denkfreiheit der Atheismus oder Vernunftunglaube, denn die Befreiung von allem Glauben hat die moralische Anarchie zur Folge, die Vernichtung der Pflichtgefühle, also der sittlichen und damit auch der bürgerlichen Ordnung, welche letztere sich zuletzt durch Gewalt gegen diesen Einbruch der Freigeisterei wehrt und die Denkfreiheit verbietet.[2]

Was also heißt: sich im Denken orientieren? In der sinnlichen Welt werden wir orientiert durch unser subjektives Raumgefühl, unsere Anschauung, Erfahrung und Wissenschaft; in der intelligibeln Welt orientieren uns das subjektive Vernunftgefühl, unser praktisches Vernunftbedürfnis und der Vernunftglaube: demnach ist in der Welt jenseits und diesseits der Erfahrung unsere Vernunft der alleinige Kompaß, entweder als Vernunfterkenntnis oder als Vernunftglaube.

3. Wider die modernen Platoniker. (G. Schlosser.)

Es gibt zwei Arten der Gefühle, die zu unserer Orientierung dienen: in der sinnlichen Welt das Raumgefühl, in der übersinnlichen das moralische Gefühl, während jene neue in Mode gebrachte Art eines die Dinge an sich wahrnehmenden Gefühls nur zur Verwirrung und Desorientierung führen kann, da ein solches Wahrnehmungsvermögen in der menschlichen Vernunft nicht existiert. Wir können die Ideen nur denken, nicht wahrnehmen oder anschauen, denn wir haben keinen intuitiven Verstand, keine intellektuelle Anschauung, da die Anschauungen, welche wir haben, nur sinnlich, und die Ideen, welche wir vorstellen, nur intelligibel sind. Wenn wir ein solches Vermögen besäßen, so würden wir das Wesen der Dinge gleichsam mit einem Schlage erkennen, während wir uns jetzt bloß auf die Erscheinungen beschränken müssen, deren Erforschung das mühselige Werk

[1] Was heißt: sich im Denken orientieren? (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 132 bis 135.) — [2] Ebendas. Bd. I. (S. 135 u. 136.)

der Wissenschaften ist, die im Wege arbeitsvoller Erfahrung langsam fortschreiten.

Wer sich dagegen im Besitze des wahrnehmenden Gefühls oder der intellektuellen Anschauung wähnt, der hat zur Erkenntnis eine solche Arbeit nicht nötig, denn er ist mit einem Organe ausgerüstet, welches direkt auf die Sache losgeht und diese unmittelbar ergreift: er hat, was die gewöhnliche Menschenvernunft nicht hat, er ist der geniale Denker im Gegensatz zum kritischen, der poetische Philosoph im Gegensatz zum prosaischen, der Platoniker im Gegensatz zum Kantianer; er besitzt, was die Leute der Wissenschaft mühsam erwerben, und so ist er, was die Erkenntnis betrifft, der reiche Mann, welcher zu leben hat, während die Forscher arbeiten müssen. Kein Wunder, daß diese modernen Platoniker es mit den kritischen Philosophen machen, wie die reichen Leute mit den Arbeitern, sie sehen auf sie von oben herab und spielen die Vornehmen. Daher kommt jener „neuerdings erhobene vornehme Ton in der Philosophie", eine Erscheinung, welche Kant in der Art, wie er sie erklärt, mit dem Humor der Ironie auffaßt und schildert. Es stimmt ganz zu seiner Denkweise, daß er mit sichtbarer Befriedigung dem vornehmen Getue der modernen Platoniker das bürgerliche Selbstgefühl seiner Sache, die in der kritischen Forschung, in der „herkulischen Arbeit der Selbsterkenntnis" besteht, entgegensetzt. Es ist ein sehr satyrisches und treffendes Wort, womit er seine vornehmen Gegner zurechtweist: „Daß vornehme Personen philosophieren, muß ihnen zur größten Ehre angerechnet werden; daß aber seinwollende Philosophen vornehm tun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben und deren unveräußerliches Recht der Freiheit und Gleichheit in Sachen der bloßen Vernunft verletzen".[1]

Um die Möglichkeit einer allgemeinen und notwendigen Erkenntnis der Dinge zu erklären, hatte Plato einen intelligibeln Urzustand der menschlichen Seele und in ihm die Anschauung der Ideen oder Urbilder vorausgesetzt, welche aus den Verdunkelungen unseres gegenwärtigen sinnlichen Lebens durch Philosophie wiederherzustellen sei. Sein Problem war die Begründung der Vernunfterkenntnis, während die modernen Platoniker die Unmöglichkeit einer solchen Erkenntnis verkünden: daher sind sie keineswegs echte Platoniker. In der Fassung des

[1] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 175—177. S. 180 flgd.)

Erkenntnisproblems stimmt vielmehr Kant mit Plato überein, während er in der Lösung sich ihm entgegensetzt, denn es gibt in der menschlichen Natur nur sinnliche Anschauungen, nicht übersinnliche. Durch die Lehre von der intellektuellen Anschauung ward Plato „der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie".[1] In Wahrheit sind alle Anschauungen extensive Größen, sie sind und bedeuten nichts anderes. Aber bei Plato erscheinen die geometrischen Gestalten bedeutungsvoll, wie bei Pythagoras die Zahlen: daher die Schwärmerei von einer im Wesen der Zahl begründeten Ordnung der Dinge, von der Harmonie der Sphären usf. Mathematik ist Erkenntnis durch Anschauung, Philosophie Erkenntnis durch Begriffe: deshalb gibt es keine mathematische Philosophie, und es war Schwärmerei, wenn Pythagoras und Plato über die Mathematik philosophieren wollten. Übrigens hat, um die platonische Lehre von der intellektuellen Anschauung zu widerlegen, es nicht erst der kritischen Philosophie und der prosaischen Denkart der neuen Zeiten bedurft, da doch im Altertum selbst Aristoteles diese Sache schon geleistet hatte. Seine Philosophie in ihrer Zergliederung der Erkenntnis ist eine jener Arbeiten, welche die modernen Platoniker verachten. Daher ist ihre Behauptung falsch, daß unserem prosaischen Zeitalter den Plato nichts anderes ehrwürdig erscheinen lasse als der Stempel des Altertums. Diesen Stempel hat auch Aristoteles.[2]

Die modernen Pseudoplatoniker wollen durch ihre Gefühle und Anschauungen eine neue Erkenntnisart nicht bloß begründen, sondern, was dem wahren Plato nicht einfiel, über alle menschliche Vernunft hinaus erweitern, indem sie jenen drei Stufen des Fürwahrhaltens, dem Wissen, Glauben und Meinen, noch das Ahnen als eine vierte hinzufügen: die Ahnung des Übersinnlichen, also die dunkle Vorerwartung gewisser Geheimnisse, die uns künftig durch mystische Er-

[1] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 185.)

[2] Ebendas. (Bd. I. S. 177—180. S. 194.) Mathematische Sätze haben keine geheimnisvollen Gründe. Man soll, wie Kant beispielsweise bemerkt, nicht darüber nachgrübeln, warum das rationale Verhältnis der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5 sein könne. (Bd. I. S. 180.) Diese Bemerkung hatte der jüngere Reimarus angegriffen, weil es in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen mehr rationale Verhältnisse jener Seiten gebe als das der Zahlen 3, 4, 5. Kant entgegnete: in der natürlichen Reihe der stetig fortschreitenden Zahlen gibt es unter denen, welche einander unmittelbar folgen, kein anderes rationales Verhältnis jener Seiten als nur das der Zahlen 3, 4, 5. (Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streites. Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 197 u. 198.)

leuchtung offenbart werden sollen. Eine solche Erleuchtung ist der Tod aller Philosophie, da es nun eine gegenwärtige wahre Erkenntnis nicht mehr geben soll. Jetzt kann auch nicht mehr von wahren Gefühlen und Anschauungen geredet werden, sondern die Philosophie muß heruntersteigen auf die Vorstufe der Ahnung, sie wird zur Vorahnung und vermag, wie die poetischen Philosophen sagen, nur die Morgenröte zu zeichnen, die Sonne müsse geahnt werden, sie könne der Göttin der Weisheit nur so nahe kommen, daß sie das Rauschen ihres Gewandes vernehme, sie hebe nicht den Schleier der Isis, sondern mache ihn nur so dünn, daß man unter ihm die Göttin zu ahnen vermöge usf.

Diese geahnte Sonne ist eine „Theatersonne" und diese verschleierte Göttin, wie dicht oder dünn der Schleier auch sei, ein „Gespenst, aus dem man machen kann, was man will". So wird, wie Kant treffend sagt, aus der Idee Platos ein Idol gemacht, wir hören nicht mehr die Stimme der Vernunft, sondern vieldeutige Orakel und empfangen statt klarer Begriffe nichtssagende Bilder, um darin den Triumph der poetisch gewordenen Philosophie über die prosaische zu erkennen. „Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch, und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophieren, möchte wohl so aufgenommen werden als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prosa, sondern in Versen zu schreiben."[1]

Diese Schrift gegen die „Philosophen der Vision" erinnert uns in ihrer humoristischen und wohlgelaunten Haltung, die den vornehmen Ton der Gegner komisch zuschanden macht, an jene Satire wider Swedenborg und die metaphysischen Geisterseher, die ein Menschenalter früher erschien. Damals schloß Kant mit einem Worte Voltaires, um der Welt den guten Rat zu erteilen, sie mögen alle metaphysischen Grübeleien auf sich beruhen lassen.[2] Die gegenwärtige Satire schließt, um unsere Neuplatoniker nicht weiter zu stören, mit einem gelegentlichen Worte Fontenelles: „Wer durchaus an Orakel glauben will, dem kann dies niemand wehren".[3]

Als die Vernunftkritik den Schauplatz der Philosophie betrat, standen ihr die Dogmatiker und Skeptiker, die Rationalisten und Empiristen, die Metaphysiker der alten Schule gegenüber, sie hatte mit

[1] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 181—184. S. 186—188. Anmkg. S. 194. Anmkg.)
[2] Vgl. dieses Werk. Bd. III. Buch I. Kap. XV. (S. 268 flgd.)
[3] Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton usf. (Hartensteinausgabe. Bd. I. S. 194.)

diesen Gegnern zu kämpfen und glaubte, sie gründlich und für immer widerlegt zu haben. Nun sind in den modernen Platonikern neue, unerwartete Gegner erschienen, die dem kritischen Philosophen die Spitze bieten und ihn nicht bloß durch den vornehmen Ton, welchen sie anstimmen, sondern auch durch die Art ihrer Beurteilung und Bekämpfung herausfordern. In zwei öffentlichen Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte, hatte J. G. Schlosser das Studium derselben widerraten; er hatte ihre „rauhe, barbarische Sprache" abschreckend gefunden und es bejammert, daß durch eine solche Philosophie „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Übersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst die Flügel abgeschnitten werden sollen", er hatte zugleich die formale Begründung des Sittengesetzes so unrichtig aufgefaßt und so falsche Folgerungen daraus gezogen, daß seine Unkenntnis der kantischen Lehre deutlich zutage trat. Es war daher eine wohl aufzuwerfende Frage: wie ein Mann sich berufen fühlen könne, das Studium einer Philosophie öffentlich zu widerraten, welche er selbst keineswegs gründlich genug studiert habe, um sie zu verstehen.

Die Klagen über die rauhe Sprache und die prosaische Denkart gehören zu jenem „vornehmen Ton", wodurch sich diese modernen Gegner Kants in mehr als einem Sinne lächerlich machen. Schlimmer ist der Versuch, die kritische Philosophie durch eine falsche Auslegung ihrer Grundsätze, sei es aus Unkunde oder auch aus einigem bösen Hange zur Chikane, in öffentlichen Mißkredit zu bringen. Eine solche Art der Bekämpfung ist unrechtmäßig, weil sie unredlich ist, sie verewigt im Felde der Philosophie die Art des Krieges, welche nicht sein sollte, und macht die Art des Friedens unmöglich, welche sein sollte und könnte. Bei einer falschen Beurteilung philosophischer Grundsätze sind zwei Fälle denkbar: entweder verstehen die Ausleger jene Grundsätze richtig, dann müssen sie wissen, daß ihre Auslegung falsch ist, oder sie verstehen dieselben falsch, dann können sie unmöglich überzeugt sein, daß ihre Auslegung richtig ist. Sie handeln daher in beiden Fällen unwahr: im ersten täuschen sie andere, im zweiten sich selbst, denn sie tragen eine Gewißheit zur Schau, welche sie nicht haben, und von der sie bei einiger Selbstprüfung und persönlichen Wahrhaftigkeit auch sehr wohl einsehen, daß sie ihnen fehlt. Es gibt zwei Arten der Lüge: die bewußte Unwahrheit und die unwahre Gewißheit; jene besteht darin, daß man für wahr ausgibt, dessen man sich doch als unwahr bewußt ist, diese darin, daß man etwas für gewiß ausgibt, wovon man

sich doch bewußt ist, subjektiv ungewiß zu sein. Aller ungerechte Zwist in der Philosophie würde aufhören, wenn man jenen Grundsatz annehmen wollte, den die kantische Sittenlehre an die Spitze der Pflichten des Menschen gegen sich selbst gestellt hat: du sollst nicht lügen! „Das Gebot: du *sollst* (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) *nicht lügen*, zum Grundsatz in die Philosophie, als eine *Weisheitslehre*, innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.“[1]

Unser Philosoph verkündet den *nahen Abschluß* eines solchen ewigen Friedens in der Philosophie, weil er es für leicht hält, die einzige Bedingung, wovon derselbe abhängt, zu erfüllen: daß nämlich die Denker die Pflicht der Selbsterkenntnis und der persönlichen Wahrhaftigkeit ausüben, daß sie, kurz gesagt, redliche Männer sind. Der ewige Friede unter den Philosophen läßt sich eher herstellen als der ewige Friede unter den Völkern, dessen philosophischen Entwurf Kant ein Jahr vorher veröffentlicht hatte. Beide Arten des Friedens, wie verschieden ihre Gebiete und ihre Zeiten sind, haben eine gemeinsame Bedingung: die Überzeugung von dem sittlichen Endzweck der Menschheit, eine moralische Einsicht und Selbsterkenntnis, welche die Welt der Denker leichter durchdringen kann als die der Völker, die erst durch die Jahrhunderte politischer Erfahrungen und Schicksale zu einer solchen Aufklärung vorbereitet werden müssen. Der ewige Friede der Philosophen, d. h. die Einigkeit der Denker über die sittlichen Grundsätze, erscheint daher selbst als eine Station auf dem Wege der Menschheit zum ewigen Frieden der Völker.

Nun scheint unserem Philosophen der Zeitpunkt gekommen, wo unter den Denkern eine solche Einigkeit nicht bloß herzustellen, sondern bereits hergestellt ist. In der Geschichte der Völker treibt der Antagonismus der Interessen und das Sicherheitsbedürfnis durch die Kriege hindurch zu immer weiterer Ausbildung gerechter und freier Staatsverfassungen, welche die Möglichkeit des Weltfriedens bedingen. In der Geschichte der Philosophie treibt der Antagonismus der Systeme zu dem Bedürfnis nach einer absolut sicheren Grundlage philosophischer Gewißheit. Dieses Ziel ist durch die kritische Philosophie erreicht, welche die *Wissenslehre* von der *Weisheitslehre* unterschieden, diese von jener unabhängig gemacht und auf die theoretisch unwiderlegbaren

[1] Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1796. Abschn. II. (Hartensteinausgabe. Bd. III. S. 405—408.)

Grundlagen der praktischen Vernunft gegründet hat. „Es ist also bloßer Mißverstand oder Verwechselung moralisch-praktischer Prinzipien mit theoretischen, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird, und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde den *nahen Abschluß eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkünden*.“ Da nun in unserem Fall jedes Mißverständnis durch die strenge Pflichterfüllung der Wahrhaftigkeit verhütet werden kann, so ist die *Lüge* allein daran Schuld, wenn die frohe Aussicht zum ewigen Frieden in der Philosophie wieder getrübt wird.[1]

Zweites Kapitel.

Die göttliche Weltregierung und das Weltende.

I. Die philosophische Theodizee.

1. Das Problem.

Ein anderes ist Wissenschaftslehre, ein anderes Weisheitslehre; die letztere ist Freiheits- oder Sittenlehre in völliger Übereinstimmung mit dem Vernunftglauben und der schlichten Menschenvernunft. Solange man Glauben und Wissen verwechselt und Glaubenssätze für wissenschaftliche Lehrsätze nimmt, sind jene angreifbar und widerlegbar. Ihre theoretische Unwiderlegbarkeit beruht auf ihrer theoretischen Unerkennbarkeit; es gehört daher zur Begründung der kantischen Glaubenslehre, daß sie ihre Themata nicht bloß von allen philosophischen Beweisführungen unabhängig macht, sondern das notwendige Mißlingen der letzteren konstatiert.

Das höchste Gut bestand in einer solchen Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit, worin jene die alleinige Ursache dieser ausmacht; nun kann ein solcher Zusammenhang nur durch eine moralische Weltregierung, d. h. durch die Gerechtigkeit Gottes in der Welt hervorgebracht werden. Daß es sich so verhalten muß, ist das Thema des Glaubens, sein Objekt ist die Übereinstimmung der natürlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur- und Sittengesetze: mit einem Wort

[1] Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats usf. Abschn. I. Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden. (Hartensteinausgabe. S. 397—404.) Abschn. II. Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden der Philosophie. (S. 405—408.)

die Bedingung, unter welcher allein aus der Tugend die Glückseligkeit hervorgeht. Dies kann nur geschehen, wenn auch die Natur so eingerichtet ist, daß sie mit dem moralischen Weltzwecke zusammenstimmt. In einer zweckmäßig geordneten Natur offenbart sich der göttliche Wille als Kunstweisheit, in den Ordnungen der sittlichen Welt als moralische Weisheit: der Lehrbegriff einer solchen höchsten Kunstweisheit ist Physikotheologie, der einer solchen höchsten moralischen Weisheit ist Moraltheologie. Die Übereinstimmung der Kunstweisheit und moralischen Weisheit oder die Einheit der Physikotheologie und Moraltheologie ist das eigentliche Glaubensobjekt. Von dieser Einheit gibt es keinen wissenschaftlichen Begriff.

Wenn wir die Gerechtigkeit Gottes in der Welt begreifen könnten, so müßten wir sie aus dem Laufe der letzteren beweisen und rechtfertigen können: eine solche Rechtfertigung wäre die philosophische Theodizee. Das Glaubensobjekt fällt daher in der Hauptsache mit dem Inhalte der Theodizee zusammen. Wäre der Glaubensinhalt der Vernunft erkennbar, so müßte es eine Theodizee im philosophischen Sinne geben. Wenn aber alle philosophischen Versuche in der Theodizee mißlingen, so liegt eben darin der tatsächliche Beweis, daß es von dem Glaubensobjekte keine Wissenschaft gibt, oder daß die Religion nicht auf theoretischen Grundlagen ruht, sondern nur auf praktischen: daher ist eine philosophische Theodizee unmöglich. Diesen Beweis schickt Kant seiner Religionslehre gleichsam als deren negative Begründung voraus.[1]

Eine philosophische Theodizee soll durch Gründe der Vernunfteinsicht die Einwürfe heben, die von jeher gegen die Lehre von einer göttlichen Weltregierung gemacht worden sind. Die göttliche Weltregierung ist planvoll und zweckmäßig; nun existiert in der Welt soviel Zweckwidriges: wie reimt sich mit jener Theorie diese Erfahrung? Gibt es keine wissenschaftliche Lösung dieses Widerspruchs, so gibt es keine philosophische Theodizee. Der Widerspruch gegen die zweckmäßige Weltordnung erhebt sich in dreifacher Gestalt. Wir erklären den Weltzweck durch das absolut Gute, durch das relativ Gute und durch das richtige Verhältnis beider: das absolut Gute ist die moralische Gesinnung, das relativ Gute das natürliche Wohl, das richtige Verhältnis beider die der Tugend angemessene Glückseligkeit (die Gerechtigkeit in der Weltordnung). Nun existiert im Widerspruche mit dem Guten soviel Böses in der Welt, im Widerspruche mit dem Wohl so viele Übel und Leiden,

[1] S. oben: Zweites Buch. Kap. I. (S. 262.)

im Widerspruche mit der Gerechtigkeit soviel Mißverhältnis zwischen Tugend und Glückseligkeit.

Dies sind die Einwände, welche, der letzte am stärksten, gegen die göttliche Weltregierung in die Wagschale fallen: das Dasein des Bösen in der Welt streitet mit der Heiligkeit, das Dasein der Übel mit der Güte, das Mißverhältnis zwischen Tugend und Glück mit der Gerechtigkeit Gottes. Wenn es unmöglich ist, diesen dreifachen Einwand wissenschaftlich zu widerlegen, diesen dreifachen Widerspruch zu lösen, so gibt es keine philosophische Theodizee. Es ist unmöglich. Hier behält Bayle wider Leibniz recht. Philosophisch läßt sich die sittliche Weltregierung nicht beweisen. Mit was für Gründen wollen die Verteidiger der göttlichen Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit in der Welt gegen die Ankläger aufkommen, wenn diese auf die Tatsache des Bösen, des Übels, der Ungerechtigkeit in der Welt mit so vielen Erfahrungen hinweisen? Hat Gott das Böse gewollt, so ist er nicht heilig; hat er das Böse nicht gewollt, sondern zugelassen, weil er es nicht verhindern konnte, so ist das Böse eine unvermeidliche Folge der endlichen Wesen, also selbst unvermeidlich und notwendig, womit die Zurechnungsfähigkeit, die Schuld, das Böse selbst aufgehoben wird. Man verneint entweder die Heiligkeit Gottes oder das Böse in der Welt: in keinem Falle läßt sich durch Vernunftgründe einsehen, wie beide übereinstimmen sollen.

2. Die moralische Weltregierung.

Der bedeutendste Einwurf ist die in der Welt herrschende Ungerechtigkeit: auf der einen Seite das straflose Verbrechen, das sich wohlbefindet, auf der andern die verkannte, unterdrückte, ins Elend gestoßene Tugend. Zum Verbrechen gehört die Strafe, nicht bloß die innere des Gewissens, die vielleicht mit dem zunehmenden Laster immer mehr abnimmt, sondern die äußere der Weltgerechtigkeit. Wenn diese Strafe ausbleibt, so steht die Gerechtigkeit in Frage. Zur Tugend gehört das Leiden, aber nur als die Bedingung, unter der sich die Tugend erprobt, nicht als die Folge der Tugend, als deren letzte Folge. Wenn nun doch die Erfahrung so viele Fälle in der Welt antrifft, die den Ausspruch des Dichters beweisen: „Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick, nicht dem Guten gehöret die Erde", so ist wenigstens in dieser so beschaffenen Welt die Gerechtigkeit nicht einheimisch. Wegreden läßt sich dieser Widerspruch nicht. Erwartet man seine Lösung in einer anderen, künftigen Welt, so ist dies eine gläubige Hoffnung, aber kein wissenschaftlicher Beweis.

3. Unmöglichkeit einer doktrinalen Theodizee.

Das Ergebnis heißt: man kann die göttliche Weltregierung nicht dogmatisch beweisen, auch nicht deren Gegenteil; die dafür aufgebrachten Beweise lassen sich durch so viele Zweifel entkräften, aber ebensowenig gelten die Beweise dawider. So hat in der philosophischen Theodizee weder der Verteidiger noch der Ankläger recht, der Richter in dieser Sache kann weder lossprechen noch verurteilen, es bleibt ihm nur übrig, den Angeklagten von der Instanz zu absolvieren und die ganze Frage als eine solche, die keine richterliche Entscheidung zuläßt, abzuweisen. Wenn wir dessenungeachtet die göttliche Weltregierung und deren absolute Gerechtigkeit aus Vernunftgründen annehmen müssen, so werden diese Gründe nicht wissenschaftliche, sondern nur moralische sein können. Die Theodizee ist kein Gegenstand der Einsicht, sondern des Glaubens; sie ist nicht philosophisch, sondern moralisch. Vergleichen wir damit die Theodizee in der ehrwürdigen Form der altbiblischen Erzählung, den Streit zwischen Hiob und seinen Freunden, so wollen die letzteren die vernünftelnden Verteidiger der göttlichen Gerechtigkeit sein, die Philosophen der Theodizee, die „doktrinalen Interpreten" der göttlichen Weltregierung; sie schließen aus Hiobs Leiden auf dessen Sünden, sie können das Leiden nur als verschuldetes Übel begreifen und machen die göttliche Gerechtigkeit zum Obersatz ihrer Schlußfolgerungen, als ob sie von ihr eine demonstrative Gewißheit hätten. Hiob dagegen, sich des unverschuldeten Leidens bewußt, stützt sich wider seine vernünftelnden Ankläger auf den moralischen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit, als welche nicht durch menschliche Vernunftschlüsse zu beweisen sei, aber unbedingt als Gottes unerforschlicher Ratschluß gilt. Wenn überhaupt die Theodizee ihrem Inhalte nach ein Gegenstand unserer Vernunft sein kann, so ist sie dieser Gegenstand nur in moralischer, nie in philosophischer Hinsicht.

II. Das Ende aller Dinge.

Es ist also einzuräumen, daß in dem Weltlaufe so viele Widersprüche mit der göttlichen Weltregierung, so viele Zweckwidrigkeiten existieren, welche die Natur der Dinge mit sich bringt und deren Lösung uns nicht wissenschaftlich einleuchtet. Die vollkommene Auflösung aller dieser Widersprüche, der eintretende Zustand göttlicher Gerechtigkeit wäre auf Erden zugleich das Endziel des Weltlaufs, „das Ende aller Dinge". Die christliche Glaubenslehre hat in ihrer Eschatologie diese

Vorstellung theoretisch gemacht, nachdem unter den biblischen Schriften die Apokalypse sie bildlich ausgeführt hatte. Indessen ist eine solche Vorstellung ebenso unmöglich wie der philosophische Versuch einer Theodizee, welcher Art er auch sei. Es ist eine vollkommene Schwärmerei, eine Vorstellung auszubilden, deren Objekt jenseits aller Erfahrungsgrenzen liegt. Über diese Grenzen hinaus reicht nur der moralische Glaube. Wie erscheint nun unter dem praktischen Glaubensgesichtspunkte das Ende aller Dinge?

Als Kant diese Frage aufwarf und den merkwürdigen Aufsatz schrieb, der sie behandelt, war die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft schon erschienen. Man muß sich die besonderen Schicksale zurückrufen, welche die kantische Religionsphilosophie im Kampfe mit dem Kirchenglauben erlebt hatte, um das Schriftchen, welches die Überschrift führt: „Das Ende aller Dinge", ganz und richtig zu würdigen. Der überraschende und feine Kontrast, worin Anfang und Ende der Schrift miteinander stehen, macht einen fast epigrammatischen Eindruck. Kant beginnt mit der Fernsicht nach dem jüngsten Tage, wo die Gläubigen das Ende aller Dinge suchen, und endet mit einem sehr deutlichen Hinblick auf die Gegenwart, welche nach der vorausgegangenen Erklärung selbst wie das Ende aller Dinge aussieht.[1]

1. Unitarier und Dualisten.

Der jüngste Tag erscheint als das jüngste Gericht, an dem sich die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Vollendung offenbart und jedem zuteilt, was er nach seinem sittlichen Werte verdient hat. Hier trifft den Bösen ewige Strafe und den Tugendhaften ewige Glückseligkeit. Unmöglich können alle selig gesprochen werden, sonst wäre entweder Gott nicht gerecht oder die Menschen nicht böse. Wenn man sich also das Ende aller Dinge als den Zustand einer allgemeinen und ausnahmslosen Seligkeit vorstellt, so hat man eine falsche Vorstellung entweder von der göttlichen Gerechtigkeit oder von der menschlichen Verderbnis. In diesem Punkte unterscheidet Kant die „Unitarier" von den „Dualisten": jene setzen das Ende aller Dinge gleich der Seligkeit aller, diese gleich dem jüngsten Gerichte, welches nach dem Maße des sittlichen Wertes den einen Verdammnis, den andern Seligkeit zuteilt. Wenn der praktische Glaube zwischen beiden Vorstellungen entscheiden soll, so wird er zwar in theoretischer Rücksicht keine von beiden annehmen, aber in moralischer die dualistische vorziehen.

[1] S. oben: Zweites Buch. Kap. I. (S. 262.)

2. Das natürliche und übernatürliche Ende.

In Beziehung auf das Reich der Dinge, auf Welt und Natur, läßt sich das Ende der Dinge verschieden auffassen: es ist entweder Weltverwandlung oder Weltvernichtung oder Weltumkehrung. Im ersten Fall ist es eine Epoche, die im Laufe der Weltbegebenheiten eintritt, den vorhandenen Weltlauf oder die bestehende Ordnung der Dinge abschließt und eine neue einführt: so erscheint es als ein Wendepunkt im Weltlauf, als ein relativ letztes Glied in der Kette der Dinge, als ein „natürliches Ende"; im zweiten Fall ist es als Vernichtung nicht innerhalb der Natur möglich, also „übernatürlich"; im letzten Fall ist es „widernatürlich", weil es die natürliche und moralische Ordnung der Dinge umkehrt. Das natürliche Ende aller Dinge macht einen vollkommen neuen Weltzustand, dessen Seligkeit die Leiden und Übel von sich ausschließt: dieser Zustand ist eine ewige Dauer, worin entweder gar kein Wechsel oder eine ununterbrochene Veränderung stattfindet. Eines von beiden muß der Fall sein. Setzen wir, der Zustand, in welchem alle Dinge enden, sei eine ewige Dauer ohne allen Wechsel, so gibt es in diesem Zustande keine Veränderung, also auch keine Zeit mehr: er ist zeitlos und alles Dasein darin wie versteinert. In dem Moment, wo die Dinge aufhören, hat auch die Zeit aufgehört, also der zeitlose Zustand angefangen. Die zeitlose Dauer hat *angefangen!* Anfang ist *Zeitpunkt.* Wie kann das Zeitlose einen Zeitpunkt haben? Wie kann die Zeit übergehen in die zeitlose Dauer? Ein solcher Übergang ist schlechterdings undenkbar. So ist auch das natürliche Ende der Dinge als zeit- und wechsellose Dauer undenkbar. Wenn aber der Wechsel und die Veränderung ewig fortdauert, so kann dieser wandelbare und veränderliche Zustand wenigstens keine Seligkeit sein, denn wo Wechsel ist, da sind auch Übel, und wo Übel sind, da gibt es keine wahrhafte Befriedigung. So ist das natürliche Ende aller Dinge in jeder Weise undenkbar. Seligkeit ist weder in der wechsellosen Ruhe des Daseins noch in der ewigen Wandelbarkeit und Veränderung desselben möglich. Da nun das Dasein doch eines von beiden sein muß, entweder wechsellos oder wandelbar, so ist überhaupt die Seligkeit nicht im Dasein, sondern im Aufhören alles Daseins, in der Vernichtung, im Nichts zu suchen. Das Nichts allein ist die ewige Ruhe. Dies ist die buddhistische Vorstellung vom Ende aller Dinge, womit Kant die Lehre Spinozas vergleicht. Nach dem Naturgesetz gibt es nur Verwandlung und Metamorphose, keine Vernichtung. Das Naturgesetz erklärt: aus nichts kann nichts werden, es gibt kein Entstehen und Vergehen, weder Schöpfung noch Untergang. So übersteigt der Begriff einer vollkommenen Vernichtung alle naturgesetzliche Möglichkeit. Darum nennt Kant diesen eschatologischen Glauben eine mystische Vorstellungsweise und die ewige Ruhe, welche dem Nichts gleichkommt, „das übernatürliche Ende aller Dinge".

3. Das widernatürliche Ende.

Wenn die Ordnung der Dinge nicht aufhört (sei es relativ durch Verwandlung oder gänzlich durch Vernichtung), sondern sich umkehrt, so tritt das Ende aller Dinge ein, welches der Philosoph als „das widernatürliche" bezeichnet. Die Ordnung unserer Welt ist eine natürliche und moralische, unser Naturzweck ist Glückseligkeit, unser moralischer Zweck die Würdigkeit glückselig zu sein. Daß beide Ordnungen, die natürliche und moralische, übereinstimmen, daß die Tugend am Ende zur Glückseligkeit führt, daß die gesamte Weltordnung in ihrem letzten Grunde moralisch regiert wird, ist unser *Glaube.* Dieser Glaube gründet sich auf das moralische Gesetz, welches die Pflichterfüllung fordert um der Pflicht willen, nicht in der Absicht oder Hoffnung auf eine künftige Glückseligkeit. Diese Ordnung wird vollkommen umgekehrt und ihrem Gesetze widersprochen, wenn die Moral vom Glauben abhängig gemacht wird und dieser von äußeren Gesetzen, die ihn durch Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn erzwingen wollen: wenn mit einem Worte der Glaube, statt auf die reine Vernunft, sich bloß auf die Autorität und deren Gewalt gründet.

In dem Vernunftglauben ist das Motiv der Pflichterfüllung die Pflicht, in dem Autoritätsglauben die Furcht: dort ist die innerste Wurzel des Handelns die Freiheit, hier deren äußerstes Gegenteil, die Unfreiheit in der Form der Unmündigkeit und Selbstsucht. Der Vernunftglaube ist in seinem Kern mit dem christlichen Glauben einverstanden: die christliche Religion will, daß die göttlichen Gebote nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Hoffnung auf Lohn, sondern aus Liebe erfüllt werden. Dieses Motiv ist nicht das rigoristische der Moral, noch weniger das terroristische der Autorität. Daß es die Liebe zum Motive des sittlichen Handelns macht: darin besteht nach unserem Philosophen „der menschenfreundliche Charakter, die liberale Denkungsart, die Liebenswürdigkeit der christlichen Religion". Wenn man ihr diesen liebenswürdigen Charakter nimmt und an die Stelle der Liebe die Furcht setzt, so verwandeln sich ihre menschenfreundlichen Züge in die

gebieterischen und abschreckenden der Autorität, die nur Abneigung und Widersetzlichkeit einflößen können. Damit aber ist die moralische Ordnung umgekehrt und das Ende aller Dinge in seiner widernatürlichen Gestalt eingetreten. „Sollte es mit dem Christentum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde), so müßte eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden, und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdann aber, weil das Christentum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksale nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Hinsicht eintreten."[1]

Wer erkennt in diesem so geschilderten Ende, in dieser Umkehr der moralischen Ordnung, in den Urhebern dieses widernatürlichen Weltendes nicht die Züge der Wöllner, Hilmer, Hermes, Woltersdorf u. a., die das antichristliche Prinzip entweder in eigner Person sind oder es herbeiführen? So ist der kantische Aufsatz vom Ende aller Dinge ein auf das verkehrte Treiben des damaligen Zeitalters geworfenes grelles Schlaglicht.

Die beiden Abhandlungen „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" vom Jahre 1791 und über „Das Ende aller Dinge" vom Jahre 1794 begrenzen den Zeitraum, in welchem Kant sein religionsphilosophisches System entwickelt. Sie bilden gleichsam den Rahmen zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", deren Untersuchungen in den Zwischenjahren (1792 und 1793) erscheinen. Diese begrenzende Einfassung ist auch für den Charakter der kantischen Religionslehre bezeichnend: der erste Aufsatz zeigt, daß der Inhalt des Glaubens nicht Sache der Wissenschaft ist, der zweite, daß der Beweggrund des Glaubens kein Werk der Autorität und Menschenfurcht sein darf. Gegenstand des Glaubens ist nur die moralische Weltregierung, und die moralische Weltregierung ist ein Gegenstand nur des Glaubens: dieser Glaube gründet sich auf die moralische Vernunft, nicht auf die Vernunfteinsicht, sondern auf das Vernunftbedürfnis. Ganz in demselben Sinn hatte Kant die Frage beantwortet: „was heißt: sich im Denken orientieren?"

[1] Das Ende aller Dinge. (Hartensteinausgabe. Bd. VI. S. 408.)

Drittes Kapitel.

Das radikale Böse in der Menschennatur.

I. Das Gute und Böse unter religiösem Gesichtspunkt.

1. Das menschliche Erlösungsbedürfnis.

Der Zusammenhang zwischen Moral und Religion, wie die kritische Philosophie denselben begriffen hat, leuchtet uns vollkommen ein. Die negative Erklärung heißt: der religiöse Glaube ruht nicht auf irgendwelcher Einsicht in die Natur der Dinge, die Sittlichkeit nicht auf irgendwelchem religiösen Glauben; weder kann die Wissenschaft den Glauben noch dieser die Sittlichkeit erzeugen. Mit der Erforschung der Dinge beschäftigt, begegnen wir nirgends dem religiösen Glauben, er liegt mit der Wissenschaft und überhaupt mit der theoretischen Vernunft nicht in derselben Richtung; der Glaube, welcher scheinbar das menschliche Wissen ergänzt, in der Naturerklärung sich auf die Absichten Gottes beruft und den natürlichen Gründen übernatürliche hinzufügt, ist nicht religiös, sondern doktrinal und gehört in das Reich der Lehrmeinungen und Hypothesen. Die positive Erklärung heißt: die Religion gründet sich auf die Moral, und diese besteht in der Gesinnung; es ist die Gesinnung, welche den Glauben erzeugt, es ist auch klar, wodurch sie ihn erzeugt.

Wir haben das religiöse Element, den eigentlichen, in der sittlichen Gemütsverfassung enthaltenen Glaubensfaktor schon erkannt. Die pflichtmäßige Gesinnung ist die Achtung vor dem Gesetze, welche alle Empfindungen zu Boden schlägt, die in der Selbstliebe wurzeln. Diese Achtung muß in jedem das Gefühl des eigenen Unwerts, der eigenen sittlichen Unvollkommenheit erzeugen. Denn wer will, mit dem Gesetze verglichen, sich aufrechthalten? Niemand ist gut, jeder soll es sein; die sittliche Vollkommenheit erscheint als das zu erstrebende Ziel, die eigene Unvollkommenheit als der vorhandene Zustand, der von jenem Ziele unendlich weit absteht. Unvollkommenheit ist Mangel, Gefühl des Mangels ist Bedürfnis nach Abhilfe: die sittliche Vollkommenheit ist nicht unser Zustand, sondern unser Bedürfnis. Als Zustand oder als erreichtes Ziel gedacht, ist sie eine leere Einbildung, eine moralische Schwärmerei; als Bedürfnis empfunden, ist sie die tiefste Regung der menschlichen Natur, nicht eine vorübergehende und vereinzelte Neigung zufälliger

Art, sondern ein notwendiger und allgemeiner Gemütszustand, ein Vernunftbedürfnis.[1]

Dieses Bedürfnis ist es, welches den Glauben macht. Jedes Bedürfnis will Befriedigung. Was dieses Bedürfnis befriedigt, ist keine Einsicht, keine Handlung, sondern ein Glaube: nämlich die moralische Gewißheit, daß in der Tat das Sittengesetz Weltgesetz oder Weltzweck ist, daß in ihm die ewige Ordnung der Dinge besteht und sich vollendet. Wir sehen deutlich, wie sich mit der sittlichen Gesinnung ein Bedürfnis und mit dem letzteren ein Glaube notwendig und unabtrennbar verbindet. In der moralischen Gesinnung liegt das Gefühl des eigenen Unwertes, der eigenen moralischen Unvollkommenheit, in diesem Gefühle unseres Mangels das Bedürfnis nach Befreiung. Unser mangelhafter Zustand ist moralischer Art: die Befreiung von diesem Übel ist die Erlösung. Wir sind erlöst, nicht wenn wir weniger unvollkommen sind, nicht also dadurch, daß wir vollkommener, sondern daß wir wirklich vollkommen werden. Nur der Zustand der Vollkommenheit ist Erlösung, nur diese Erlösung befriedigt unser moralisches Bedürfnis. Aber die Möglichkeit der Erlösung ist ein Objekt bloß des Glaubens: daher ist es nur der Glaube, der jenem Bedürfnisse genugtut. Das Vernunftbedürfnis selbst ist ein Bedürfnis zu glauben, welches sich auf unser sittliches Streben gründet, weil es ohne dieses Streben gar keinen Sinn hätte.

Aller Glaube, soweit derselbe rein religiöser Natur ist, entspringt aus diesem Bedürfnis und geht auf dieses Ziel, das wir als die Erlösung vom Übel bezeichnen. Das Bedürfnis wird von der Vernunft selbst empfunden, es folgt unmittelbar aus der moralischen Vernunft: darum ist auch der Glaube, der aus dieser Bedingung hervorgeht, ein reiner Vernunftglaube oder „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

2. Der Ursprung des Bösen. Der rigoristische Standpunkt.

Der Inhalt dieses Glaubens ist durch das Bedürfnis der moralischen Vernunft schon bestimmt; es wird geglaubt, was unsere sittliche Natur fordert: die Erlösung des Menschen vom Übel. Dies ist, kurzgesagt, das Thema der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Von hier aus begreift sich auch die Einteilung der kantischen Religionslehre; es sind drei Stadien oder Stufen, welche sich in dem

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorrede zur ersten Auflage. (Akademieausgabe. Bd. VI. S. 5—11.)

Erlösungsprozeß der Menschheit unterscheiden lassen: die Herrschaft des Bösen im Menschen ist der Ausgangspunkt, die vollendete Herrschaft des Guten der Zielpunkt der Erlösung, diese Herrschaft ist ein Sieg des Guten, der den Kampf mit dem Bösen voraussetzt; daher liegt in der Mitte zwischen den beiden Extremen, nämlich der Herrschaft des Bösen und dem Siege des Guten, „der Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen".

Die religiöse Betrachtung des Guten und Bösen ist von der moralischen unterschieden. Unter dem moralischen Gesichtspunkte wird bestimmt, was gut und böse ist, diese Bestimmung bleibt genau dieselbe unter dem religiösen Gesichtspunkte; es gibt nicht etwa verschiedene Erklärungen des Guten und Bösen, eine andere von seiten der Moral, eine andere von seiten der Religion. Gut ist der Wille, der durch nichts anderes motiviert wird als allein durch die Vorstellung der Pflicht, das Böse ist das Gegenteil des Guten; der Glaube ändert an diesen Begriffen nicht das mindeste, er vertieft und erweitert sie nur vermöge seiner ganzen Betrachtungsweise. Sein Objekt ist die Erlösung, d. h. die Vollendung des Guten. Was erlöst wird, muß von etwas erlöst werden; wovon wir erlöst werden sollen, ist das Übel im moralischen Sinn (das Böse). Zur Vollendung und zum wirklichen Siege des Guten gehört, daß wir das Böse gründlich überwunden haben, daß wir in der Wurzel davon erlöst sind: daher ist die Wurzel des Bösen eigentlich dasjenige, wovon wir erlöst sein wollen. Die Vorstellung von dem Grunde des Bösen hängt darum mit der Vorstellung der Erlösung auf das genaueste zusammen. In diesem Punkte unterscheidet sich die religiöse Betrachtungsweise von der moralischen. Diese bestimmt, was gut und böse ist; jene verfolgt beide Begriffe bis an die äußerste Grenze: das Gute bis zur Vollendung, das Böse bis zu seiner Wurzel. Unter dem religiösen Gesichtspunkte handelt es sich nicht bloß um den Unterschied des Guten und Bösen, sondern um die Vollendung des Guten und um den Ursprung des Bösen. Von einer wissenschaftlichen Lösung dieser Fragen kann nicht die Rede sein. Die Moral verlangt, daß unter allen Umständen das Gute getan, das Böse unterlassen werde. Auf das sittliche Handeln hat es keinen Einfluß, wie wir uns die Vollendung des Guten und den Ursprung des Bösen vorstellen: diese Vorstellungsweise ist also weder wissenschaftlich noch (im engeren Sinn) moralisch, sondern religiös. Hier tritt uns der Unterschied des Glaubens von Wissenschaft und Moral deutlich entgegen.

Die erste Frage der religiösen Betrachtungsweise betrifft den Ursprung des Bösen. Dies ist der erste Punkt, welchen der Glaube aufsucht: die Grund- und Kardinalfrage aller Religionen. Die Erlösung oder die Vollendung des Guten hat keinen Sinn, wenn nicht klar ist, wovon wir zu erlösen sind. Von dem, was allem Bösen zugrunde liegt, von dem *Grunde des Bösen selbst!* Daher stellt Kant die Frage nach diesem Grunde an die Spitze seiner Religionslehre. Hier begegnet ihm wieder das Problem der menschlichen Freiheit, das schwierigste aller Probleme, und er wird noch einmal zu seiner Lehre vom intelligibeln Charakter zurückgeführt. In dieser ganzen Untersuchung über den Ursprung des Bösen, in der Art und Weise, wie Kant alle Schwierigkeiten der Sache einsieht, auseinanderlegt und bemeistert, erkennen wir eine jener Leistungen des menschlichen Tiefsinnes, die nur den größten Denkern gelingen. Es wundert uns nicht, warum diese Gegend der kantischen Philosophie so wenigen heimisch geworden. Um gleich die Hauptschwierigkeit unserer Frage hervorzuheben: sie setzt voraus, daß überhaupt das Böse einen Grund hat. Wenn es einen Grund hat, so ist es notwendig und eben darum unzurechnungsfähig und eben darum nicht böse; wenn es in Wahrheit böse ist, so ist es zurechnungsfähig, nicht notwendig, grundlos. Entweder also hat, wie es scheint, die Frage nach dem Grunde des Bösen keinen Sinn oder das Böse selbst hat keinen.

Gut ist nur die Gesinnung, daher kann auch das Böse nur in der Gesinnung gesucht werden. Gut ist die pflichtmäßige Gesinnung, böse die pflichtwidrige; die Maxime der pflichtmäßigen Gesinnung ist das Sittengesetz, die der pflichtwidrigen das Gegenteil des Sittengesetzes. Der erste Grund zur Annehmung einer solchen Maxime ist der Ursprung alles Bösen. Ein Objekt irgendwelcher Art kann dieser erste Grund nie sein, kein Objekt macht den Menschen sittlich, keines macht ihn böse. In der Erfahrung kann darum der Ursprung des Bösen nicht gesucht werden, er liegt mithin *vor* aller Erfahrung; von außen kann der Grund nicht kommen, welcher die Gesinnung des Menschen verdirbt, also muß dieser Grund im Menschen selbst liegen; abgeleitet kann das Böse nicht werden, es ist mithin *ursprünglich*: es muß eine der menschlichen Natur angeborene Beschaffenheit sein, welche den ersten Grund zur Annehmung der bösen Maxime enthält. Wir nennen diesen ersten Grund „angeboren" nur in dem negativen Sinn, daß er nicht aus empirischen Bedingungen abgeleitet werden kann, daß er außerhalb der Erfahrung liegt: er ist, wie Kant sagt, mit der Geburt gegeben, *nicht durch* dieselbe.

Wir werden mit unserer Frage von der Erfahrung ab- und auf die Ursprünglichkeit der menschlichen Natur hingewiesen; wir müssen daher die Frage verallgemeinern: *„was ist der Mensch von Natur, gut oder böse?"*[1]

Es gibt überhaupt zwei denkbare Grundverhältnisse des Guten und Bösen: das disjunktive und konjunktive. Entweder schließen beide einander aus und sind dergestalt getrennt, daß, wo eines ist, eben deshalb das andere nicht ist, oder sie lassen sich verbinden: im ersten Fall ist ihr Schauplatz eng und ausschließend, jedes hat den seinigen, sie können nicht beide auf demselben Schauplatze zusammen bestehen; im zweiten ist dieser Schauplatz soweit, daß er beide zugleich umfaßt und aufnimmt. Es kommt also darauf an, wie in Ansehung des Guten und Bösen die menschliche Natur beurteilt wird, ob als enger oder weiter Schauplatz: den ersten Standpunkt nennt Kant *„rigoristisch"*, den zweiten *„latitudinarisch"*. Dieser letztere hat wieder zwei Fälle: das konjunktive Verhältnis ist entweder positiv oder negativ, beide zusammen (Gutes und Böses) können demselben Subjekte entweder zu- oder abgesprochen werden. Die bejahende Form heißt: „sowohl das eine als auch das andere", die verneinende: „weder das eine noch das andere". Die Vereinigung des Guten und Bösen ist demnach entweder die negative der Indifferenz oder die positive der Mischung. Beide Standpunkte sind nach dem Ausdrucke Kants latitudinarisch: den ersten nennt er *„Indifferentismus"*, den zweiten *„Synkretismus"*. Es gibt mithin drei Standpunkte zur Beantwortung der Frage: was ist der Mensch von Natur in Ansehung des Guten und Bösen? 1. die Rigoristen urteilen: der Mensch ist von Natur *entweder* gut *oder* böse, 2. die Indifferentisten: der Mensch ist von Natur *weder* gut *noch* böse, 3. die Synkretisten: der Mensch ist von Natur *sowohl* gut *als* böse.

Das Gute ist die zur Maxime gewordene Pflicht, das zur Gesinnung gewordene Sittengesetz. Dieses Gesetz ist nur eines, es gilt in allen Fällen; wenn es in einigen Fällen nicht gilt, so gilt es überhaupt nicht. Es kann nicht zugleich gelten und nicht gelten: mithin

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 19—22.)

ist der Standpunkt des Synkretismus unmöglich. Jede Handlung hat ihre Motive, sie ist gut, wenn ihre alleinige Triebfeder das Sittengesetz ist. Wenn ihre Triebfeder das Sittengesetz nicht ist, so hat sie andere Motive; alle Beweggründe, welche das Sittengesetz nicht sind, sind demselben entgegengesetzt. Die Abwesenheit des Sittengesetzes ist notwendig die Anwesenheit einer anderen, d. h. einer entgegengesetzten Triebfeder. Daher gibt es zwischen Gutem und Bösem nichts Mittleres, es gibt keine Indifferenz beider: mithin ist der Standpunkt des Indifferentismus ebenfalls unmöglich.

Der einzig mögliche Standpunkt ist demnach der rigoristische: diesen Standpunkt nimmt Kant, ohne den Vorwurf der Schroffheit zu achten, der gewöhnlich dem Rigorismus gemacht wird. Die Moral soll schroff sein. Der rigoristische Standpunkt duldet keine andere Triebfeder als die Pflicht, er duldet keinerlei Vereinigung oder Vermischung der Pflicht mit der Neigung. Eben diese Vereinigung war es, welcher Schiller in seiner Abhandlung über Anmut und Würde in ästhetischer Rücksicht das Wort geredet hatte; er wollte, daß die Neigung der Pflicht gleichkomme, daß die Pflicht selbst Neigung werde: in diese Übereinstimmung zwischen Pflicht und Neigung, in diese freiwillige Tugend setzte er den Charakter der schönen Sittlichkeit, der Anmut im Unterschied von der Würde, welche den sittlichen Willen in seiner unbedingten Erhabenheit offenbart. Kants Gegensatz zu Schiller ist hier der Gegensatz der rein moralischen und der ästhetischen Denkweise, des rigoristischen und des künstlerischen Standpunktes. Zugleich suchte Kant einen möglichen Vereinigungspunkt in einer solchen Verbindung der Tugend mit der Anmut, welche der Strenge der Moral keinen Abbruch tut. „Herr Professor Schiller mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung über Anmut und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Punkten einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren, wenn wir uns nur untereinander verständlich machen können. Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriff gerade um seiner Würde willen keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns

liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne. — Aber die Tugend, das ist die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohltätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch gerichtete Vernunft (durch die Einbildungskraft) die Sinnlichkeit mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen."[1]

3. Die menschlichen Triebfedern und deren Ordnung.

Der rigoristische Standpunkt ist festgestellt: der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse. Diese Beschaffenheiten sind angeborene, da sie aus empirischen Ursachen nicht abgeleitet werden können. Hieraus scheint ein Widerstreit zwischen dem rigoristischen und moralischen Standpunkt zu folgen: jener behauptet den angeborenen Charakter des Guten und Bösen, dieser die Freiheit als die alleinige Ursache beider. Die Standpunkte sind beide begründet und müssen vereinigt gelten; sie sind vereinigt, sobald der Mensch als der freie Urheber seiner angeborenen guten oder bösen Beschaffenheit angesehen werden darf. Da nun der empirische Charakter dieser freie Urheber nicht sein kann, so ist der Ursprung des Guten und Bösen im intelligibeln Charakter zu suchen. Nur müssen diese angeborenen Beschaffenheiten, deren Urheber wir selbst sind, von anderen Beschaffenheiten, welche auch angeboren, aber nicht durch uns selbst verursacht sind, wohl unterschieden werden. Die letzteren bestimmt die Natur, nicht die Frei-

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 3—11; S. 19—25. Vgl. besonders S. 23.) Schillers Aufsatz über Anmut und Würde erschien im 3. Stück der Thalia. (1793.) Vgl. meine Schiller-Schriften. Zweite Reihe. (1891.) Schiller als Philosoph. I. Buch. Kap. V. S. 253—272.

heit, sie sind uns gegeben und bilden unsere Anlagen, die, sofern sie zur Möglichkeit der menschlichen Natur als solcher gehören, ursprüngliche sind. Anlagen sind als solche weder gut noch böse, denn es ist nicht der Wille, der sie macht. Wenn es die Anlagen wären, die den Charakter bestimmen, so würde dieser ein Werk der Natur und von Moralität nicht weiter die Rede sein. Anlagen sind Naturzwecke, die selbst wieder Mittel zu moralischen Zwecken sind; der sittliche Endzweck ist das Gute, daher kann kein natürliches Mittel zum Bösen bestimmt sein, sonst wäre es selbst böse. Alle ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur sind daher Mittel zum Guten, aber der Wille ist an diese ihre Bestimmung nicht gebunden und kann sich durch den Mißbrauch ins Böse verkehren. Um nun jene angeborene Beschaffenheit, die entweder gut oder böse ist, von diesen ursprünglichen Anlagen, die an sich weder gut noch böse, aber in der Ordnung der Dinge nur zum Guten bestimmt sind, genau zu unterscheiden, müssen wir die letzteren feststellen.

Der Mensch ist ein lebendiges, denkendes und moralisches Wesen: die bloß organische Natur ist die Tierheit, die Vereinigung der lebendigen und vernünftigen Natur ist die Menschheit, die Vereinigung der vernünftigen und moralischen Natur ist die Persönlichkeit; die Anlage zum Leben ist animalisch, die zur Überlegung und Selbsterkenntnis ist menschlich, die zur Achtung vor dem Sittengesetz ist moralisch. An sich ist keine dieser Anlagen gut oder böse, an sich ist jede derselben von der Natur zum Guten bestimmt. Wenn der Wille die Richtung der moralischen Anlage nimmt und das Sittengesetz zu seiner Maxime macht, so ist er gut. Darin allein besteht das Gute. Es hängt vom Willen ab, welche von den ursprünglichen Anlagen, welche ebensoviele Triebfedern sind, als die herrschende gilt. Wenn die oberste Triebfeder nicht das Sittengesetz ist, nicht dieses allein, so ist der Wille böse. Denken wir uns den Willen unter der Herrschaft der animalischen Triebe, so daß die menschliche und moralische Natur unter die tierische herabsinken, so entstehen die sogenannten viehischen Laster, wie Völlerei, Wollust, wilde Gesetzlosigkeit; denken wir uns den Willen unter der Herrschaft bloß der natürlichen Vernunft, so ist sein einziges Ziel das eigene Wohl, so sucht das Individuum nichts anderes als seine Glückseligkeit, seine größtmögliche Geltung, seine Vorteile auf Kosten und zum Schaden der anderen, mit seiner Selbstliebe steigen die feindlichen und gehässigen Gesinnungen, wie Bosheit, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude, sie wachsen ins Unermeßliche und bilden die sogenannten

teuflischen Laster. Also nicht in der Anlage als solcher liegt das Böse, sondern in dem Verhältnis der Anlage zum Willen, in der Anlage, sofern sie Triebfeder wird; nicht in der Triebfeder als solcher liegt das Böse, sondern in ihrem Verhältnisse zum Sittengesetz: darin also, daß die Triebfedern der tierischen Natur oder der klugen Selbstliebe im menschlichen Willen mehr gelten als das Sittengesetz, daß sie dem letzteren übergeordnet und nicht, wie es die Pflicht verlangt, schlechterdings untergeordnet sind. Das Sittengesetz ist Maxime. Was sich dem Sittengesetze vergleicht, sich mit demselben in gleicher oder größerer Berechtigung behauptet, gilt als Maxime. Es ist also klar, worin allein das Böse besteht: nicht in der Anlage, auch nicht in der bloßen Triebfeder, sondern in der Triebfeder, sofern sie Maxime ist und die Richtschnur des Willens wie der Handlungen bestimmt: das Böse besteht in den Triebfedern, welche nicht das Sittengesetz selbst sind. Wenn die unteren Anlagen (alle, ausgenommen die moralische) Willensmotive oder Triebfedern werden, wenn diese Triebfedern als Maximen gelten, so herrscht im menschlichen Willen die niedere Natur über die höhere: diese Herrschaft ist das Böse.

Jetzt erst ist die Frage, um die es sich handelt, soweit entwickelt, daß ihr Sinn einleuchtet und die Auflösung versucht werden kann. Der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse. Wenn der menschliche Wille vermöge seiner ursprünglichen Richtung das Sittengesetz zu seiner Maxime macht, so ist er von Natur gut; wenn er vermöge seiner ursprünglichen Richtung eine andere Triebfeder zur Maxime erhebt und auf diese Weise die Ordnung der Triebfedern umkehrt, so ist er von Natur böse. Genau dieses ist der fragliche und zu entscheidende Punkt.[1]

4. Das böse Herz oder der Hang zum Nichtguten.

Der Schauplatz, auf dem allein wir das Gute oder Böse antreffen, ist die Willensrichtung, welche verschiedene Wege nimmt, je nachdem der Wille diese oder jene Maxime ergreift, diese oder jene Triebfeder zu seiner Maxime macht. Um unsere Frage zu entscheiden, müssen wir die Willensrichtung bis zu ihrer Wurzel verfolgen, die der bestimmten Handlungsweise und dem empirischen Charakter selbst vorhergeht. Das Element der Willensrichtung ist Willensneigung oder Hang. Hang ist nicht Trieb: den Trieb macht die Natur, den Hang der Wille; unsere

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 26—28.)

Triebe sind nicht unsere eigene Tat, unser Hang ist Willensdisposition, elementare Willensrichtung. Wenn dieser Hang sich auf das Sittengesetz richtet, so ist der Mensch von Natur gut; wenn nicht, so ist er von Natur böse.

Durch diese Bestimmung fassen wir das Böse in seinem weitesten Umfange: es ist das kontradiktorische (nicht bloß konträre) Gegenteil des Guten. Böse ist der Hang zu allem, was nicht das Sittengesetz selbst ist: dieser Hang ist *das böse Herz*, die Empfänglichkeit für alles außer der Pflicht. „Der Geist des moralischen Gesetzes besteht darin, daß dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei. Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach).“ In diesem weiten Gebiete des Bösen dürfen gewisse Stufen unterschieden werden, die zwar nach ihrem moralischen Unwerte gleich, aber an Bosheit verschieden sind. Wenn das Sittengesetz nicht die alleinige Triebfeder des Willens ist, so sind drei Fälle möglich: entweder wird der Wille durch keinerlei Maximen bestimmt, oder nicht allein durch das Sittengesetz, sondern auch durch andere Triebfedern, oder endlich durch Maximen, die dem Sittengesetze direkt zuwiderlaufen. Wenn überhaupt keine Grundsätze, sondern nur Begierden und Neigungen den Willen treiben, so ist die Natur stärker als der Wille, dieser also schwach: darin besteht die *Gebrechlichkeit* der menschlichen Natur. „Das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt.“ Wenn sich mit der Pflicht noch andere Triebfedern vermischen und die Selbstliebe mit in den Beweggrund der Handlung einfließt, so besteht darin die *Unlauterkeit* des menschlichen Herzens. Wenn endlich statt des Sittengesetzes die entgegengesetzte Maxime den Willen bestimmt und die Selbstsucht nicht bloß als mitwirkende Triebfeder die Gesinnung trübt, sondern als alleinige Maxime herrscht, so besteht darin die *Bösartigkeit* des Willens, die Verderbtheit oder Verkehrtheit des menschlichen Herzens. Wenn nun der Wille in seiner ursprünglichen Richtung oder in seinem *Hange* sich von dem Sittengesetz abwendet und durch diese Abweichung die Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit in die menschliche Natur einführt, so ist der Mensch von Natur böse: dieser Hang ist der erste Grund oder die Wurzel des Bösen. Als Hang ist er Willensrichtung, also Willenstat vor der wirklichen empirischen Handlung, also verschuldet und darum selbst böse: er ist das ursprüngliche Böse, die Ursünde im Menschen, das «peccatum originarium», womit verglichen alle anderen bösen Handlungen Folgen oder «peccata derivata» sind. Die ganze Frage läuft also darauf hinaus: ob sich der Wille in seinem ursprünglichen Hange vom Sittengesetz abwendet oder nicht?[1]

II. Das radikale Böse in der menschlichen Natur.

1. Die Tatsache der bösen Gesinnung.

Um diese Frage zu entscheiden, hören wir zuerst, was die Erfahrung bezeugt, soweit dieselbe imstande ist, die sittliche Natur der Menschheit zu erkennen. Es sei die menschenkundigste Erfahrung in ihrem größten Umfange, die uns Auskunft geben soll, wie sie den empirischen Charakter des Menschen in allen Zeiten, in allen Lagen des Lebens, in allen Zuständen der Bildung findet. Überall erscheint der Mensch im Widerspruche nicht bloß mit dem Sittengesetze, sondern gegen dasselbe, nicht bloß in einem den Forderungen der Pflicht ungleichen Zustande, den selbst die Tugend nicht ganz überwindet, sondern in einer davon abgewendeten Richtung, die aus dem bösen Herzen hervorgeht. Wenn bei den rohen Naturvölkern die Triebe und Begierden bis zur äußersten Wildheit, die Leidenschaften des Hasses und der Rache bis zur äußersten Grausamkeit sinn- und zügellos walten, so läßt sich dieser sittenlose Zustand aus dem Naturtriebe, aus der Roheit der Natur und aus dem Mangel aller Bildung erklären. Wenn man aber bemerkt, daß die Grausamkeit nicht bloß eine Folge blinder Leidenschaft, sondern ein Objekt der Lust ist, daß diese Kinder der Natur ohne jede Rachbegierde martern können, bloß um sich an fremden Qualen zu erfreuen, so hat eine solche ungereizte, durch keinen Naturtrieb motivierte Grausamkeit keinen anderen Grund als die natürliche Bosheit.

Betrachten wir die Menschen im Zustande der am weitesten vorgerückten Bildung und prüfen ihr Inneres, so verstecken sich zwar die Gesinnungen, so gut es geht, unter dem Scheine der Tugend, aber dicht unter der Oberfläche zeigt sich überall der wurmstichige Kern. Hinter dem Vertrauen, so aufrichtig es zu sein scheint, liegt immer noch irgendeine geheime Falschheit, gegen die empfangene Wohltat regt sich der Undank, gegen fremdes Glück der Neid, gegen fremdes Unglück die Schadenfreude, und selbst das herzliche Wohlwollen ist nicht so rein, daß nicht die Bemerkung möglich wäre: „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfalle“. Das moralische

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 28—32.)

Urteil selbst wird abgestumpft und durch den Schein bestochen; wer nicht das Laster unverhohlen zur Schau trägt, wer den selbstsüchtigen Sinn mit Anstand bedeckt, heißt schon gut in der gebildeten Gesellschaft: „hier gilt derjenige für gut, der ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse ist".

Wenn man die Gesinnungen entblößt, die unter dem Tugendscheine nicht eben tief versteckt sind, und sie ernsthaft und unverblendet ansieht, so trifft man jeden an einer Stelle, wo er im geheimen Hinterhalt liegt gegen den andern. Mitten im Herzen der Welt lebt unverwüstlich der alte Naturzustand. Diese sittliche Verfassung der Menschen zu erklären, reicht die einfache Selbstliebe nicht hin. Es ist die Selbstliebe nicht in ihrer einfachen, sondern in ihrer übertriebenen Geltung, es ist die zur Herrschaft, zur Maxime erhobene Selbstliebe: die Selbstsucht, die nicht der Naturtrieb macht, sondern der Wille. Nicht bloß in den einzelnen, auch in den großen Verhältnissen der Menschheit führt sie die Zügel. Auch die Völker liegen widereinander in diesem geheimen Hinterhalt, woraus von Zeit zu Zeit die Furie der Kriege hervorbricht, welche die Selbstsucht an allen Enden, in allen ihren Gestalten entfesselt und keinen Zweifel darüber läßt, wie es im Innern der Menschen aussieht.[1] So verhält es sich mit dem empirischen Menschencharakter. Wo man ihn immer findet und soweit man ihn immer verfolgt, erscheint er nicht etwa in seiner äußeren Handlungsweise, sondern in seiner Denkungsart als dem Sittengesetz abgeneigt, als innerlich auf das Gegenteil des Guten gerichtet, d. h. als böse. Wie erklärt sich diese allgemeine, von dem gesamten Menschengeschlecht geltende, von aller Erfahrung bezeugte Tatsache?

Offenbar wird der Erklärungsgrund in einer Bedingung gesucht werden müssen, welche zur menschlichen Natur als solcher gehört, sonst könnte die Tatsache des Bösen nicht so umfassend sein, wie sie ist; offenbar wird jene Bedingung keine unfreiwillige, unwillkürliche, naturgesetzliche sein dürfen, sonst würde die zu erklärende Tatsache den Charakter des Bösen verlieren, also überhaupt nicht stattfinden. Nun sind die beiden Bedingungen, die zur menschlichen Natur als solcher gehören, Sinnlichkeit und Vernunft. In welcher von beiden liegt der Grund des Bösen? Wenn man ihn bloß in der Sinnlichkeit findet und also die animalische Natur allein für die Beherrscherin des menschlichen Willens hält, so ist der letztere tierisch, aber nicht böse. Die Sinnlichkeit kann daher der zureichende Erklärungsgrund nicht sein, denn sie erklärt zu wenig. Wenn man den Grund des Bösen bloß in die menschliche Vernunft setzt, so müßte sich diese in ihrem Ursprunge von dem Sittengesetze losgerissen und moralisch vollkommen verdunkelt haben, sie müßte als ein abgefallener und böser Geist gelten, unter dessen Herrschaft wir genötigt sind, nur das Gegenteil des Guten zu wollen und im Widerspruch gegen das Sittengesetz zu beharren: dann wäre der Mensch gleich einem gefallenen Engel, er wäre nicht mehr Mensch, sondern Dämon, und sein Wille nicht böse, sondern teuflisch, d. h. nichts als böse. Die Vernunft als solche kann demnach auch nicht der zureichende Erklärungsgrund des Bösen sein: sie erklärt zu viel.

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. III. Der Mensch ist von Natur böse. (A. A. Bd. VI. S. 32—39.)

Da wir den Grund des Bösen weder in der sinnlichen noch in der denkenden Natur suchen dürfen, so finden wir ihn vielleicht in der Vereinigung beider. Die Vernunft für sich (die reine Vernunft) enthält keinen anderen Antrieb als das Sittengesetz, die Sinnlichkeit für sich keine anderen Triebe als die natürlichen Begierden, die Befriedigung fordern. Wenn sich mit diesen Begierden die Vernunft verbindet und selbst nichts anderes sucht als das Wohl des Individuums, so entsteht die natürliche Selbstliebe. In der menschlichen Natur finden sich beide Triebfedern zugleich, die Selbstliebe und das Sittengesetz. Wenn in der menschlichen Natur kein anderer Antrieb als das Sittengesetz wäre, so könnte der Mensch gar nicht böse sein; wenn in ihm der Antrieb des Sittengesetzes gar nicht wirkte, so könnte er nur böse sein, womit zugleich der Charakter des Bösen aufgehoben wäre, denn was nur böse sein kann, ist durch ein unwiderstehliches Gesetz dazu gezwungen, aber die Möglichkeit des Bösen reicht nur soweit als die Freiheit. Die Antriebe der Selbstliebe und der moralischen Vernunft wirken in der menschlichen Natur zugleich. Wenn nun der Unterschied des Guten und Bösen schon in dem Unterschiede der Triebfedern enthalten wäre, so müßte der Mensch von Natur beides zugleich sein, was unmöglich ist.

Der Unterschied des Guten und Bösen liegt nicht in der Beschaffenheit der Triebfedern, sondern in deren Geltung oder in dem Werte, den die Triebfedern im menschlichen Willen behaupten: d. h. der Unterschied liegt einzig und allein in den Maximen. Nicht der Antrieb des Sittengesetzes ist gut, sondern daß diese Triebfeder die oberste Geltung in unserem Willen behauptet, daß alle anderen ihr schlechterdings untergeordnet sind; nicht die Antriebe der Sinnlichkeit und

Selbstliebe sind böse, sondern daß sie im menschlichen Willen das Regiment führen, daß sie mehr gelten als das Sittengesetz: darin allein besteht das Böse. Triebfedern, so verschiedenartig sie sind, können zusammenwirken und denselben Schauplatz einnehmen, Maximen dagegen schließen sich aus. Die letzteren bestimmen die Geltung, das Verhältnis, die Ordnung der Triebfedern. Die Ordnung kann nur *eine* sein. Unmöglich können Selbstliebe und Sittengesetz zugleich die oberste Triebfeder bilden. Das Böse ist die Selbstliebe als oberste Triebfeder oder als Maxime, das Gute ist das Sittengesetz als Willensprinzip: unmöglich also kann der Mensch von Natur gut und böse zugleich sein.

Das Böse liegt nicht in den Triebfedern, sondern in der Ordnung der Triebfedern, in der Umkehr der moralischen Ordnung. Die Herrschaft des Sittengesetzes ist die moralische Ordnung, die Herrschaft der Selbstliebe ist deren Umkehrung; diese macht nicht die Natur, nicht die Anlage, nicht die Materie der Triebfedern, sondern einzig und allein der Wille: nur im Willen und durch ihn können überhaupt die Triebfedern umgekehrt werden. Der einzige, zureichende Erklärungsgrund des Bösen ist demnach der menschliche Wille, der in seiner ursprünglichen Richtung die Ordnung der Triebfedern umkehrt, sich von dem Sittengesetz abwendet und an die Triebfedern der Sinnlichkeit hängt. Weil dieser Hang den empirischen Charakter des Menschen bedingt, also nicht zu dessen Wirkungen gehört, darum ist er nicht erworben, sondern angeboren oder natürlich. Wir verstehen unter „natürlich“ an dieser Stelle das Gegenteil nicht der Willkür (Freiheit), sondern der Bildung. Der Hang zum Bösen ist nicht von außen in die menschliche Natur eingeführt worden, er ist nicht im Laufe der Zeit erworben, er ist der menschlichen Natur nicht angebildet, sondern ihr eigen: d. h. er ist angeboren oder natürlich. Dieser natürliche Hang entspringt nur im Willen, er ist eine Willenstat, also moralisch, zurechnungsfähig, schuldig; diese Schuld liegt in der ersten Willensrichtung, in der Wurzel des Willens, von hier aus ist der letztere im Prinzip verdorben worden; daher ist jener natürliche und zugleich moralische Hang zum Bösen radikal: er ist „*das radikale Böse* in der menschlichen Natur“.

Das Böse in seinen verschiedenen Gestalten der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit ist unsere eigene Schuld. Die Schuld der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit ist der schwache Wille, der nicht den Vorsatz zum Bösen hat, dem aber die Kraft zum Guten fehlt; die Schuld der Bösartigkeit ist der böse Wille, der sich mit Absicht gegen das

Sittengesetz kehrt. Der schwache Wille richtet sich auf etwas anderes als das Sittengesetz, er ist nur auf das Gute nicht gerichtet, der böse richtet sich auf das Gegenteil des Sittengesetzes. Beides ist moralische Schuld. Verglichen mit der Schuld im juristischen Sinne, könnte der schwache Wille «culpa», der böse «dolus» genannt werden: dieser ist die eigentliche Tücke des menschlichen Herzens, die nicht bloß den Keim des Bösen nährt, sondern den des Guten untergräbt und die Gesinnung in der Selbstsucht verhärtet. Hier gilt die Selbstliebe als Maxime, als oberstes und alleiniges Motiv des Willens; das Böse wird vermieden, nur soweit es schädlich ist oder der Selbstliebe widerspricht, das Gute wird angenommen als der täuschende Schein, hinter welchem sich die Selbstliebe am wohlsten befindet, es wird angenommen, nur soweit es sich mit der letzteren verträgt. So wird die Gesinnung im Innersten verdorben. Nichts wird bereut als die schädlichen Folgen der Handlung, Reue ist nichts anderes als der Verdruß über eine zweckwidrige und unkluge Handlung: Verdruß aus Selbstliebe. Diese Art Reue nennt man *Gewissen*, und wenn man sich über die schlimmen Folgen seiner törichten und schlechten Handlungen nur recht von Grund aus ärgert, so bildet man sich ein, wunder wie gewissenhaft zu sein, labt sich an seiner eigenen Gewissensstrenge und schmeichelt der Selbstliebe neben anderen Vorzügen auch mit dieser Tugend.

Das unechte, sogenannte Gewissen, womit die menschliche Tücke das echte verdunkelt, ist bei jeder Nichtswürdigkeit ruhig, wenn nur die schlimmen Folgen ausbleiben; es ist das Gewissen des Spielers, welches nur aufwacht, wenn er verliert, und vollkommen schlummert oder vielmehr sich ganz zufrieden fühlt, wenn er gewinnt. Die Selbstliebe als Maxime kennt nur *einen* Zweck: ihren Vorteil; mit diesem verglichen, gilt ihr alles andere bloß als Mittel, nichts schätzt sie höher, auch nicht die Menschenwürde, weder die eigene noch weniger die fremde. An die Stelle der Menschenwürde tritt der Scheinwert, welchen allein die Selbstliebe sucht. Hier gilt, was jenes Mitglied des englischen Parlaments öffentlich erklärte: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggibt“. Beurteilen wir diese in der Menschheit eingewurzelte Gesinnungsweise aus dem moralischen Gesichtspunkte, so müssen wir dem Ausspruche des Apostels beistimmen: „da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer“.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. III. Der Mensch ist von Natur böse. (A. A. Bd. VI. S. 32—39.)

2. Die Erbsünde.

Wir haben das Böse bis zu seiner Wurzel verfolgt, bis zu jenem Hange, den sich der menschliche Wille in seiner ersten Richtung gegeben hat, der die in unserer Natur wirksamen Triebfedern umkehrt, die Selbstliebe zur Maxime des Willens erhebt und in das Zentrum der Gesinnung aufnimmt. Woher rührt dieser Hang? Wie erklären wir diesen Ursprung des Bösen?

Der Grund des Bösen ist die Freiheit. Jener Hang selbst ist eine Tat der Willkür, sonst wäre er ein Trieb der Natur, die als solche niemals die Wurzel des Bösen sein kann. Der Hang zum Bösen ist selbst schon böse, er ist das radikale Böse. Das Böse kann nur aus dem Bösen erklärt werden, nicht aus dem, was nicht böse ist: weder aus der Natur noch aus dem Guten. Der erste Keim zum Bösen ist schon die böse Willensneigung selbst.

Die Freiheit ist eine intelligible Ursache. In der Zeitfolge der Begebenheiten gibt es keine Freiheit, daher darf nicht in der Zeit die Ursache des Bösen gesucht werden. Nie erklärt sich das Böse aus dem vorhergehenden Zustande: der Grund einer bösen Handlung liegt nicht in den früheren Handlungen, sonst wäre die gegenwärtige eine *notwendige Folge* der vergangenen und eben deshalb nicht böse. Der Grund unserer sündhaften Beschaffenheit kann also nicht darin gesucht werden, daß auch unsere Eltern sündhaft waren und auch deren Eltern und zuletzt die ersten Menschen, so daß sich das Böse von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzt: eine solche Fortpflanzung wäre Anerbung. Was wir erben, ist nicht unsere Tat, also auch nicht unsere Schuld: daher läßt sich das Böse nicht anerben. Hier ist der Punkt, wo wir die Vorstellung von einem angeerbten Bösen, weil sie der Freiheit und darum der Natur des Bösen selbst widerstreitet, zurückweisen müssen. Wie man sich diese Anerbung auch vorstellen möge, ob medizinisch als eine „Erbkrankheit", oder juristisch als eine „Erbschuld", oder theologisch als „Erbsünde": in allen Fällen gilt als der Grund des Bösen ein vorhergehender Zustand, eine zeitliche Ursache, also nicht die Freiheit. Die kantische Lehre vom radikalen Bösen in der Menschennatur muß von dem Dogma der Erbsünde wohl unterschieden werden, sie teilt mit diesem nur den tiefsinnigen Gedanken von der Ursprünglichkeit des Bösen. Das Böse ist nicht Rasse: der Grund desselben liegt nicht in der Zeugung, sondern im Willen.[1]

3. Das Böse als Fall.

Nur die zeitlichen Ursachen sind erkennbar, nicht die intelligibeln: der Ursprung des Bösen ist darum unerforschlich. Wäre der Grund des Bösen erkennbar, so müßte er zeitlich sein; wäre er zeitlich, so müßte das Böse eine notwendige Folge sein; womit seine Freiheit und mit dieser seine Schuld und Zurechnungsfähigkeit, d. h. sein ganzer Charakter aufgehoben wäre. Das Böse folgt nicht wie eine Zeitbegebenheit auf eine andere; die Zeitfolge geschieht nach dem Gesetz der Kausalität und Stetigkeit: daher läßt sich das Böse nicht als Zeitfolge oder Glied einer stetigen Veränderung begreifen, es ist nicht allmählich geworden, also überhaupt nicht geworden, sondern es ist. Jenes stetige Zunehmen oder Wachsen des Bösen, wie wir es an menschlichen Charakteren in der Erfahrung wahrnehmen, setzt schon in seinem ersten Beginn das Böse voraus: es ist kein Wachsen *des* Bösen, sondern ein Wachsen *im* Bösen.

Wollen wir uns den Ursprung des Bösen sinnbildlich in einer Zeitbegebenheit vorstellen, gleichsam den Anfang der Sünde, so müssen wir die Vorstellung des stetigen Geschehens verlassen, der Zusammenhang reißt in dem Moment, wo das Böse eintritt; mit dem früheren Zustande verglichen, erscheint dasselbe nicht als *Folge*, sondern als *Fall*, wie auch die Bibel den Ursprung der ersten Sünde nicht als Folge der Unschuld, sondern als Abfall von Gott darstellt, als den gewollten Ungehorsam gegen das göttliche Verbot, als den Hang des Menschen zur Abweichung von dem Gesetz, als die Verführung des Menschen durch einen bösen Geist, d. h. als die unerforschliche, durch keine empirische Ursache begreifliche, böse Neigung. In diesem Spiegel erblicke jeder seine Schuld. So verhält es sich mit dem Bösen in der Menschennatur überhaupt. Was von Adam erzählt wird, gilt von allen. «Mutato nomine de te fabula narratur!» In diesem Sinne, nicht in dem der Erbsünde, gilt das Wort: „in Adam haben alle gesündigt".[1]

III. Die Erlösung vom Bösen.

1. Das Gute als Selbstbesserung.

Wenn aber der Mensch von Natur böse ist, wo bleibt die Möglichkeit des Guten? In dieser Frage liegt das eigentliche Glaubens-

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. IV. Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur. (A. A. Bd. VI. S. 39—41. S. 200—202.)

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. IV. (Bd. VI. S. 41—44.)

problem. Wie können wir vom radikalen Bösen erlöst werden? Die menschliche Natur ist vermöge ihrer Anlagen ursprünglich zum Guten bestimmt, aber sie ist nicht ursprünglich gut, sondern durch ihren dem Sittengesetz abgewendeten Hang ursprünglich böse. Sie soll gut sein: dies fordert mit unbedingter Notwendigkeit die sittliche Vernunft, der kategorische Imperativ. Was die menschliche Natur unbedingt sein soll, muß sie auch sein können. Hier gilt der praktische Satz: „du kannst, denn du sollst!“ Da wir nicht gut sind, so sollen wir es werden, also können wir es werden. Aber wie kann aus einer Natur, welche radikal böse ist, das Gute hervorgehen? Wie ist von dieser bösen Beschaffenheit der Übergang zum Guten möglich? Wie kann der Böse aufhören, böse zu sein, wie kann er anfangen gut zu werden? In diesem Punkte liegt das Problem.

Nur der Wille ist gut oder böse. Der Wille sind wir selbst. Was wir durch ihn sind oder werden, dazu können nur wir selbst allein uns machen. Das erste ist, daß wir uns selbst helfen. Aber böse, wie wir durch jenen ursprünglichen, unvertilgbaren Hang sind, scheinen wir zu einer solchen sittlichen Selbsthilfe unfähig. Doch ist mit dem Bösen die Möglichkeit des Guten in uns nicht vertilgt. Das radikale Böse ist nicht das absolut Böse. Der Antrieb des Sittengesetzes lebt in uns zugleich mit den Antrieben der Selbstliebe und Sinnlichkeit, das radikale Böse ist die Umkehrung dieser Triebfedern: in dieser Umkehrung wird die Triebfeder des Sittengesetzes den anderen untergeordnet. Unterordnung ist nicht Vernichtung. Mit dem Sittengesetz in uns lebt die Anlage und die Möglichkeit des Guten; böse ist nur der Hang zum Gegenteil, der gewollte Widerspruch gegen das Gute. Dieser Widerspruch wäre unmöglich, wenn nicht das Gute als Antrieb und Anlage in uns gegenwärtig wäre. So ist die Möglichkeit des Guten selbst dem radikalen Bösen gegenüber unauslöschlich und unvertilgbar.[1]

2. Das Gute als Wiedergeburt.

Wir können nicht begreifen, wie das Böse entsteht; wir können ebensowenig begreifen, wie das Gute entsteht, denn die Entstehung ist in beiden Fällen eine Tat der Freiheit, eine intelligible Tat, also

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Allg. Anmkg. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft. — In der ersten Ausgabe des Werkes bildete diese Betrachtung Nr. V des ersten Stücks. Wir folgen der Einrichtung der zweiten Ausgabe (1794). Bd. VI. S. 44—53.

ein durch die menschliche Vernunft nicht zu erklärender Vorgang. Einen Übergang vom Bösen zum Guten gibt es nicht, dieser wäre eine stetige Veränderung, worin keine Sprünge stattfinden und wir also in einem und demselben Momente beides zugleich sein müßten, was unmöglich ist. Wenn aber das Ende des Bösen und der Anfang des Guten nicht zugleich eintreten, wenn nicht ein und dasselbe Wesen in einem und demselben Momente zugleich gut und böse sein kann, so gibt es von dem einen zum andern keinen Übergang.

Das Gute kann nur aus dem Guten entstehen, wie das Böse nur aus dem Bösen. Wir können im Guten allmählich zunehmen, allmählich zum Besseren fortschreiten, unsere Grundsätze befestigen, unsere Sitten ändern, aber die Voraussetzung ist, daß wir das Gute wollen. Die stetige Veränderung, welche in einem allmählichen Übergehen zum Besseren besteht, ist Reform. Der Anfang des Guten im Menschen, die Wurzel seiner Besserung bildet sich nicht in einer stetigen Veränderung, also nicht in Weise der Reform. Gut werden, heißt den Willen auf das Sittengesetz richten und von jenen anderen Triebfedern, an denen er hängt, ablenken, das Sittengesetz zur obersten Maxime erheben und die moralische Ordnung der Triebfedern im Willen wiederherstellen. Diese Wiederherstellung, die statt der früheren Ordnung die entgegengesetzte einführt, ist kein allmählicher Übergang, keine Reform, sondern eine Revolution im Innern des Menschen, eine vollkommene Umwandlung in der Denkungsart, ein unvermittelter, plötzlicher, unwandelbarer Entschluß, nicht eine Besserung der Sitten, sondern die Gründung eines Charakters: es ist, wie die Bibel sagt, Wiedergeburt, das Anziehen eines neuen Menschen. In dieser Wiedergeburt besteht der Anfang des Guten: von hier aus entspringt der stetige Fortschritt und das Wachstum im Guten. Wir begreifen, daß eine solche Wiedergeburt stattfinden soll, daß ohne sie gar keine Selbstbesserung möglich ist, aber wir können nicht erklären, wie sie geschieht.[1]

3. Die Erlösung als Gnadenwirkung.

Die Erlösung des Menschen vom Bösen bildet den Kern des Glaubens. Was aber die Möglichkeit einer solchen Erlösung betrifft, so scheidet sich hier der Vernunftglaube vom Offenbarungsglauben, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von der Religion außerhalb dieser Grenzen. Die moralische Selbsterhebung von der bösen

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorwort zur ersten Auflage. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 44—51.)

zur guten Gesinnung, diese innere Umwandlung der menschlichen Natur, diese innerste Herzensänderung ist ein durch die natürliche Vernunft schlechterdings unbegreiflicher Vorgang. Wir können nicht einsehen, wie die Selbstbesserung in der Wurzel möglich ist, während wir doch begreifen, daß sie sein soll. Diese Unbegreiflichkeit gibt dem Glauben den ersten Anstoß, die Vernunftgrenzen zu übersteigen und die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft zu gründen. Ist die Selbstbesserung unbegreiflich, so ist sie auch unmöglich, so kann der Mensch von sich aus und vermöge des eigenen Willens niemals gut werden; also bleibt er entweder böse oder er muß seine Besserung von Gott erwarten, und zu dieser bedarf er mehr als nur des göttlichen Beistandes. Wenn uns Gott nur helfen soll, so muß der menschliche Wille mithelfen und auch von sich aus etwas zu seiner Besserung tun; aber böse, wie er ist, kann er selbst nichts dazu beitragen. Seine Besserung ist unmöglich, soweit sie auf ihm selbst ruht, sie ist daher Gottes alleinige Wirkung: von seiten des Menschen durch gar nichts verdient, von seiten Gottes durch gar nichts bedingt: sie ist eine *Gnadenwirkung*, der Durchbruch der göttlichen Gnade in der sündhaften Menschennatur, eine auf wunderbare Weise erfolgte Umwandlung.

Auf die Unmöglichkeit der Selbstbesserung gründet sich der Glaube an die Gnadenwirkungen Gottes. Dieser Glaube steht dem Vernunftglauben entgegen. Die Vernunft bejaht die Selbstbesserung und ist der Möglichkeit derselben gewiß, nicht aus wissenschaftlichen, sondern aus sittlichen Gründen: eben diese Gewißheit ist Glaube (Vernunftglaube). Der entgegengesetzte Glaube erwartet alles Gute nur von Gott und nichts von dem menschlichen Willen, der, verstrickt in das Böse, keine Kraft hat zum Guten. Auf Grund dieses Glaubens hoffen wir von Gott, daß er uns vermöge seiner Güte glücklich machen werde, und wenn die Bedingungen zur Glückseligkeit unsere Besserung ist, so hoffen wir, daß er uns vermöge seiner Gnade und Allmacht bessern und heiligen werde; wir selbst können nichts weiter, als diese beiden Geschenke von Gott wünschen und erbitten und alles äußerlich tun, was ihm gefällig ist, damit wir uns seinen Willen geneigt machen und seine Gunst erwerben. So entsteht der Glaube ohne moralischen Kern: seine Absicht ist die Erwerbung der göttlichen Gunst, sein Mittel das äußere gottgefällige Tun, das gottesdienstliche Handeln, der Kultus. Die moralische Religion ist nur *eine*. Im Widerspruche mit ihr sind alle anderen Religionen gottesdienstliche Handlungen oder Kulte, in

der menschlichen Absicht geübt, sich dadurch den göttlichen Willen geneigt zu machen. „Man kann alle Religionen in die der *Gunstbewerbung* (des bloßen Kultus) und die moralische, das ist die *Religion des guten Lebenswandels*, einteilen.“[1]

Der Glaube an die Gnadenwirkungen beruft sich auf eine innere Erfahrung, eine plötzliche Erleuchtung, einen Durchbruch göttlicher Wirksamkeit. Eine solche Erfahrung zu machen, hat die menschliche Vernunft kein Organ; eine Erfahrung aber, welche die Vernunft nicht machen kann, ist nicht wirklich, sondern eingebildet. Der Glaube an Einbildungen ist „Schwärmerei“. Selbst wenn es solche Erfahrungen gäbe, so ließe sich durch nichts erkennen, daß sie göttliche Gnadenwirkungen sind; die göttliche Ursache ist unerkennbar, also sind es auch die Gnadenwirkungen Gottes. Der Glaube daran hat keinen Grund in der theoretischen Vernunft, er hat auch keinen in der praktischen: diese sagt, was wir tun sollen, um durch Würdigkeit glückselig zu werden; jener Glaube will, daß wir nichts tun, sondern alles von Gott erwarten sollen, er ist daher praktisch wie theoretisch gleich wertlos.

Die kantische Glaubenslehre erblickt auf jedem ihrer Standpunkte die gegenüberliegende Stellung, welche die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft einnimmt. Dem Glauben an die Selbstbesserung oder an die Wiedergeburt des Menschen liegt gegenüber der Glaube an die Gnadenwirkungen Gottes. Was beide Glaubensstellungen scheidet, ist die Vernunftgrenze; aber weil sie diesseits und jenseits einer gemeinschaftlichen Grenze liegen, berühren sie sich gegenseitig und sind einander benachbart. Was an die moralische Religion angrenzt und gleichsam neben ihr liegt, ohne ihr wesentlich anzugehören, nennt Kant ein „Parergon“, und als solche Parerga behandelt er jedesmal die Glaubensstellungen jenseits der moralischen Religion. Innerhalb der letzteren sind sie nebensächlich.[2] So verhält sich die moralische Religion zu dem Glauben an die Gnadenwirkungen nicht absolut ausschließend, sie bestreitet nicht die Möglichkeit solcher Wirkungen, sie macht daraus nur nicht die Hauptsache oder das eigentliche Glaubensobjekt; sie glaubt an die Wiedergeburt und die Möglichkeit der Selbstbesserung des Menschen, sie verwirft jeden Glauben, der

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (B. VI. S. 51—52.)

[2] Ebendas. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 215 u. 216. Diese Anmerkung unter dem Text [in der Akademieausgabe mit † bezeichnet] ist ein Zusatz der 2. Ausgabe.)

eine Besserung des Menschen ohne die Bedingung der Wiedergeburt und der selbsteigenen inneren Umwandlung für möglich hält; es könnte sein, daß die menschliche Selbsthilfe zum Guten nicht ausreicht, daß unsere Erlösung des göttlichen Beistandes bedarf; aber um diesen zu empfangen, ist die erste Bedingung unsere Empfänglichkeit, und dazu ist die erste Bedingung unsere Wiedergeburt. So hat der Glaube an die Wiedergeburt für den Glauben an die Gnadenwirkungen eine offene Seite: er läßt ihn als Parergon gelten, er läßt nur den Glauben an die Gnadenwirkungen nicht gelten, welcher in seinem Grunde die Möglichkeit der Wiedergeburt und der menschlichen Selbstbesserung aufhebt: ein solcher Glaube ist nach der praktischen Seite tot und nach der theoretischen eine leere Schwärmerei.

Die erste Bedingung unserer inneren Umwandlung ist demnach der Kampf mit dem Bösen.

Viertes Kapitel.
Der Kampf des guten und bösen Prinzips.

I. Der Glaube an das Gute.

1. Das moralische Ideal als Sohn Gottes.

Der Mensch ist in der Wurzel seines Willens böse. Wenn diese Wurzel aus der menschlichen Natur nicht ausgerottet werden kann, so sind wir unfähig zum Guten und unerlösbar vom Bösen; wir können auf der Oberfläche unseres im Innersten selbstsüchtigen Willens Menschen von guten Sitten und legalen Handlungen werden, aber nicht sittlich gute Menschen. Nun ist die Läuterung des Willens nur durch die Wiedergeburt und diese nur durch den Kampf mit dem Bösen möglich. Augustin nannte die Tugenden, welche nicht aus der Wiedergeburt entspringen, „glänzende Laster", Kant denkt in diesem Punkte nicht weniger rigoristisch als der christliche Kirchenvater, er ist nur etwas milder in seinem Ausdruck: ohne den Kampf mit dem Bösen erscheinen ihm alle menschlichen Tugenden als „glänzende Armseligkeiten".[1]

Gutes und Böses können nicht auf demselben Schauplatz in gleicher Macht zusammen bestehen, jedes fordert die oberste Geltung

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Von dem Kampf des guten Prinzipes mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. (Bd. VI. S. 57—58 Anmkg.)

im menschlichen Willen oder die alleinige Macht über den Menschen. Geteilt zwischen beide kann diese Herrschaft nicht werden, sie gehört entweder dem Guten oder dem Bösen. Um zu entscheiden, wem sie von Rechts wegen gehört, müssen die Rechtsansprüche auf beiden Seiten untersucht und festgestellt werden. Es läßt sich voraussehen, mit welchen Gründen jede der beiden Parteien ihre Ansprüche auf die Herrschaft über den Menschen verteidigen wird. Das Böse beruft sich auf sein früheres Recht, denn es hat sich des menschlichen Willens zuerst bemächtigt, das Gute dagegen auf sein unbedingtes und letztes Recht, denn es ist das Endziel. Jenes hat die Priorität, dieses enthält die ewige Bestimmung.

Das Gute ist der Wille, dessen alleinige Richtschnur und Maxime das Sittengesetz ausmacht, das ist der Wille in völliger Übereinstimmung mit der Pflicht, die Menschheit in ihrer sittlichen Vollkommenheit. In diesem Zustande ist die letztere kein Gegenstand der Erfahrung; nicht der empirische, sondern nur der ideale Mensch ist der vollkommene. Die sittliche Lauterkeit ist die Aufgabe oder Idee des Menschen. Vorgestellt als ein Individuum, ist diese Idee das Ideal der Menschheit. Die vernünftigen Wesen in der Welt haben keinen höheren Zweck, als diesem Ideale gleichzukommen, die Welt keinen höheren, als vernünftige Wesen zu erzeugen: ihr Zweck ist die Menschheit, ihr Endzweck die sittlich geläuterte Menschheit oder die Herstellung des moralischen Ideals.

Es kann von keinem moralischen Weltzweck geredet werden ohne die Voraussetzung eines moralischen Welturhebers. Gilt das moralische Ideal als der Weltzweck, so muß Gott als der moralische Welturheber gelten: er hat die Welt erschaffen, damit sie jenen Zweck erfülle, er hat sie um des moralischen Ideals willen erschaffen. Dieses selbst ist demnach nicht geschaffen, sondern ewig, wie Gott. Die Idee der Menschheit ist unmittelbar göttlichen Ursprungs: sie ist, symbolisch ausgedrückt, „der ewige und eingeborene Sohn Gottes". Diese Idee ist der Zweck, zu und in welchem die Welt geschaffen worden, sie ist der göttliche Beweggrund der Schöpfung, das Schöpfungsmotiv, der Logos oder „das Wort, durch welches alle andern Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist".[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. Von dem Rechtsanspruch des guten Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen. a. Personifizierte Idee des guten Prinzips. (Bd. VI. S. 60 flgd.)

Das moralische Ideal ist die Idee der Menschheit in Individuo, dieses ideale Individuum ist ein vollkommener, d. h. göttlich gesinnter Mensch, es ist, symbolisch zu reden, „das vom Himmel zu uns herabgestiegene Ebenbild Gottes oder Urbild der Menschheit: *der menschgewordene Sohn Gottes*“. In der göttlichen Gesinnung allein liegt die Vollkommenheit. Nun gibt es für die Gesinnung, diese innerste Willenseigentümlichkeit, keinen andern Ausdruck, wodurch sie sich betätigt und offenbart, als *Leben* und *Lehre*, keine andere Probe, wodurch sie sich hienieden bewährt, als das *Leiden*, und zwar das siegreich bestandene. Je schwerer dieses Leiden, desto stärker die sittliche Kraft, die sich triumphierend darüber erhebt. Der göttlich gesinnte Mensch offenbart sich im äußersten Leiden, und es gibt keines, das größer wäre als der Tod, als der schmach- und qualvolle. Nun hat dieser Mensch das Böse in sich entwurzelt, er ist vermöge seiner menschlichen Natur zwar der Versuchung, wie jeder andere Mensch, preisgegeben, aber sie hat ihn nicht, wie die anderen, überwunden, er ist in seinem Innersten völlig lauter geblieben, also *sündlos*: er ist daher der *einzige*, dessen Leiden nicht als Sühne der eigenen Schuld gelten darf, denn er leidet unverdient. Wo ist hier der Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden? Wie läßt sich diese vollkommene Tugend mit diesem äußersten Leiden in einer moralischen Verbindung denken? Wenn es doch immer eine Schuld sein soll, die das Übel als Strafe verursacht, und der göttlich gesinnte Mensch völlig schuldlos ist, so kann sein Leiden nur als die Sühne *fremder* Schuld gelten: er leidet für *andere*, nicht für diesen oder jenen, sondern für die ganze Menschheit; er leidet, um den moralischen Weltzweck zu befördern, um die Idee des Menschen in sich zu verwirklichen und dadurch *vorbildlich* für alle zu machen.

Dies sind die Charakterzüge, in welchen sich das moralische Ideal ausprägt, es ist kein Erfahrungsobjekt, kein Gegenstand der Erkenntnis, sondern des Glaubens: wir glauben an das Gute, als den moralischen Weltzweck, an das moralische Ideal als unser sittliches Vorbild. Dieser Glaube ist lediglich praktisch: der *praktische* Glaube an den Sohn Gottes. Eben darin besteht der Rechtsanspruch des guten Prinzips: wir sollen in diesem Sinn an den Sohn Gottes glauben, d. h. wir sollen des sittlichen Ideals und unserer Pflicht, seinem Vorbilde nachzufolgen, unbedingt gewiß sein.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. (Bd. VI. S. 61 flgd.)

2. Der praktische Glaube an den Sohn Gottes.

Dieser Glaube darf nichts enthalten, wodurch unsere Nachfolge aufgehoben oder ungültig gemacht werden könnte. Sie wäre ungültig, wenn jenes sittliche Vorbild solche Charakterzüge hätte, die von den Bedingungen unserer Natur ausgeschlossen und daher unserer Willenskraft völlig unerreichbar blieben. Dann müßte der Glaube an den Sohn Gottes seine praktische Bedeutung und damit seinen religiösen Wert verlieren. Das sittliche Vorbild besteht in der Gesinnung, diese betätigt und offenbart sich im Lebenswandel, der einzige Ausdruck ihrer Lauterkeit ist das sündlose Leben. Der Sohn Gottes beglaubigt sich selbst vor den Menschen mit den Worten: „wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?“ Es sind demnach nicht übernatürliche Zeichen und Wunder, wodurch er sich offenbar macht, nicht als Wundertäter darf und will er unser Vorbild sein, denn sonst könnten wir ihm nur nachfolgen, wenn auch wir die Kraft Wunder zu tun hätten oder empfingen.

Der Glaube an den Sohn Gottes als *moralisches Ideal* ist praktisch, dagegen der Glaube an den Sohn Gottes als *Wundertäter* ist ohne jeden praktischen und religiösen Wert, daher sind von dem praktischen Glauben an den Sohn Gottes alle übernatürlichen Bedingungen und Charakterzüge des letzteren ausgeschlossen. Sobald derselbe als ein übernatürlicher Mensch erscheint, ist auf unserer Seite die Möglichkeit der Nachfolge, auf der seinigen die Möglichkeit, unser Vorbild zu sein, aufgehoben und damit die Grundlage des praktischen Glaubens an ihn vernichtet. Als Gegenstand des religiösen Glaubens oder, was dasselbe heißt, als das sittliche Vorbild der Menschheit darf der Sohn Gottes seine Wesenseigentümlichkeit weder auf eine übernatürliche Erzeugung, noch auf eine angeborene Willensreinheit gründen, weil sonst die natürlichen, wie die sittlichen Bedingungen in ihm ganz anderer Art wären als in uns, weil sich dann zwischen diesem Vorbilde und uns eine so unübersteigliche Kluft, eine so unermeßliche Differenz auftun würde, daß von einer sittlichen Nachfolge, also auch von einem sittlichen Vorbilde und einem praktischen Glauben überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte.

Wenn aber das sittliche Ideal, um als solches zu gelten, keinerlei übernatürliche Charakterzüge erfordert, so hindert nichts, daß sich dieses Vorbild in der realen Menschenwelt verwirklicht und in einem leibhaftigen Menschen vor den Augen der Welt erscheint. Wir sind dem-

nach berechtigt, an den Sohn Gottes zu glauben, nicht als an ein bloßes Ideal, sondern als an einen wirklichen Menschen: in dieser Fassung fällt der Gegenstand des moralischen Glaubens zusammen mit dem des christlichen.

Das gute Prinzip hat das Recht, einen solchen Glauben zu fordern. Wir bejahen die unbedingte Geltung des sittlichen Vorbildes, wir sollen und können demselben gleichkommen, wir können es, weil wir es sollen. Aber *wie* können wir dieses Ziel erreichen? Wenn auch die übernatürlichen Bedingungen von jenem Vorbilde ausgeschlossen bleiben, wenn wir an den Sohn Gottes auch nicht als den übernatürlich Erzeugten, als den Wundertäter, als den geborenen Heiligen glauben, so bleibt doch der unendliche Abstand zwischen ihm, dem sündlosen Menschen, und uns, den sündhaften. Wenn diese Kluft sich nicht ausgleichen läßt, so bleiben wir unter der Herrschaft des Bösen, und es gibt für uns keine Erlösung vom Übel. Wie läßt sich die Kluft füllen? In dieser Frage liegen die Schwierigkeiten, die eigentlichen Skrupel und Probleme des Glaubens.[1]

3. Die Wiedergeburt.

Unser Zustand und Ausgangspunkt ist die Herrschaft des Bösen, unser Ziel die des Guten, der Abstand zwischen beiden unendlich, das Endziel so fern, daß es unerreichbar erscheint. Der erste Schritt auf dem Wege zum Guten ist unsere *Besserung*. Aber wenn das Übel in der Wurzel des Willens liegt, so kann auch nur hier die Besserung stattfinden: sie ist keine Reform der Sitten, sondern eine Revolution der Gesinnung, eine totale Umkehr des verdorbenen Willens, das Anziehen eines neuen Menschen, eine vollständige innere Wiedergeburt. Wenn unsere Besserung nicht von Grund aus geschieht, so geschieht sie gar nicht. Besserung ist Umwandlung.[2]

Der Begriff der Wiedergeburt gehört in die Lehre vom *intelligibeln Charakter*, welcher wir im Fortgange dieser unserer Darstellung der kantischen Philosophie zweimal begegnet sind: zuerst in der Auflösung des kosmologischen Problems der *Kausalität*, dann in der des praktischen der moralischen *Freiheit*.[3] Hier handelt es sich um das religiöse Problem der *Erlösung*. Kant hätte die Lehre vom

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. b. Objektive Realität dieser Idee. (Bd. VI. S. 62—66.)

[2] Siehe oben Buch II. Kap. III. S. 307 u. 308.

[3] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. S. 567—577. Vgl. oben Buch I. Kap. VII. S. 88—97.

intelligibeln Charakter, von der, als ihrer Grundlage, seine tiefsinnigen und schwierigen Ausführungen über das Böse, die Wiedergeburt und die Erlösung abhängen, in der Religionslehre noch einmal wiederholen und eingehender erörtern sollen, als er in der „Allgemeinen Anmerkung von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihrer Kraft" getan hat.[1]

Aus der kantischen Lehre vom intelligibeln Charakter erhellt die Möglichkeit einer radikalen Besserung der menschlichen Natur. Die Handlungen des empirischen Charakters sind notwendig, jede ist eine unausbleibliche Folge aller vorhergehenden, die ganze Kette der Handlungen ist in ihrer sittlichen Beschaffenheit durch die Grundrichtung des Willens bestimmt, diese ist frei, denn sie ist eine Tat des intelligibeln Charakters. Nun ist unsere erste und ursprüngliche Willensrichtung, wie aus der Erfahrung einleuchtet und festgestellt worden, der Hang zum Bösen (die Herrschaft der Selbstsucht): unser empirischer Charakter ist radikal böse, er ist es durch eine intelligible Tat, und so, wie er ist, sind *alle* seine Handlungen, die nicht anders sein können, als sie sind, und durch die Notwendigkeit, womit sie erfolgen, die Möglichkeit der Änderung und Besserung ausschließen. Innerhalb des empirischen Charakters gibt es daher wohl eine Veredelung der Sitten, welche mit der Grundrichtung des Willens, d. h. mit dem Kern der Gesinnung (dem Charakter selbst) übereinstimmt, aber keine wahre Besserung, die jene Grundrichtung aufheben und umkehren, d. h. die Gesinnung selbst ändern müßte.

Wenn der empirische Charakter nicht in der Wurzel seines Willens ein anderer wird, so wird er überhaupt kein anderer und besserer. Eben *diese* Besserung ist die Wiedergeburt: sie ist unmöglich in der Zeitfolge der Handlungen, denn sie würde dann ein Produkt aller vorhergehenden Handlungen, eine notwendige Frucht des empirischen Charakters, also keine Besserung sein; sie kann daher nur unabhängig von allen zeitlichen Bedingungen stattfinden, als eine absolut freie oder intelligible Tat, d. h. durch den intelligiblen Charakter. Weil sie von der Kette der Zeit und der Begebenheiten unabhängig ist, darum ist sie an *keinen* Zeitpunkt gebunden und kann daher mit ihren Wirkungen in *jedem* Zeitpunkt hervortreten. Der Zeitlauf der Handlungen kann sie nicht bewirken, aber auch nicht hindern. Mit andern Worten: die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 44—53.)

Besserung des Menschen ist, da sie von keiner Zeit abhängt, zu jeder Zeit, d. h. immer möglich. Aber sie ist nie möglich auf der Oberfläche oder der Außenseite des empirischen Charakters, sondern nur in der Wurzel seines Willens, dessen Grundrichtung der intelligible Charakter bestimmt.

Hier allein wirkt die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen. Wer nicht bis zu diesem Urgrunde des Willens sich vertiefen und in sein Innerstes einkehren kann, der hat nicht den Gebrauch seiner Freiheit, der ist nicht frei, sondern getrieben durch den Lauf der Dinge, durch den Lauf seiner Handlungen, die von dort aus ihre Richtung empfangen haben und in dieser Richtung fortgehen, bis sie von dort aus geändert wird. Wir sehen, wie die Lehre vom intelligibeln Charakter jede Scheinbesserung, die das alte Kleid mit neuen Lappen ausputzt, verwirft oder entwertet und keine andere Besserung einräumt und zugleich ermöglicht als die Umkehrung des empirischen Charakters, die Gründung eines neuen Menschen, d. h. die Wiedergeburt, ohne welche deshalb alle sogenannten Tugenden nur Scheintugenden oder „glänzende Armseligkeiten" sind. Wenn die Erlösung des Menschen nicht aus einer solchen Besserung hervorgeht, so kann sie nur in der Vernichtung bestehen. So unterscheiden sich die Heilswege der christlichen und buddhistischen Erlösungslehre. Kant entscheidet sich in seiner Religionslehre für den ersten, Schopenhauer für den anderen.[1]

Jetzt ist der Zusammenhang der kantischen Lehre vom intelligibeln Charakter mit der Religionslehre völlig klar, und wir können an dieser Stelle die Grundgedanken der kritischen Philosophie in gedrängter und einleuchtender Kürze zusammenfassen. Ohne die Idealität des Raumes und der Zeit wäre die Sinnenwelt (Natur) nicht bloße Erscheinung, sondern ein Ding an sich, dann wäre der Mensch geschmiedet an die Kette der Dinge und gefesselt durch die Bande der Welt, dann gäbe es keine Freiheit. Ohne Freiheit keine Möglichkeit des intelligibeln Charakters, keine Grundrichtung des Willens in Übereinstimmung oder im Widerstreit mit dem Gesetze der Freiheit, keine Willensrichtung, die anders sein sollte und könnte, als sie ist, kein radikal böser Wille in der menschlichen Natur, kein Erlösungsbedürfnis in uns, keine Möglichkeit der Erlösung, kein Erlösungsglaube, keine Religion.

[1] Vgl. meine Prorektoratsrede über das Problem der menschlichen Freiheit. (Heidelberg 1875.) S. 23—29.

II. Das Erlösungsproblem und dessen Auflösung.

Die Wiedergeburt ist der erste Schritt zur Erlösung, sie vollendet das Gute nicht, sondern macht uns dafür empfänglich. Die Erlösung selbst ist die Vollkommenheit im Guten, und gegen die Möglichkeit der letzteren erheben sich eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich von Stufe zu Stufe steigern.

Das Zeugnis unserer Besserung sind unsere Taten, diese sind Erscheinungen in der Zeit, die, weil sie im Guten fortschreiten sollen, nie der vollkommene Ausdruck desselben sein können, also stets mangelhaft sind und sein müssen. Unser zeitlicher Lebenswandel ist der Heiligkeit des Gesetzes nie völlig angemessen und kann es nicht sein. Darin besteht das erste Hindernis unserer Erlösung. Nehmen wir an, es sei weggeräumt, so zeigt sich ein zweites, welches schwieriger ist: die wiedergeborene Gesinnung ist noch nicht die beharrliche; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Unsere Gesinnung bleibt auch nach ihrer Umkehr wankelmütig und gebrechlich. Wir sollen gut sein und sind es nicht, so lange wir nicht im Guten beharren. Lassen wir auch dieses Hindernis gehoben sein, so steht unserer Erlösung ein drittes entgegen, welches das größte von allen ist. Vor der Wiedergeburt waren wir radikal böse. Auch wenn die Sinnesänderung fest und unerschütterlich bleibt, so kann doch das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden; die alte Schuld wird nicht dadurch bezahlt, daß wir keine neue machen. Auch der wiedergeborene Mensch bleibt schuldig. Wie ist die Erlösung möglich, wenn die Schuld beharrt? Wir sollen gerecht sein und sind ungerecht.

Dies sind die Hindernisse und Schwierigkeiten, die unsere Erlösung und damit auch unser Erlösungsglaube zu überwinden hat. Wie ist nach der Wiedergeburt die Erlösung möglich, da unsere Tat immer mangelhaft, unsere Gesinnung immer wankelmütig, unsere Schuld unaustilgbar ist? Wie kann unter solchen Bedingungen die Erlösung des Menschen sich noch mit der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes vertragen?

1. Die mangelhafte Tat.

Unser Fortschritt im Guten, der unsere Empfänglichkeit für das Gute, d. h. die Wiedergeburt zur Voraussetzung hat, ist, wenn die Sinnesänderung beharrt, zwar stetig, aber eben deshalb in keinem Zeitpunkte vollendet, also in jeder gegebenen Zeit unvollkommen und mangelhaft. Daher können es unsere Taten nicht sein, wodurch das

Ziel erreicht und die Erlösung verdient wird. Indessen ist dieser Mangel nicht unsere Schuld, da wir die Schranken und Bedingungen der Zeit nicht abstreifen können; der Grund des Mangels liegt nicht in unserer Gesinnung, sondern in der Einrichtung unserer Natur, vermöge deren unsere Handlungen in der Zeit erscheinen, verlaufen, fortschreiten müssen. Das Entwicklungsgesetz entschuldigt oder erklärt durch die Notwendigkeit des Fortschrittes auch den Mangel desselben in jedem einzelnen Stadium. Darum können unsere Taten wegen ihres stets mangelhaften Charakters die Erlösung zwar nicht verdienen, aber auch nicht verhindern. Was ihnen vermöge ihrer zeitlichen Schranke fehlt, darf die von den Schranken der Zeit unabhängige Gesinnung ergänzen. Vor der göttlichen Gerechtigkeit gilt die Gesinnung, dieser tiefste und verborgenste Grund aller unserer Handlungen, mit Recht als deren Einheit und vollendete Reihe. In der Zeit können die Taten nicht vollendet werden, sie sind es in der Gesinnung.[1]

2. Die wankelmütige Gesinnung.

Aber die Gesinnung muß auch nach ihrer Wiedergeburt beharrlich dieselbe bleiben. Nur dann, wenn sie unerschütterlich feststeht, kann sie den Fortschritt im Guten verbürgen und zur Erlösung führen. Wer aber verbürgt uns die Beharrlichkeit der Gesinnung? Was gibt uns die Sicherheit, daß die wiedergeborene Gesinnung unwandelbar dieselbe bleibt? Das eigene Zutrauen in die Festigkeit unseres Willens ist keine sichere, vielmehr eine sehr bedenkliche Bürgschaft, welche uns leicht täuschen kann; diese gute Meinung von uns selbst ist eher ein Zeichen gefälliger Selbstliebe als sittlicher Selbstprüfung. Es ist besser und der sittlichen Gesinnung gemäßer, daß wir uns im Guten nicht allzufest wähnen, daß wir vor dem möglichen Rückfall ins Böse stets auf unserer Hut sind, daß wir „mit Furcht und Zittern unsere Seligkeit schaffen". Für die Beharrlichkeit der guten Gesinnung gibt es keine andere Bürgschaft, als das beharrliche Streben nach dem Guten, das beständige Trachten nach dem Reiche Gottes, den ununterbrochenen Fortschritt im sittlichen Handeln. Es gibt keinen anderen Grund, worauf sich das Vertrauen in die Festigkeit der eigenen Gesinnung stützen kann. Wenn wir im Guten stetig wachsen und zunehmen, dann dürfen wir hoffen, daß der gute Geist in uns sich immer tiefer be-

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. Schwierigkeit gegen die Realität dieser Idee und Auflösung derselben. (Bd. VI. S. 66—67.)

festigen und uns nicht mehr verlassen werde. Diese Hoffnung ist unser Trost bei der Gebrechlichkeit unserer Natur, der Geist, welcher das Gute in uns wirkt, ist unser „Paraklet", der, je beharrlicher wir im Guten fortschreiten, um so sicherer bei uns bleibt und uns erlöst.

Der Glaube an die Erlösung kann sich nie auf das Bewußtsein unserer Werke gründen, denn diese sind stets mangelhaft: er gründet sich auf die beharrlich gute Gesinnung. Aber diese gute Gesinnung ist ihrer selbst nicht sicher, der Glaube an ihre Festigkeit ist nur die Hoffnung, daß sie beharren werde und diese gründet sich allein auf unseren tatsächlichen und dauernden Fortschritt im Guten. Sonst ist die Hoffnung leer und der Glaube an die gute Gesinnung nur eitle Selbstgerechtigkeit. Durch nichts anderes als die mutig vorwärtsschreitende Tat kann sich die Festigkeit der guten Gesinnung bewähren. Diese Bewährung allein nimmt uns die Furcht vor dem Rückfall ins Böse und sichert uns den Glauben an die Erlösung.[1]

3. Die alte Sündenschuld.

Das erste Hindernis der Erlösung lag in der stets mangelhaften Tat: diesen Mangel ergänzt und hebt die gute Gesinnung. Das zweite Hindernis lag in der wankelmütigen Gesinnung: dieses Hindernis hebt die durch Taten bewährte Gesinnung, welche mit Recht hoffen darf, daß ihr der gute Geist treu bleiben werde. In beiden Fällen erscheint die wiedergeborene Gesinnung als der zureichende Grund der Erlösung.

Nun aber geht der Sinnesänderung vorher der böse Wille, die tiefe Verschuldung des Menschen. Wenn die Wiedergeburt alles tut, was sie vermag, so erzeugt sie den guten Lebenswandel, der im Guten beharrlich fortschreitet; sie erzeugt damit nicht mehr, als das Sittengesetz von uns fordert, nichts Überverdienstliches, keinen Überschuß, womit sie die alte Schuld tilgen könnte. Der wiedergeborene Mensch ist zugleich der schuldige. Er bleibt schuldig. Seine erste und ursprüngliche Schuld kann durch die Wiedergeburt nicht getilgt werden. Und da der Mensch nichts weiter vermag, als seine Gesinnung von Grund aus zu ändern, so ist überhaupt er selbst nicht imstande, seine erste Schuld zu tilgen, da ihn seine Wiedergeburt nicht davon losspricht. Entweder also bleibt er schuldig und darum unerlöst und unerlösbar oder seine Schuld muß durch einen Andern getilgt werden. Aber wie

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 67—71.)

ist dies möglich? Es handelt sich nicht um eine Geldschuld, sondern um eine Sündenschuld, um die innerste, allerpersönlichste Schuld, die es gibt. Kein Mensch kann statt des anderen wollen, also auch nicht statt des anderen sündigen, also auch nicht die fremde Sündenschuld auf sich nehmen und tilgen: die Verbindlichkeit, diese Schuld zu tilgen, ist schlechterdings unübertragbar, in Rücksicht der Sündenschuld gibt es „keine transmissible Verbindlichkeit".

Es gibt keine andere Art, das Unrecht zu tilgen, als daß man es durch die Strafe sühnt; es gibt keine andere Strafgerechtigkeit als die Vergeltung. Welche Strafe aber soll groß genug sein, um die Schuld der Sünde, das Unrecht des bösen Willens zu vergelten? Der Wille hat sich absichtlich von dem ewigen Gesetze abgewendet. Unendlich wie das Gesetz und die Maxime, die sich auf alle Handlungen bezieht, ist die Verschuldung; unendlich, wie die Schuld, muß die Strafe sein. So will es die Gerechtigkeit. Hier ist der Konflikt zwischen Gerechtigkeit und Glaube. Die Gerechtigkeit fordert zur Vergeltung des Bösen die unendliche Strafe, der Glaube fordert auf Grund der Wiedergeburt die Erlösung. Nun ist der wiedergeborene Mensch zugleich der radikal böse, er war es vor der Wiedergeburt und bleibt es, da die letztere nicht vermögend ist, diese Schuld zu tilgen.[1]

4. Die erlösende Strafe.

Das Problem enthält zwei Fragen: wie muß die Strafe gedacht werden, damit sie mit der Gerechtigkeit übereinstimmt? wie vereinigt sich diese gerechte Strafe mit der Erlösung? Die Strafe ist die Folge der Sünde: sie darf nicht als eine Folge der Wiedergeburt erscheinen, sonst wäre sie nicht mehr gerecht, aber sie darf auch nicht der Wiedergeburt dergestalt vorhergehen, daß sie aufhört, sobald diese eintritt, sonst wäre sie nicht mehr unendlich. Der böse Mensch, so lange er böse ist, ist von Rechts wegen strafwürdig, aber er kann die Gerechtigkeit der Strafe nicht erkennen, weil zu dieser Einsicht schon die Wiedergeburt gehört; der gute Mensch dagegen hat die Strafe nicht verdient. Da es sich um die Vereinigung der Strafe mit der Erlösung handelt, so können wir von einer Strafe vor der Sinnesänderung überhaupt nicht reden, denn in diesem Zeitpunkte hat sie nichts mit der Erlösung gemein. Die Strafe soll diese beiden Bedingungen zugleich erfüllen, sie soll zugleich gerecht und erlösend sein: vor der Wiedergeburt ist

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (A. A. Bd. VI. S. 71—72.)

sie nicht erlösend, nach der Wiedergeburt (als deren Folge) ist sie nicht gerecht. Um beide Bedingungen zu vereinigen, bleibt daher nur ein Zeitpunkt übrig: daß sie im Momente der Sinnesänderung selbst, d. h. mit der Wiedergeburt zugleich eintritt.

Um Kants tiefen Gedanken zu verstehen, muß man sich den Begriff der Strafe deutlich vergegenwärtigen. Strafe ist verschuldetes Übel: ein Übel, dessen Grund die böse Tat ist. Innerhalb dieses Begriffs muß man die juristische Form der Strafe von der moralisch-religiösen wohl unterscheiden. Das bürgerliche Recht verlangt, daß der Verbrecher gestraft wird; die Strafe erfolgt wegen der äußeren Handlung, nicht wegen der Gesinnung. Wenn sich die böse Absicht nicht geäußert hat, so kann sie die schlimmste gewesen sein, sie ist im rechtlichen Sinne straflos; es ist darum bei der bürgerlichen Strafe auch ganz gleichgültig, was sie dem Verbrecher innerlich gilt, mit welcher Gesinnung sie gelitten wird, ob in dem Leiden auch das Schuldbewußtsein gegenwärtig ist oder nicht; denn ihr Zweck ist nicht die Besserung des Verbrechers, sondern die Bestrafung, d. h. die dem verletzten Gesetze schuldige Genugtuung. Ganz anders verhält es sich mit der Strafe im moralisch-religiösen Sinn. Sie ist auch ein verdientes Übel, sie ist verschuldet durch die böse Gesinnung, ihr Grund ist nicht das bürgerliche, sondern das göttliche Recht, nicht das zeitliche, sondern das ewige Gesetz, ihr Zweck ist die Besserung des Menschen, nicht die äußere der Sitten, sondern die innere der Gesinnung, die ihn vom Bösen erlöst. Die erste Bedingung der moralischen Strafe ist daher, daß sie als Strafe, d. h. als ein verdientes Übel empfunden wird: dieses Gefühl ist das Schuldbewußtsein. Wer die Schuld als solche empfindet, hat schon das Bedürfnis, sie zu sühnen, sich der Strafe zu unterwerfen, diese freiwillig auf sich zu nehmen und die Übel zu dulden um des Guten willen. Wie alles Moralische, muß auch die Strafe in ihrer moralischen Bedeutung innerlich gewollt, freiwillig übernommen, als gerechte empfunden sein, nicht als ein äußerer unwiderstehlicher Zwang. So unterscheidet auch hier der Zwang das rechtliche Gebiet von dem moralischen. Damit wir uns selbst strafen, dazu gehört die Schuld und das tiefe Bewußtsein derselben. Aus diesem Grunde kann die bessernde und erlösende Strafe nie vor der Wiedergeburt eintreten, weil erst durch die Wiedergeburt das Bewußtsein der Schuld mit seiner ganzen Stärke in uns erwacht. Wenn auf dem Rechtsgebiete die Strafe bloß durch die Handlung bedingt wird, so wird sie auf dem religiösen Gebiete durch

die Gesinnung und deren Wiedergeburt bedingt. Durch die böse Gesinnung wird der Mensch strafbar vor dem göttlichen Gesetz, durch die Wiedergeburt erscheint er strafbar vor dem eigenen Gewissen.[1]

5. Das stellvertretende Leiden.

Nun ist die radikale Sinnesänderung notwendig mit einer Reihe von Übeln, auch mit Übeln im Sinne der Welt, d. h. mit äußeren Leiden verknüpft. Die Wiedergeburt ist das Anziehen eines neuen Menschen, also zugleich die Aufopferung des alten: beides ist ein Akt. Eine solche Aufopferung ist schmerzlich, sie ist der Anfang einer langen Reihe von Übeln, Entbehrungen und weltlichen Leiden, welche der Mensch auf sich nimmt; diese Leiden gelten dem wiedergeborenen Menschen als verdiente Übel, d. h. als Strafe: sie sind verdient durch den schuldigen Menschen, den alten Adam, sie werden erduldet durch den wiedergeborenen, neuen Menschen; also ist es der neue Mensch, der für den alten leidet, es ist die gute Gesinnung, welche die Strafe trägt, die sich die böse verdient hat. Die gute Gesinnung leidet statt der bösen: daher ist die erlösende Strafe ein „stellvertretendes Leiden".

Die Erlösung fordert nicht bloß die Wiedergeburt und Beharrlichkeit im Guten, sondern das Leiden, welches der Geist der guten Gesinnung trägt und als Strafe für die böse über sich nimmt. Denken wir uns die gute Gesinnung in der Idee der Menschheit vollendet, und diese Idee in einem Individuum, einem wirklichen Menschen verkörpert, so erscheint uns derselbe als leidend, durch Leiden seine Gesinnung bewährend, nicht die eigene Schuld sühnend, denn er ist sündlos, sondern fremde Schuld, die unsrige: wir denken ihn als den Erlöser der Menschheit, als deren Stellvertreter und Sachwalter vor der göttlichen Gerechtigkeit, als den Menschen, um dessenwillen alle erlöst und von ihren Sünden losgesprochen sind, alle, die an ihn glauben, d. h. ihm nachfolgen, die sich innerlich von dem Bösen abgewendet und das Gute zu ihrer Gesinnung, zu ihrer unwandelbaren und beharrlichen Willensrichtung gemacht haben.[2]

6. Die erlösende Gnade.

Wir müssen das stellvertretende Leiden des wiedergeborenen Menschen von dem des sündlosen unterscheiden; jener leidet für die eigene Schuld, dieser für die fremde. Darum hat der wiedergeborene Mensch,

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 72—76.)
[2] Ebendas. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 74.)

wenn er im Leiden seine gute Gesinnung beharrlich festhält, nur den Rechtsanspruch, erlöst zu werden. Aber erlöst werden heißt noch nicht erlöst sein. Wer die Erlösung erst zu hoffen hat, ist eben deshalb noch im Zustande der Nichterlösung. Um erlöst zu sein, müssen wir vor dem ewigen Gesetz, vor Gott als gerechtfertigt erscheinen. Nur dann ist die Erlösung gerecht. Diese Rechtfertigung folgt aber nicht aus unserem Lebenswandel, so beharrlich derselbe auch im Guten fortschreitet; wenn sie uns dennoch zuteil wird, so empfangen wir sie gegen unser Verdienst und Würdigkeit, d. h. aus Gnade. Sie entspringt nur aus der Wiedergeburt, d. h. aus dem praktischen Glauben an den Sohn Gottes, sie vollendet sich nur durch die göttliche Gnade: sie ist in ihrem Ausgangspunkte die Rechtfertigung durch den Glauben, in ihrem Zielpunkte die Rechtfertigung durch die Gnade. Wir können nie durch unsere Werke oder durch unsere zeitlichen Verdienste erlöst werden: hier stimmt die kantische Lehre mit der lutherischen überein und macht mit der evangelischen Kirche gemeinschaftliche Sache gegen die katholische.[1]

Namentlich auf den Glauben an die Rechtfertigung durch die Gnade legt Kant den antikatholischen Nachdruck und betont ihren, die Werkheiligkeit ausschließenden Charakter. Die Gnade kann die Bedingung der Wiedergeburt oder inneren Sinnesänderung nicht aufheben, diese hat kein Äquivalent in einem äußeren Werke; die Sündenschuld kann nicht äußerlich gesühnt werden durch sogenannte heilige Werke, durch Askese und Selbstpeinigungen, durch Gebete und Kultushandlungen, durch keinerlei Expiation büßender oder feierlicher Art. Jede Expiation ist eine äußere Handlung, ein Werk, welches ohne die Wiedergeburt geschehen kann, welches, die Wiedergeburt vorausgesetzt, nicht zu geschehen braucht, welches ohne dieselbe vollkommen unnütz, mit ihr vollkommen überflüssig ist: ein bloßes «opus operatum», das nicht im mindesten die Seligkeit des Menschen fördert, nicht das Gewissen erweckt, sondern einschläfert und darum nicht bloß unfruchtbar, sondern schädlich und verderbenbringend ist, eine Art „Opium für das Gewissen"!

Was also das gute Prinzip mit Recht von dem Menschen fordert, ist: 1. der Glaube an das moralische Ideal, der praktische Glaube an den Sohn Gottes, die Wiedergeburt, 2. das beharrliche Fortschreiten und Wachsen im Guten, wodurch allein die Beharrlichkeit der guten Gesinnung sich kundgibt, 3. das stellvertretende Leiden, d. h. die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. I. c. (Bd. VI. S. 76—78.)

Übernahme und das Dulden der Übel (welche die gute Gesinnung notwendig nach sich zieht), als eine durch die alte Sündenschuld verdiente Strafe.

III. Der Kampf des Bösen mit dem Guten.

1. Das Böse als Fürst dieser Welt.

Auf der entgegengesetzten Seite stehen die Rechtsansprüche des bösen Prinzips, welches dem guten die Herrschaft über den Menschen streitig macht. Das Böse ist in seinem Prinzipe dem ewigen Gesetze abgekehrt, es ist der Wille, welcher etwas anderes begehrt als das Gesetz. Was kann er anderes begehren als die Güter der Welt? Wenn der Wille nicht sittlich ist, so ist er selbstsüchtig, es gibt kein Drittes. Wenn die Güter dieser Welt vor allem begehrt werden, wenn der Wille in seiner ursprünglichen Richtung diesen Zielen sich zuneigt, so ist er böse und zwar radikal. Es ist die Sinnenwelt, in welcher allein das Böse sein Reich gründet. Wenn wir sagen, das Reich des Bösen sei „diese Welt", so muß der Ausdruck genau verstanden werden, um nicht die ganze Sache zu verwirren. Wir reden in diesem Zusammenhange nicht von der Welt, sofern sie Objekt der Erkenntnis ist, sondern bloß, sofern sie das Objekt der Begierde ausmacht, nicht der natürlichen und einfachen, sondern der zur Maxime erhobenen Begierde, die als die oberste Triebfeder in unserem Willen herrscht. Wenn die Begierde nach den Gütern der Welt in uns herrscht und im Willen das Regiment führt, so besteht eben darin das Böse. Nur in diesem Sinne sagen wir, das Reich des Bösen sei diese Welt. Der böse Wille begehrt kein anderes Reich als dieses; hier will er herrschen: er ist „der Fürst dieser Welt". Seit der ersten Sünde, d. h. vermöge des ursprünglichen Hanges zum Bösen, vermöge des radikalen Bösen in der menschlichen Natur sind die Menschen untertan diesem Fürsten. Das Reich des Guten ist nicht von dieser Welt, das Reich des Bösen ist nur von dieser Welt. So stehen sich die beiden Reiche vollkommen entgegen: das Gute verlangt die Wiedergeburt und verheißt die Erlösung, das Böse verlangt die Herrschaft der Selbstsucht und verspricht die Reiche der Welt.

2. Das legale Gottesreich.

Denken wir uns ein Reich, in welchem das göttliche Gesetz gilt, aber nur äußerlich und zwangsmäßig, wie ein Rechtsgesetz, so wird ein solches Reich zwar äußerlich das Recht des guten Prinzips darstellen und behaupten, aber nicht innerlich die Macht des bösen Prinzips brechen. Wenn das göttliche Gesetz als ein fremdes gilt und befolgt wird, so herrschen im Innern des Willens die Triebfedern der Selbstliebe, die Begierde nach den Gütern der Welt, die Hoffnung auf Lohn, die Furcht vor Strafe, so dauert ungebrochen in der Gesinnung die Herrschaft des bösen Prinzips. Ein solches Reich war die jüdische Theokratie, die Herrschaft des Gesetzes in der Form bloß der äußeren Legalität, ein politisches, nicht ein moralisches Gottesreich, eben darum unfähig zur Wiedergeburt und Erlösung des Menschen, eben darum unfähig, die Macht des Bösen zu stürzen. In dem moralischen Gottesreiche herrscht der Glaube und die gute Gesinnung, in dem politischen herrschen die Priester, deren Reich von dieser Welt ist.[1]

3. Das moralische Gottesreich.

Der wirkliche und entscheidende Kampf mit dem bösen Prinzip beginnt erst dann, wenn sich das Reich Gottes als ein moralisches ankündigt, wenn sich das Gute in seiner sittlichen Vollkommenheit erhebt und die ihm gehörige Welt, das unsichtbare Gottesreich, den Menschen aufschließt. Als in der jüdischen Theokratie die hierarchischen Übel aufs tiefste gestiegen waren, erwachte in der innersten Tiefe des menschlichen Geistes das moralische Bedürfnis nach Erlösung. Die griechische Philosophie hatte tiefblickend die Vorstellung des Guten von dem Schauplatze der Welt in das Innere der geläuterten und von den Begierden gereinigten Menschenseele gelegt: dieser Gedanke hatte sich schon mit religiöser Sehnsucht ausgeprägt und war in das hierarchisch gestaltete jüdische Gottesreich eingedrungen. Jesus Christus erschien: in ihm offenbarte sich das Gute in seiner rein moralischen Gestalt, frei von der Macht des Bösen, unabhängig von den äußeren Bedingungen der Zeremonien- und Kultusherrschaft. Das moralische Gottesreich geht auf und erhebt seinen Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen: der Kampf des guten und bösen Prinzips rückt an die entscheidende Stelle.

In diesem Kampfe offenbart sich, daß die Macht des Bösen auf die Herrschaft über den Menschen kein Recht hat, daß der Mensch dieser Macht nicht verfallen ist. Gegenüber den Gütern der Welt, die ihn verlocken wollen, besteht der gute Wille die Versuchung, er ist in seinem

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Abschn. II. Von dem Rechtsanspruch des bösen Prinzips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampfe beider Prinzipien miteinander. (Bd. VI. S. 78—79.)

Ursprunge, in seiner ersten Richtung im Einklange mit dem göttlichen Gesetz, er ist radikal gut, er begehrt nicht das zeitliche Glück, vielmehr erduldet er alles zeitliche Unglück, die Verfolgung, die Verleumdung, den Tod in der schmählichsten und qualvollsten Form: dadurch macht er offenbar, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist. Dagegen sinken die Rechtsansprüche des bösen Prinzips in den Staub. Alle Mächte, welche das Böse aufbieten kann, scheitern an dem Willen, der radikal gut ist, hier scheitert die Versuchung und das Elend, die Güter der Welt reizen ihn nicht, das Leiden der Welt beugt ihn nicht; darum hat dieses Leben, weil es die Rechtsansprüche des bösen Prinzips zu nichte macht, eine erlösende Wirkung. So will der Tod des Erlösers gewürdigt sein, als das Schicksal, welches ihn von seiten der Welt trifft, als das äußerste Leiden, welches er duldet um des Guten willen: er duldet den Tod, er nimmt ihn auf sich, er trägt das Kreuz. Diese Duldung bildet in dem Leben Jesu einen Charakterzug, welchen man vollkommen entstellt und aufhebt, wenn man diesen Tod aus einer schwärmerischen oder politischen Absicht erklären will, wenn man den Erlöser entweder mit Bahrdt den Tod suchen oder mit Reimarus das Leben in einem politischen Parteikampfe wagen und verlieren läßt.[1]

Kant begreift den Kampf des guten und bösen Prinzips als die große Tragödie der Menschheit, die sich in dem Tode Jesu offenbart und entscheidet. Der gute Wille hat über die Herrschaft des Bösen, über die Macht dieser Welt gesiegt; die Welt hat ihn weder durch Versuchung noch durch Leiden brechen können, sie hat nichts vermocht als ihn zu töten. Also hat der gute Wille die Macht des Bösen gebrochen und dafür sein Leben hingegeben. Die Macht des Bösen ist damit aus der Welt nicht vertrieben und wirkt noch immer, aber ihre Herrschaft gilt nicht mehr: dies ist der *moralische* Ausgang des Kampfes, der Sieg des guten Prinzips. Aber an dem äußeren Widerstande der Welt geht der Träger des guten Prinzips zugrunde. Was ihm durch die physische Gewalt genommen werden kann, wird ihm genommen: dies ist der *physische* Ausgang des Kampfes, der gewaltsame Tod um des Guten willen. In Rücksicht auf die biblische Geschichte dieses Kampfes sagt Kant: „Man sieht leicht, daß, wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige *populäre* Vorstellungsart ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Bd. VI. S. 79—81. Anmkg.)

Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gäbe, als in innigster Aufnehmung echter, sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, daß dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbstverschuldete Verkehrtheit oder wie man diese *Bösartigkeit* noch sonst nennen will, Betrug (fausseté, Satanslist, wodurch das Böse in die Welt gekommen,) entgegenwirkt; eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann, als durch die Idee des Sittlich-Guten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung rein zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um durch die Wirkung, die sie allmählich auf das Gemüt tut, überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten („die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen") können, und daß, damit wir nicht etwa den Mangel dieses Zutrauens *abergläubisch* durch Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen, oder *schwärmerisch* durch vermeinte (bloß passive) innere Erleuchtungen ergänzen und so von dem auf Selbsttätigkeit gegründeten Guten immer entfernt gehalten werden, wir ihm kein anderes Merkmal als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen."[1]

IV. Der Erlösungsglaube als Wunderglaube.

1. Bestimmung des Wunderglaubens.

Es ist aus dem Vorigen klar, worin allein der Sieg des guten Prinzips besteht, und wodurch er bedingt ist. Was dem Leben Jesu die erlösende Kraft gibt, ist einzig und allein der gute Wille: *der Wille*, welcher durch eine sittliche Vollkommenheit die Versuchung der Welt und das Leiden bis zum Tode siegreich besteht. Wird die erlösende Kraft in irgend etwas anderes als den sittlichen Willen gesetzt, so hört die Erlösung und der Sieg des guten Prinzips auf, ein Gegenstand des Vernunftglaubens zu sein. Jenes andere aber, welches der sittliche Wille und die gute Gesinnung nicht ist und in Ansehung des erlösenden Lebens doch entweder als Bedingung oder als Kriterium

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (Bd. VI. S. 82—84.)

gelten soll, ist eine übernatürliche, wundertuende Kraft. Dann gründet sich der Erlösungsglaube auf den Wunderglauben, welchen Christus selbst mit den Worten bezeichnet und verworfen hat: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!" Der Erlösungsglaube liegt innerhalb, der Wunderglaube, welcher ein zweites „Parergon" ausmacht, außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Das Wunder als ein äußeres Zeichen gehört überhaupt nicht zum rein moralischen Glauben, sondern zu einer Religion, die in äußeren Zeichen, in Zeremonien und Kultushandlungen besteht. Die Gegenwart Gottes wird hier durch eine äußere, sinnlich wahrnehmbare Tatsache, d. h. durch ein Wunder verkündigt. Der Wunderglaube erklärt sich aus der Verfassung dieser Religionsart. Auch die geschichtliche Entwicklung vermeidet die Sprünge und fordert in ihrem äußeren Verlaufe stetige Übergänge. Wenn nun die Religion des bloßen Kultus und der Observanzen ihr Ende erreicht und eine im Geist und in der Wahrheit begründete Religion ins Leben tritt, so erklärt sich aus psychologischen Gründen, wie in deren Anfängen der Wunderglaube noch fortdauert: auf diesem geschichtlichen Übergange läßt sich psychologisch der Erlösungsglaube mit dem Wunderglauben vereinigen.

2. Kritik des Wunderglaubens.

Ganz anders dagegen verhält sich die Sache, wenn dogmatisch der Wunderglaube zur Grundlage des Erlösungsglaubens, die wundertuende Kraft zur Bedingung der erlösenden gemacht wird. In eben demselben Maße verliert der Glaube an die Erlösung seine praktische und wahrhaft religiöse Bedeutung, als er sich auf den Wunderglauben stützt. Gegenstand des letzteren ist in allen Fällen eine äußere Tatsache, eine Begebenheit, welche sich so oder so zugetragen hat; aber der Glaube an eine Begebenheit, welche es auch sei, ist nicht religiös, sondern historisch. Nun ist das Wunder eine übernatürliche Begebenheit, welche im Widerspruche mit den Naturgesetzen geschieht und nur durch deren momentane Aufhebung möglich ist. Ein äußeres Faktum läßt sich nur erkennen durch äußere Erfahrung, nur naturgesetzliche Begebenheiten können erfahren werden, die natürliche Kausalität ist die Bedingung aller äußeren Erfahrung. Mithin gibt es von Wundern keine Erfahrung, und der Wunderglaube stützt sich daher nicht auf eine wirkliche, sondern auf eine vermeintliche äußere Erfahrung. Mag das Wunder möglich sein, unsere Erfahrung desselben ist unmöglich. Ebenso unmöglich ist es, daß irgendeine äußere Begebenheit eine erlösende

Kraft hat. Hier gilt das Wort des Angelus Silesius: „Wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du bist doch ewiglich verloren!" Wenn irgendein Vorgang in der Welt, unabhängig von mir und meiner Gesinnung, mich erlösen könnte, so wäre dies gleich einer Zauberei. Das Vertrauen auf solche magische Wirkungen ist Aberglaube. Es läßt sich ein Glaubensstadium denken, wo man in dem Erlöser zugleich einen Wundertäter sieht; es läßt sich keines denken, in welchem die eigene Erlösung, Besserung, Wiedergeburt, mit einem Worte die eigene innerste Umwandlung abhängig erscheint von dem, was ein anderer äußerlich tut, von einer fremden Wunderverrichtung. Ein solches Vertrauen ist nie religiös, sondern nur abergläubisch. Wir dürfen nicht erst hinzusetzen, daß ein solcher Aberglaube die wahre Religion in ihrem innersten sittlichen Kerne bedroht und aufhebt.

Der Wunderglaube ist nicht praktisch im moralischen Sinn, d. h. er ist nicht religiös; er ist auch nicht praktisch im geschäftlichen oder pragmatischen Verstande, denn selbst diejenigen, welche an die Wunder der alten Zeit glauben, wollen nicht glauben, daß noch heute Wunder geschehen; selbst diejenigen, welche in der Theorie Wunder für möglich halten, glauben in ihrer eigenen Wirksamkeit an keine, sondern handeln und urteilen in der Praxis, als ob Wunder unmöglich wären. Der Arzt, wie der Richter, auch wenn sie in betreff der kirchlichen Wunder die Gläubigsten sind, lassen doch in ihrem ärztlichen und richterlichen Verfahren dem Wunder gar keine Geltung. So verhält sich die Regierung, welche den Wunderglauben der Kirche autorisiert, vollkommen ungläubig und bedenklich gegen die Wundertäter von heute. Dies ist eine offenbare Inkonsequenz. Wenn Wunder jemals geschehen sind, so können sie auch heute geschehen; wenn Wunder in irgendeiner Zeit wirklichen Glauben verdienen, so müssen sie in jeder Zeit, also auch heute, für möglich gehalten werden. Lavater hatte recht, wenn er den Orthodoxen diese Inkonsequenz vorwarf, wenn er den Wunderglauben auf alle Zeiten ausdehnte und deshalb auch heutige Wunder für möglich hielt; Pfenninger hatte recht, wenn er seinen Freund Lavater in diesem Punkte verteidigte. Wer überhaupt an Wunder glaubt, der darf ihre Möglichkeit nicht auf ein bestimmtes Zeitalter einschränken und von anderen ausschließen, sondern muß dieselbe auch für seine Zeit einräumen. Wenn er nicht glaubt, daß auch heute noch Wunder möglich sind, so beweist er eben dadurch, daß er überhaupt

nicht an Wunder glaubt. Praktisch, d. h. in seinem Tun, glaubt niemand an Wunder, wenigstens handelt er so, als ob sie unmöglich wären.

So ist der Wunderglaube, praktisch genommen, in jedem Sinne grundlos und in keinem brauchbar oder hilfreich. Theoretisch genommen, ist das Wunder eine Wirkung in der Natur, entstanden aus übernatürlichen Ursachen und verrichtet durch übernatürliche, d. h. geistige Kräfte. Diese Kräfte können göttliche oder dämonische sein, die dämonischen können von guten oder bösen Geistern herrühren, sie sind entweder englisch oder teuflisch. „Die guten Engel", sagt Kant, „geben, ich weiß nicht warum, wenig oder gar nichts von sich zu reden." Es bleiben daher für den theoretischen Wunderglauben nur die theistischen und die teuflischen Wunder übrig.

Ein theistisches Wunder wäre eine Wirkung Gottes im Widerspruche mit der natürlichen Ordnung der Dinge. Nun können wir uns von der göttlichen Wirkungsart nur durch die Ordnungen der Natur eine Art Vorstellung machen; wenn es aber göttliche Wirkungen gibt oder geben soll, welche die natürliche Ordnung der Dinge durchbrechen und aufheben, so können wir uns von Gott gar keine Vorstellung mehr machen. Das theistische Wunder hebt jede Möglichkeit einer theistischen Vorstellung und damit sich selbst auf. Nun läßt sich auch das theistische Wunder nicht mehr von dem dämonischen unterscheiden, da uns jeder Maßstab zur Beurteilung der göttlichen Wirkungsart fehlt.

Wunder überhaupt sind nur im Widerspruch gegen die Naturgesetze möglich. Diese erlauben keine Ausnahmen, sie gelten entweder ausnahmslos oder gar nicht. Wenn es Wunder gibt, so gibt es keine Naturgesetze, also auch keine Naturwissenschaft, überhaupt keine theoretische Erkenntnis. Man kann den Naturgesetzen nichts abhandeln und die Wunder nicht etwa dadurch mit ihnen verträglich machen, daß man jene selten, höchst selten geschehen läßt. Wenn sie einmal geschehen können, so können sie immer geschehen. Also muß geurteilt werden: entweder können die Wunder täglich geschehen oder nie. Die erste Behauptung ist aus praktischen und theoretischen Gründen unmöglich, also bleibt nur die andere übrig. Der Wunderglaube ist daher aus allen Gründen unmöglich: er ist in keinem Sinne praktisch und in keinem theoretisch.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 84—89.)

Fünftes Kapitel.

Der Sieg des guten Prinzips und das Reich Gottes auf Erden.

I. Der Begriff der Kirche.

1. Der ethische Staat. Die soziale Wiedergeburt.

Auf die Macht der guten Gesinnung gründet sich der Sieg des guten Prinzips über das böse, sein Recht auf die Herrschaft im menschlichen Willen. Diese Herrschaft fordert den größten Umfang, sie soll in der Willenssphäre der gesamten Menschheit dergestalt gelten, daß sie gegen die Anfechtungen des Bösen feststeht. Es handelt sich hier um eine Macht, welche die Anreizungen zum Bösen nicht etwa mit gewaltsamer Hand zurückschreckt, sondern von innen entkräftet und ihnen den Boden nimmt, auf dem sie gedeihen. Dieser fruchtbare Boden, der unerschöpfliche Schoß der bösen Gesinnungen, ist die menschliche Selbstliebe als herrschende Willensrichtung, d. h. die Selbstsucht; der Schauplatz aber, auf dem diese lebt und ihre nie versiegende Nahrung findet, ist die menschliche Gesellschaft. Wenn wir den einzelnen Menschen für sich nehmen, abgesondert von den anderen, so haben wir es bloß mit der rohen Menschennatur zu tun, aus der die sinnlichen Antriebe kommen, die ihn tierisch, aber nicht eigentlich böse machen. Die Selbstliebe ist in dem isolierten Menschen gegenstandslos, denn in der rohen Natur ist nichts, das sie reizt und bis zur Selbstsucht steigert: hier ist der Mensch weder arm noch reich, er wird erst arm in der Vergleichung mit anderen Menschen, die mehr haben als er, erst in diesem Kontraste erscheint er sich selbst als elend. Jetzt erwacht der Neid, mit ihm die Habsucht, mit ihr die Herrschsucht. Aus der geselligen Verbindung der Menschen entspringen die Ungleichheiten und Kontraste in den verschiedenen Formen und daraus die feindseligen Gesinnungen, wie Haß, Undank, Neid, Schadenfreude usf., mit einem Worte die eigentlich teuflischen Laster.

Um die Herrschaft des Guten in der Menschheit dauernd zu befestigen, muß man diesen Anreizungen zum Bösen die Wurzel nehmen und die Gesellschaft innerlich in eine moralische Gemeinschaft oder einen ethischen Staat umwandeln. Soll die Wiedergeburt im einzelnen Menschen dauernd sein, so muß die ganze menschliche Gesellschaft ebenfalls wiedergeboren werden: die Menschen müssen sich innerlich auf dem Grunde des guten Prinzips vereinigen. Worin besteht eine solche Ver-

einigung? Wie muß sie der Idee nach gedacht werden, und wie erscheint sie in der Zeit unter den Bedingungen des geschichtlichen Menschenlebens? Das Erste ist „die philosophische", das Zweite „die historische Vorstellung" des ethischen Gemeinwesens oder der moralisch vereinigten Menschheit.[1]

Der ethische Staat unterscheidet sich vom Rechtsstaate wie die Herrschaft des moralischen Gesetzes von der des bürgerlichen. Im Rechtsstaat herrscht das Gesetz durch den Zwang, ganz unabhängig von der Gesinnung der einzelnen im Staate vereinigten Menschen; es ist gut, wenn auch die Gesinnung mit dem Gesetz übereinstimmt, aber auf diese Übereinstimmung wird hier nicht gerechnet, das Gesetz muß gelten auch ohne dieselbe, es gilt durch seine äußere Gewalt, es herrscht durch den Zwang. Dagegen in dem ethischen Staate, in dem moralischen Reiche herrscht das Gesetz bloß durch die Gesinnung, ohne allen Zwang. Eine andere Aufgabe hat der politische Staat, eine andere der ethische; jener beendet für immer den „juridischen" Naturzustand der Menschen, dieser den ethischen. Man muß den letzteren von dem ersteren wohl unterscheiden: beide decken sich keineswegs, beide sind gesetzlose Zustände, welche die gesetzmäßige Vereinigung ausschließen, in beiden verhalten sich die Menschen feindselig zueinander, aber im rechtlichen Naturzustande befehden sich die Rechte der einzelnen Personen, deren jede ihr Recht so weit ausdehnt, als sie vermag, unbekümmert um die Rechtssphäre der anderen; im ethischen Naturzustande dagegen befehden sich die Gesinnungen. Daher reicht der ethische Naturzustand weiter als der rechtliche: er besteht fort, nachdem dieser schon längst aufgehört hat, er erstreckt sich mitten hinein in den bürgerlichen Staat. Den ethischen Naturzustand hebt der bürgerliche Staat *nicht* auf. Unter der Herrschaft und dem Schutze der äußeren Rechtsgesetze regiert ungebrochen die Selbstliebe im menschlichen Willen, und die Gesinnungen stehen einander, wie im alten Naturzustande, feindselig entgegen. Das äußerlich geltende, unwiderstehliche Recht hindert nicht die Fortdauer des ethischen Naturzustandes, vielmehr kann es sogar der schnödesten Selbstsucht als Mittel dienen. Was, moralisch betrachtet, das größte Unrecht ist, kann in vielen Fällen, juristisch betrachtet, als das größte Recht gelten. Dies ist kein Tadel des bürgerlichen Rechts, das seinen

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. (Bd. VI. S. 93—95.)

sicheren Bestand nur in dieser von der Gesinnung unabhängigen, erzwingbaren Freiheitssphäre der Menschen haben kann, es ist nur der Beweis, daß im Innern des Rechtsstaates der ethische Naturzustand fortlebt.

Hier ist das Problem, welches der ethische Staat lösen soll. Die Lösung ist notwendig und durch den bürgerlichen Rechtsstaat unmöglich. Er kann dieses Problem nicht lösen, er kann nicht einmal die Absicht haben, es zu lösen: in diesem notwendigen Mangel des Rechtsstaates liegt die Rechtfertigung des ethischen Staates. Das Problem ist kein anderes als die radikale Aufhebung des ethischen Naturzustandes. Diesen Zustand zu verlassen, ist eine Pflicht nicht des einzelnen Menschen gegen sich selbst, auch nicht gegen andere, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst: es ist die *einzige* Pflicht dieser Art. Eben deshalb reicht auch der ethische Staat weiter als der politische. Die natürlichen Schranken der äußeren Rechtsgemeinschaft engen ihn nicht ein, er endet nicht da, wo das Volk endet; vielmehr ist der ethische Staat seiner Natur nach auf die ganze Menschheit angelegt, sein Ziel ist „das Ideal eines Ganzen aller Menschen", „ein absolutes ethisches Ganzes". Wir fragen zunächst nach der *Idee* eines solchen Staates.[1]

2. Die unsichtbare und sichtbare Kirche.

Kein Staat ist denkbar ohne die Vereinigung der Menschen unter Gesetzen, ohne die Herrschaft dieser Gesetze, ohne gesetzgebende Macht. In dem Rechtsstaat ist diese Gewalt das Volk, seine Gesetze gelten aus menschlicher Machtvollkommenheit: durch die Macht, mit der sie ausgerüstet sind, durch den Zwang, welchen sie ausüben; sie sind wandelbar, wie alles von Menschen Gemachte, sie bedürfen im Laufe der Zeit der Veränderung und können zu jeder Zeit durch die gesetzgebende Gewalt selbst rechtmäßig abgeändert werden. Dagegen im ethischen Staat herrschen die Gesetze ohne allen Zwang und ohne jede Wandelbarkeit, sie herrschen nur durch die Gesinnung, sie sind ewig dieselben, unabhängig von der menschlichen Willkür, unabhängig von dem Laufe der Zeit und der Wandelbarkeit menschlicher Dinge: daher kann der Gesetzgeber in diesem Staate *nicht* das Volk sein. Die Gesetze, welche hier gelten,

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Abt. I. Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Prinzips unter Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. I. Von dem ethischen Naturzustande. II. Der Mensch soll aus dem ethischen Naturzustande herausgehen, um ein Glied eines ethischen *gemeinen* Wesens zu werden. (Bd. VI. S. 95—98.)

sind Pflichten, die als solche nur in der Gesinnung leben, denn nur diese kann sie erfüllen, und sie sind für sie allein gegeben: sie müssen von einem Wesen herrühren, welches die Gesinnungen kennt und richtet, von einem Herzenskündiger, welcher zugleich der moralische Gesetzgeber der Welt ist; daher kann als der Gesetzgeber des ethischen Staates nicht das Volk, sondern nur Gott gelten. Der ethische Staat ist „das Reich Gottes“ in der Welt, die Bürger dieses Staates sind „das Volk Gottes“: dieser Staat ist im Unterschiede von der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft die Kirche. Als moralisches Gottesreich ist die Kirche unsichtbar; wenn ihre Gemeinschaft in der sinnlichen Welt erscheint, wird sie zur sichtbaren Kirche, die nur soweit wahrhafte Geltung hat, als sie mit der unsichtbaren übereinstimmt.

Ob die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren übereinstimmt, läßt sich durch gewisse Merkmale erkennen und beurteilen. Um diese Merkmale zu erschöpfen, braucht Kant die Topik seiner Kategorien und bestimmt die Charaktere der wahren Kirche in Ansehung ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Wir lassen das Schema beiseite und heben nur die Charakterzüge selbst hervor. Die unsichtbare Kirche oder das moralische Gottesreich gilt für alle Menschen ohne Ausnahme und ist daher in seiner Anlage durchaus allgemein; es vereinigt die Menschen bloß unter moralischen Triebfedern, daher gelten seine Gesetze ohne jeden Zwang und unabhängig von jeder Willkür; hier vereinigt sich die vollkommenste Freiheit mit unwandelbarer Notwendigkeit. Auf diesen Punkten beruht die Übereinstimmung der sichtbaren Kirche mit der unsichtbaren. Eine sichtbare Kirche, zu deren Eigentümlichkeit der ausschließende Charakter und die partikularistische Geltung gehört, die Spaltung in Sekten und Parteien, ist niemals die wahre; sie ist es ebensowenig, wenn in ihr andere als bloß moralische Gesetze herrschen, wenn sie „dem Blödsinn des Aberglaubens, dem Wahnsinn der Schwärmerei“ in sich Raum läßt; sie ist unwahr, wenn sie ihre Macht nicht auf moralische Gesetze, sondern auf priesterliche Gewalt oder geheimnisvolle Erleuchtungen gründet, also nicht auf Gesetzen beruht, die unveränderlich gelten. Unveränderlich sind die sittlichen Wahrheiten, die so wenig, wie die mathematischen, eine willkürliche Abänderung dulden, aber die von Menschen gebildeten Glaubensregeln und kirchlichen Verfassungen sind hinfälliger Art. Symbole und kirchliche Administrationsformen sind veränderlich und der Veränderung bedürftig, nicht die ewigen Gesetze der Sittlichkeit

selbst. Was daher der unsichtbaren Kirche widerspricht und in der sichtbaren unzweideutig beweist, daß sie mit der unsichtbaren nicht übereinstimmt und in ihrem Grunde unwahr ist, sind Sektenspaltungen, Aberglaube und Schwärmerei, Hierarchie und Illuminatismus, Wandelbarkeit im Grundgedanken und Starrheit in den Symbolen und äußeren Lebensformen.

Auch in der Verfassung unterscheidet sich die Kirche vom Staat. Die Verfassung der wahren Kirche kann weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch gestaltet sein, denn sie verbrüdert die Menschen, alle ohne Ausnahme: ihre Vereinigung ist deshalb nicht politisch, sondern „familienähnlich“.[1]

3. Vernunft- und Kirchenglaube.

Nun kann die wahre Kirche unter den Bedingungen der Zeit, auf dem Schauplatze des geschichtlichen Menschenlebens nur in einem stetigen Fortschritt erscheinen. Das Ziel ihrer Entwicklung ist die unsichtbare Kirche, die alle Menschen im reinen Vernunftglauben vereinigt. Von diesem Ziel ist jede sichtbare, erscheinende Kirche entfernt und muß es sein, um ihres zeitlichen Charakters willen: sie ist echt und im Geiste des moralischen Gottesreiches gegründet, wenn sie sich die unsichtbare Kirche zum Ziel setzt, dagegen unecht, wenn sie sich gegen dieses Ziel verschließt und geflissentlich davon abwendet.

Der Unterschied jeder sichtbaren Kirche von der unsichtbaren liegt in zwei Punkten: sie vereinigt weder alle Menschen in sich, noch herrscht in ihr der reine Vernunftglaube. Nun ist die sichtbare Kirche von der unsichtbaren in den Anfängen ihrer zeitlichen Entwicklung, in ihren geschichtlichen Ausgangspunkten am weitesten entfernt. Die Gründung einer Kirche kann unmöglich von dem reinen Vernunftglauben ausgehen, da dieser vielmehr das Ziel ausmacht, welches sie erstrebt, wenn sie die wahre Richtung ergreift und festhält. Wir unterscheiden daher den Glauben, welcher innerhalb einer sichtbaren Kirche in beschränkter und ausschließender Weise als deren Grundlage gilt, von dem Glauben, welcher kraft der bloßen Vernunft die ganze Menschheit durchdringen soll: jener heißt „Kirchenglaube“, dieser „Vernunftglaube“. Was

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. III. Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen. IV. Die Idee eines Volkes Gottes ist (unter menschlicher Veranstaltung) nicht anders als in der Form einer Kirche auszuführen. (Bd. VI. S. 98—102.)

den Glauben religiös macht, ist sein praktischer Wert, dieser liegt allein im Vernunftglauben, niemals in dem, was den Kirchenglauben vom Vernunftglauben unterscheidet: daher kann der letztere auch „reiner Religionsglaube" genannt werden.

Der reine Religionsglaube ist und soll das Ziel jeder sichtbaren Kirche sein, aber keine kann von ihm ausgehen. Wir müssen das menschliche Bewußtsein voraussetzen, wie es sich im ethischen Naturzustande findet, erfüllt von Selbstliebe und Selbstsucht, ohne alle wahre Selbsterkenntnis und sittliche Selbstprüfung. Die sittlichen Gesetze müssen diesem Bewußtsein als von außen gegebene, unter der Form göttlicher Gebote, d. h. als Pflichten gegen Gott erscheinen, die Erfüllung dieser Pflichten besteht in einem gottesdienstlichen Handeln und die Religion in einem Inbegriff der besonderen Pflichten, welche uns gegen Gott obliegen, oder deren Erfüllung Gott von uns fordert: so wird die Religion zum Gottesdienst, zur Gottesverehrung, zum Kultus.

Der Kultus ist das Gott wohlgefällige Handeln. Woher wissen wir aber, was Gott wohlgefällt, und wie er verehrt sein will? Nicht durch die eigene Vernunft, also nur durch Gott selbst, der uns darüber seinen Willen offenbart hat. Daher ist die Religion in dieser Form der Glaube an bestimmte göttliche Offenbarungen, d. h. „Offenbarungsglaube". Diese Offenbarung ist eine Begebenheit, welche sich irgendwo und irgendwann unter solchen oder anderen Bedingungen zugetragen hat. Eine Begebenheit ist ein historisches Faktum. Der Glaube, daß eine Begebenheit so oder anders geschehen sei, ist ein „historischer Glaube". Sein Gegenstand und Inhalt sind entweder die allgemein gültigen, in unserer Vernunft begründeten Sittengesetze oder besondere positive Bestimmungen, welche der göttliche Wille dem menschlichen gibt, die wir kraft der Vernunft nicht finden, sondern bloß durch göttliche Offenbarungen empfangen können. Diese Bestimmungen haben keinen anderen Grund als den Willen Gottes, ihre Erfüllung hat kein anderes Motiv als den Gehorsam gegen die göttlichen Befehle: es sind nicht moralische Gesetze, sondern göttliche Statute, die sich auf Gebräuche und äußere Werke beziehen. Der Glaube an solche Statute als göttliche Offenbarungen ist „statutarischer Glaube".

Darin unterscheidet sich der Kirchenglaube vom reinen Religionsglauben: jener gründet sich auf Offenbarung, dieser auf Vernunft; der erste ist historisch, der zweite moralisch; es ist möglich, daß beide denselben Inhalt haben, nämlich die sittlichen Gesetze. Ihr Unterschied

fällt in die Form. Dem Kirchenglauben gelten diese Gesetze deshalb für Pflichten oder für absolut verbindlich, weil sie göttliche Offenbarungen sind; dem Religionsglauben gelten sie deshalb für göttlich, weil sie Pflichten, d. h. absolut verbindlich sind. Der Kirchenglaube hat einen Bestandteil, welchen der Religionsglaube gar nicht hat: den statutarischen. Wenn er diesen Bestandteil als die Hauptsache betrachtet, so entsteht der Gegensatz des reinen Religionsglaubens zum statutarischen Kirchenglauben.

Die sichtbare Kirche bedarf zu ihrem Ausgangspunkte den historischen Offenbarungsglauben, aus diesem soll sich der reine Vernunftglaube allmählich entwickeln, aus der gottesdienstlichen Religion soll die moralische hervorgehen. Das moralische Gottesreich ist „Kirche", die moralischen Religionslehrer sind „Geistliche". „Tempel waren eher als Kirchen, und Priester eher als Geistliche."[1]

4. Schriftglaube und Orthodoxie. Der praktische Schriftglaube.

Wenn es aber einmal ein bestimmter Offenbarungsglaube ist, auf den sich die sichtbare Kirche gründet, so muß der Inhalt dieses Glaubens in seiner Ursprünglichkeit, unvermischt mit fremden Bestandteilen, erhalten und in dieser echten Gestalt ausgebreitet werden. Dies ist nicht möglich durch mündliche Fortpflanzung, sondern nur durch schriftliche Aufbewahrung. Der unverfälschte Kirchenglaube kann nur existieren in der Form des Schriftglaubens, jede andere Form als die schriftliche Festhaltung verändert ihn und verfälscht seinen ursprünglichen Inhalt. Die den Glauben bewahrende Schrift gibt die Glaubensnorm und Richtschnur. Wenn der Glaube damit übereinstimmt, so ist er recht oder richtig. Darin besteht die kirchliche Orthodoxie. Was dieser Norm zuwiderläuft, heißt „Unglaube": wer von dieser Richtung innerhalb derselben Kirche abweicht, ist entweder ein „Irrgläubiger" oder ein „Ketzer", jener dissentiert in unwesentlichen Punkten, dieser in wesentlichen. Es gibt eine despotische und eine liberale Orthodoxie. Die despotische, welche Kant auch die „brutale" nennt, entzündet den feindseligen Religionseifer in allen seinen Abstufungen: der Ungläubige wird gehaßt, der Irrgläubige gemieden, der Ketzer ausgestoßen und verflucht.

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. V. Die Konstitution einer jeden Kirche geht allemal von irgendeinem historischen (Offenbarungs-)Glauben aus, den man Kirchenglauben nennen kann, und dieser wird am besten auf eine heilige Schrift gegründet. (A. A. Bd. VI. S. 102—106.)

Die liberale Orthodoxie ist gegen Andersgläubige duldsam. In dem ausschließenden und partikularistischen Charakter des Kirchenglaubens liegt der Grund der bis zum Fanatismus gesteigerten Orthodoxie. Es ist nicht der Glaube, der ausschließend macht, sondern die sichtbare Kirche, gleichviel welchen Namen sie führt. „Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt (ob sie gleich diese öfters selbst gern ausüben möchte, wenn sie könnte), eine protestantische Kirche genannt werden soll, so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keineswegs zu ihrem Vorteil abstechen."[1]

Der Schriftglaube verlangt die Schrifterklärung oder Auslegung. Hier entsteht die Frage: welches ist die richtige Art, die Schrift zu erklären? Wer ist der berufene Interpret? Die erste und unmittelbare Form würde sein, daß jeder die Schrift nach seiner Art nimmt, nach seinem Gefühl auslegt und demgemäß die göttliche Offenbarung beurteilt. Aber das Gefühl ist seiner Natur nach niemals ein sicherer Probierstein der Wahrheit, es ist immer individuell und nie der Grund einer sicheren Erkenntnis; daher kann das Gefühl unmöglich der berufene Interpret der Schrift oder das auslegende Organ des Schriftglaubens sein.

Der nächste Zweck der Schrifterklärung ist das Schriftverständnis. Dieses fordert die sachliche Schriftkunde nach Form und Inhalt: das Verständnis der Form oder der Ursprache, in welcher die Schrift verfaßt ist, gibt „die Beurkundung", das Verständnis des Inhalts „die Auslegung". Um die Urkunden der Offenbarung und deren Inhalt zu verstehen, dazu gehören Bedingungen wissenschaftlicher Art, die den Charakter der Schriftgelehrsamkeit ausmachen. Das gelehrte Schriftverständnis ist nicht das religiöse, es ist nicht für alle Menschen, sondern nur für die Schriftgelehrten und die es werden wollen, also für den Religionsglauben kein und für die Ausbreitung des Schriftglaubens ein sehr beschränktes Mittel. Es reicht nicht weiter als die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. (Bd. VI. S. 106—109.)

gelehrte Bildung. Die Schriftgelehrsamkeit ist ein berufener Interpret der Offenbarungsurkunden, aber nur der doktrinale Interpret, nicht der religiöse.

Der Schriftglaube soll Religionsglaube sein oder werden, darum ist die eigentliche Norm und Richtschnur seiner Erklärung die reine Religion. Die Offenbarungsschriften wollen im Sinne des praktischen Glaubens für alle Menschen erklärt sein. So erklärt sie die moralische Vernunft: daher ist diese zur Erklärung des Schriftglaubens der berufene und einzig authentische Interpret. Im Geiste der moralischen Vernunft wird jede Stelle der Heiligen Schriften so erklärt, daß sie als ein Beweis und Symbol der moralischen Glaubenswahrheiten erscheint; nichts darf in diesen Schriften mit dem praktischen Glauben streiten. Es ist möglich, daß in manchen Fällen der buchstäbliche und eigentliche Sinn der Stelle ein anderer ist als der ausgelegte moralische; es ist möglich, daß die moralische Erklärung in Vergleichung mit dem buchstäblichen Sinne gezwungen und gewaltsam erscheint und auch ist; nichtsdestoweniger muß sie gegeben und jeder anderen vorgezogen werden. Die buchstäbliche Erklärung gehört der doktrinalen Auslegung, der historischen Kritik, der Sprach- und Geschichtswissenschaft an, die keinen anderen Glauben erzeugen kann als den Geschichtsglauben, der zur Besserung und Erlösung des Menschen nichts beiträgt und „tot ist an ihm selber". Man soll die Moral nicht nach der Bibel, sondern die Bibel nach der Moral auslegen. Wenn z. B. in einer Bibelstelle Gott angefleht wird, daß er unsere Feinde vernichten möge, so versteht darunter der jüdische Psalm die Feinde des auserwählten Volks, die sichtbaren Feinde: dieser buchstäbliche Sinn widerstreitet der Moralität. Die religiöse Erklärung muß mithin die Stelle umdeuten: die Feinde, deren Vernichtung wir allein erflehen dürfen, sind die bösen Neigungen in uns. Wenn der Psalm in diesem Sinne ausgelegt, oder vielmehr, wenn dieser Sinn in die Stelle hineingelegt wird, so ist sie zu einem Symbol des praktischen Glaubens umgedeutet und in religiöser Weise erklärt.

Kant fordert eine solche Erklärungsart der Schrift als die authentische, wobei er ausdrücklich hervorhebt, daß sie nicht den mindesten wissenschaftlichen, sondern allein religiösen oder moralischen Wert habe. Diese genaue Unterscheidung der moralischen und doktrinalen Interpretation verhütet die heillose Verwirrung, welche sonst die willkürlich allegorische Deutungsart auf dem Gebiete der Wissenschaft anrichten

würde. Es ist nicht das erstemal, daß die Erklärung Heiliger Schriften unter einen solchen Gesichtspunkt gestellt wird, die allegorisch-moralische Deutung ist stets das Mittel gewesen, den Schriftglauben religiös zu behandeln; so haben die späteren Griechen und Römer die Mythologie, die späteren Juden ihre Offenbarungsurkunden ausgelegt, ähnliche Erklärungsweisen finden sich in betreff des Veda und des Koran. Die einzige Norm des Kirchenglaubens ist die Schrift und deren allein authentischer Interpret die Vernunftreligion.

Die moralische Erklärungsmethode, an sich betrachtet, ist vollkommen willkürlich, sie ist nur durch ihren Zweck notwendig. Vorausgesetzt einmal, daß der Religionsglaube in der Form des Schriftglaubens existiert, so gibt es keinen anderen Weg, den Schriftglauben religiös zu behandeln und den Religionsglauben aus ihm zu entbinden. Der Schriftglaube als solcher ist historisch, der Religionsglaube praktisch. Soll aus dem Schriftglauben der Religionsglaube hervorgehen, so bildet das Mittelglied und den Übergang „der praktische Schriftglaube", bedingt durch die praktische oder moralische Schrifterklärung. Die gelehrte oder wissenschaftliche Erklärung, das eigentliche Schriftverständnis erzeugt nur den doktrinalen Schriftglauben, der, wie jeder doktrinale Glaube, theoretischer Art ist und in das Gebiet wissenschaftlicher Meinungen gehört, die mit der Religion nichts gemein haben. So zweckwidrig und unfruchtbar die moralische Schrifterklärung in wissenschaftlicher Absicht ist, ebenso zweckwidrig und unfruchtbar ist die doktrinale Schrifterklärung in religiöser.[1]

II. Kirche und Religion. Gegensatz und Einheit.

1. Die Antinomie.

Um die philosophische Vorstellung der Kirche zu vollenden, bleibt nur die Einsicht übrig, wie sich der Kirchenglaube in den Religionsglauben verwandelt. Der Religionsglaube ist nur einer, in seiner Eigentümlichkeit unabänderlich und unwandelbar, in seiner Unwandelbarkeit notwendig, in seiner Notwendigkeit allgemein; der Kirchenglaube dagegen ist ein besonderer, in seiner Besonderheit ausschließend und einem anderen Kirchenglauben widerstreitend. Solche Gegensätze charakterisieren die streitende Kirche, über dieselben erhebt sich der

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VI. Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben. (Bd. VI. S. 109—114.)

Religionsglaube als triumphierende Kirche. So ist der Übergang des historischen Offenbarungsglaubens in die reine Religion gleich dem der streitenden Kirche in die triumphierende.

Dieser Übergang enthält ein schwieriges Problem, welches die moralische Schrifterklärung nicht auflöst. Sie macht den Schriftglauben praktisch, ohne seine historische Grundlage zu ändern; und doch muß der Kirchenglaube die ihm eigentümliche historische Grundlage verlassen, um sich in den reinen Religionsglauben zu verwandeln, denn gerade in diesem Punkte sind Kirchen- und Religionsglaube einander entgegengesetzt. Die Grundlage des ersten ist eine historische Offenbarung, die Grundlage des anderen die bloße Vernunft. Die Offenbarung setzt dem Glauben die zu befolgenden Statuten und macht ihn dadurch zu einem statutarischen und gottesdienstlichen Glauben, der einen Lohn als Ertrag seiner gottesdienstlichen Handlungen erhofft: auf diese Weise wird der Glaube einer gottesdienstlichen Religion zum „Frohn- und Lohnglauben", während die reine Religion zur Seligkeit nichts als die innere Würdigkeit des Menschen fordert und darum das Vermögen besitzt, alle zu erlösen und selig zu machen. Diese Religion ist alleinseligmachend, denn selig werden kann die Menschheit nur auf eine Art. Wenn wir also die Grundlagen des Kirchen- und Religionsglaubens vergleichen, so sind beide einander völlig entgegengesetzt. Der Übergang von dem einen zum anderen fordert eine Änderung in dem Glaubensgrunde selbst, eine solche Änderung, welche die Umbildung des einen in den anderen unmöglich erscheinen läßt. Hier entzündet sich der Streit zwischen Kirchen- und Religionsglauben. Was ist der eigentliche und letzte Grund des Glaubens: die geschichtliche Offenbarung oder die moralische Vernunft? Diese Frage bildet den Glaubensstreit in seinem innersten Kern. Unsere Aufgabe ist die Entscheidung der Frage.

Welches auch die Form des Glaubens sei, ob die kirchliche oder die moralische: sein Inhalt ist die Erlösung des Menschen vom Bösen. Um erlöst zu werden, müssen wir uns selbst bessern und der göttlichen Gerechtigkeit genugtun; unsere Besserung ist die Wiedergeburt, welche aber die alte Schuld nicht aufhebt, daher können wir durch eigene Kraft auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten. Diese Genugtuung ist nicht unser Verdienst, sondern ein fremdes, also eine von uns unabhängige Tatsache, welche wir durch Offenbarung erfahren und durch den Glauben an diese Offenbarung uns aneignen. So vereinigen sich in der Erlösung des Menschen diese beiden Bedingungen: die

stellvertretende Genugtuung und unsere eigene Wiedergeburt: jene hat ihren letzten Grund in der göttlichen Gnade, diese in der menschlichen Freiheit. Wenn nun Gnade und Freiheit, stellvertretende Genugtuung und Wiedergeburt in der Erlösung des Menschen notwendig zusammengehören, so müssen sie auch beide unter sich notwendig verbunden sein, und es entsteht die Glaubensfrage: welcher von den beiden Erlösungsfaktoren ist die Bedingung des anderen? Entweder ist die stellvertretende Genugtuung die Bedingung unserer Wiedergeburt und unseres neuen Lebens, oder unsere Wiedergeburt ist die Bedingung der stellvertretenden Genugtuung; entweder ist die göttliche Gnade nötig zur Wiedergeburt, oder diese ist nötig zur göttlichen Gnade.

Der Erlösungsglaube vereinigt den Glauben an die stellvertretende Genugtuung mit dem Glauben an die Wiedergeburt. Diese beiden Grundbestandteile des Erlösungsglaubens verhalten sich zueinander, wie die beiden Grundbestandteile der Erlösung selbst: entweder gründet sich der Glaube an die Wiedergeburt auf den Glauben an die stellvertretende Genugtuung, oder umgekehrt. Die Erlösung durch fremdes Verdienst ist eine uns offenbarte Tatsache, der Glaube daran ist ein geschichtlicher Offenbarungsglaube, welcher den Kirchenglauben im engeren Sinn bildet: entweder also ist der Kirchenglaube der Grund des religiösen Glaubens, welcher letztere die stellvertretende Genugtuung als Folge der Wiedergeburt betrachtet, oder der religiöse (praktische) Glaube bildet den Grund des kirchlichen.

Setzen wir den ersten Fall. Der Glaube an die stellvertretende Genugtuung, an die vollzogene Erlösungstatsache sei der alleinseligmachende, er sei der Grund unseres Erlösungsglaubens. Dann ist zu unserer Erlösung nichts weiter nötig, als daß wir die Botschaft, unsere Schuld sei durch fremdes Verdienst getilgt, gläubig annehmen, die uns angebotene Wohltat gläubig empfangen und alles Heil von diesem Glauben erwarten. Wenn wir nur an den Erlösungstod Christi glauben und von dieser Tatsache fest überzeugt sind, so wandeln wir schon in einem neuen Leben und sind unserer Wiedergeburt gewiß. Aber wie soll eine von unserer Gesinnung und unserem Zutun ganz unabhängige Tatsache uns innerlich umwandeln und unsere Gesinnung von Grund aus verändern? Wie soll fremdes Verdienst unsere Schuld tilgen, unsere Willensschuld? Ist nicht zur Annehmung der göttlichen Gnade unsere Empfänglichkeit nötig? Ist nicht diese Empfänglichkeit schon bedingt durch unsere gute und wiedergeborene Gesinnung?

Nur die gute Gesinnung kann glauben, daß sie durch fremdes Verdienst miterlöst werde. Unmöglich also kann der historische Glaube den praktischen begründen.

Setzen wir den anderen Fall: unsere Wiedergeburt bedinge den Glauben an die Erlösung und sei die eigentlich erlösende Tat. Aber wie ist diese Wiedergeburt möglich? Können wir uns von der alten Schuld befreien? Können wir Geschehenes ungeschehen machen? Wir können es nicht, wir sind nicht imstande, uns selbst zu erlösen. Der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber sind und bleiben wir schuldig. Vor ihr kann unsere Schuld nur durch fremdes Verdienst gesühnt werden; nur im Glauben, daß dieses fremde Verdienst uns wirklich erlöst habe, können wir uns frei und wiedergeboren fühlen und in der Tat einen neuen Lebenswandel beginnen: so ist unsere Wiedergeburt bedingt durch unseren Glauben an die stellvertretende Genugtuung.

Wie also die Sache liegt, so läßt sich weder der historische Glaube dem moralischen, noch der moralische dem historischen zugrunde legen. Hier gilt die Thesis ebensogut, wie die Antithesis; vielmehr gilt zunächst keine von beiden. Wir haben zwischen Kirchen- und Religionsglauben eine in der Natur der Sache begründete Antinomie: diese bildet den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des zwischen Kirche und Religion, Offenbarung und Vernunft streitigen Glaubens. Wir müssen sie auflösen, um die Frage zu entscheiden: ob der Kirchenglaube (Geschichtsglaube) ein wesentlicher Bestandteil des seligmachenden Glaubens sei oder als ein bloßes Leitmittel zur reinen Religion führen könne?[1]

2. Die entgegengesetzten Extreme. Aberglaube und Unglaube.

Jede der beiden entgegengesetzten Glaubensrichtungen hat ihr eigentümliches Recht. Wenn die Erlösung in die Besserung gesetzt wird, so kann sie keinen anderen Anfang haben als die Wiedergeburt, die in unserem Willen und durch denselben geschieht; wenn die Erlösung dagegen in unsere Entsündigung gesetzt wird, so ist diese nicht durch uns, sondern nur durch ein fremdes Verdienst möglich, nur die stellvertretende Genugtuung kann eine solche Entsündigung machen, nur der Glaube an eine solche Genugtuung kann uns die Entsündigung begreiflich machen. Der Glaube an die Wiedergeburt als Grund der Erlösung ist bloß praktisch und läßt die Erlösung selbst unerkennbar;

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VII. Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes. (Bd. VI. S. 115—118.)

dagegen der Glaube an die stellvertretende Genugtuung ist bloß theoretisch und macht die Erlösung zwar erklärlich, aber nicht wirklich. Der theoretische Glaube sagt: „deine Pflicht ist, an deine Entsündigung durch fremdes Verdienst zu glauben; daß du infolge dieses Glaubens wirklich ein anderer und neuer Mensch wirst, ist eine Tat der göttlichen Gnade!" Der praktische Glaube sagt: „deine Pflicht ist, dich zu bessern, von Grund aus ein anderer Mensch zu werden; daß du infolge deiner Wiedergeburt auch wirklich erlöst und entsündigt wirst, ist eine Tat der göttlichen Gnade!" So verhalten sich die beiden Glaubensrichtungen in der Art, wie sie die Erlösung zwischen menschliche Pflicht und göttliche Gnade teilen, völlig entgegengesetzt; sie divergieren und entfernen sich von einander bis zu den äußersten Extremen. Wenn die Pflicht in einen geschichtlichen Offenbarungsglauben gesetzt und die Religion auf die bloße Pflicht zu glauben eingeschränkt wird, so läßt sich mit dieser Religion selbst ein sträflicher Lebenswandel vereinigen, sogar durch dieselbe beschönigen; wenn die Pflicht bloß in die menschliche Besserung gesetzt wird, so läßt sich ein guter Lebenswandel vorstellen, der sich zu Glaube und Offenbarung vollkommen gleichgültig, sogar verneinend verhält: das erste Extrem ist „der gottesdienstliche Aberglaube", das andere „der naturalistische Unglaube".[1]

3. Die Auflösung der Antinomie.

Um den Streit jener beiden Glaubensrichtungen nicht in solche Extreme ausarten zu lassen, müssen wir ihn in seiner Wurzel fassen und hier die Glaubensantinomie auflösen. In der Tat ist die ganze Antinomie nur eine scheinbare, in Wahrheit besteht kein wirklicher Widerstreit zwischen dem Prinzip der stellvertretenden Genugtuung und dem der Wiedergeburt. Der göttlichen Gerechtigkeit genugtun kann nur der sündlose, radikal gute Mensch, die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, das Urbild der Menschheit, der Sohn Gottes: es ist vollkommen rational, daß wir an dieses Urbild glauben, wir glauben daran, als an *unser* Urbild, als an unser moralisches Ideal, es gilt uns als die Norm unserer Gesinnung, als das Richtmaß unserer Handlungen. Der rationale Glaube an das Urbild der Menschheit in Gott ist zugleich der praktische Glaube an unser eigenes sittliches Vorbild. So ist der theoretische Glaube an die stellvertretende Genugtuung und der praktische Glaube an die Wiedergeburt als die Bedingung zur Erlösung vollkommen ein und derselbe. Der Widerstreit entsteht erst, wenn der Glaube an den Sohn Gottes aufhört, rational zu sein, und sich historisch gestaltet wenn er zum Glauben wird an die empirische und geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, an die Menschwerdung Gottes in diesem bestimmten Individuum.

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VII. (Bd. VI. S. 118—119.)

Aber auch dieser Widerstreit ist nur scheinbar. Der Sohn Gottes ist kein Objekt der äußeren Erfahrung, denn es gibt kein empirisches Kennzeichen, wodurch er sich offenbart. Wenn er auch in der Erfahrung und in der Sinnenwelt erscheint, so läßt er sich doch nicht durch Erfahrung und sinnlichen Augenschein erkennen; er wird als Sohn Gottes erkannt oder geglaubt nur durch seine vollkommene Übereinstimmung mit dem Urbilde der Menschheit in uns: nur der Geist in uns gibt von ihm Zeugnis, keine äußere geschichtliche Erfahrung. Also ist auch der historische Glaube an den Sohn Gottes in seiner Wurzel bedingt durch den rationalen Glauben, der gleich ist dem praktischen. Dieses Individuum ist der Sohn Gottes, d. h. es ist in seinem Leben und in seiner Lehre der vollkommene Ausdruck des menschlichen Urbildes oder des moralischen Ideals, es ist darum unser Vorbild, dem wir unbedingt nachfolgen, durch dessen Aufnahme in unseren Willen und in unsere innerste Gesinnung wir allein erlöst werden können. Hier ist der historische, der rationale und praktische Glaube in *einem* Prinzipe verknüpft, sie bilden *einen* Glauben, worin sich jene Antinomie vollkommen auflöst.

Es ist demnach einleuchtend, wie allein der Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben aufgehoben werden kann. Wird er in *diesem* Punkte nicht aufgehoben, so ist er überhaupt unversöhnlich. Der rationale Glaube ist mit dem praktischen ein und derselbe. Wenn der historische Glaube durch den rationalen bedingt ist, so ist zwischen Kirchen- und Religionsglaube kein Widerspruch; gilt dagegen der historische Glaube als unbedingt und von aller Vernunfteinsicht unabhängig, als der Glaube an ein wunderbares Faktum, so ist der Widerspruch zwischen Kirche und Religion niemals zu lösen, die Glaubensprinzipien beider sind dann grundverschieden: das Prinzip des Kirchenglaubens ist empirisch, das des Religionsglaubens rational. Auf diesen verschiedenen Glaubensgrundlagen ist keine Vereinigung denkbar. In allen Religionen daher, welche den historischen Glauben zur Hauptsache machen und deshalb im äußeren Kultus ihren Schwerpunkt haben, entsteht der unversöhnliche Streit zwischen Glauben und Vernunft. Das

Grundthema aller dieser Streitfragen, womit die Geschichte der Religionen erfüllt ist, betrifft das Glaubensprinzip: ob es empirisch ist oder rational, ob es Tatsache ist oder Idee?

Es gibt ein Kriterium, wonach wir sicher beurteilen können, ob das Glaubensprinzip einer kirchlichen Religion jeden rationalen Grund von sich ausschließt oder nicht: wenn das Mittel zur Erlösung in ein äußeres Tun gesetzt wird, wenn geglaubt wird, daß sich der Mensch durch Expiationen irgendwelcher Art entsündigen könne! Dann ist der Glaube innerlich tot. Der Glaube an Expiationen ist die notwendige Folge eines bloß historischen und empirischen Offenbarungsglaubens. Ist die Erlösung ein von unserer Gesinnung unabhängiges Wunderwerk, so können wir dieselbe nur durch Gott empfangen, so ist es Gott allein, der in uns die Erlösung und auch den Glauben an die Erlösung bewirkt: „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will", dann können wir Gott nur durch äußere Werke dienen, und der einzige Ausdruck eines ihm wohlgefälligen Wandels sind die Werke des Kultus, die Opfer und Expiationen. Dies ist der Punkt, den ein bloß empirischer Kirchenglaube festhalten muß, und welchen der reine Religionsglaube niemals annehmen kann. Die Vernunft kann nie glauben, daß Expiationen erlösen.

Solange solche Werke auf Grund des kirchlichen Glaubens religiösen Wert haben oder beanspruchen dürfen, wird auch der Streit dieses Glaubens mit der Vernunft, der Kirche mit der reinen Religion fortdauern: so lange werden die Priester über den Unglauben der Vernunft klagen. In demselben Maße, als der Kirchenglaube den Religionsglauben bekämpft, wird er sich ausschließend auf seine historische Grundlage, auf die Überlieferungen und den Kultus stützen; in demselben Maße, als er dem Religionsglauben zustrebt und sich demselben nähert, wird er jene Grundlage verlassen und auf die Gesinnung und den sittlichen Lebenswandel des Menschen das Hauptgewicht legen. Die äußeren Formen werden abgestreift, die hierarchische Scheidewand zwischen Priestern und Laien fällt, und allmählich, im Wege einer ruhigen Reform, ändert sich die ganze innere Glaubensverfassung. So entwickelt sich die Religion, wie der Mensch selbst: „da er ein Kind war, redete er wie ein Kind, und war klug, wie ein Kind; nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist".

Wir haben erklärt, was den Kirchenglauben vom Religionsglauben unterscheidet. So lange der Kirchenglaube nicht aufhört, diese unterscheidenden Kennzeichen seiner Kultusformen für sein wahres Wesen zu halten, woran kein Buchstaben verloren gehen dürfe, befindet er sich in einer unendlichen Differenz und Entfernung von der unsichtbaren Kirche. Wenn der Kirchenglaube anfängt, alles, was ihn vom Religionsglauben trennt, für das weniger Wesentliche zu halten, so tut er den ersten Schritt zur Annäherung an den Vernunftglauben; dann beginnt sein Übergang zur reinen Religion, und der Zeitpunkt ist gekommen, wo die Wirkung der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren erscheint. Dieser Zeitpunkt ist der Anfang der geschichtlichen Kirche. Jetzt erst gibt es von dem Reiche Gottes auf Erden auch eine historische Vorstellung.[1]

III. Die Religion als Kirche.

Die reine Religion, als der innerste Grund und der letzte Zweck alles Kirchenglaubens, lebt nur in der Gesinnung; sie ist und bleibt unsichtbar, sie ist kein Gegenstand der äußeren geschichtlichen Erfahrung und hat keine Geschichte. Geschichtlich ist nur ihre Erscheinung und Entwicklung in der Zeit. Diese Erscheinung ist die Kirche, und nur diese läßt sich historisch vorstellen. Es gibt eigentlich keine Religions-, sondern nur eine Kirchengeschichte, denn nicht die Religion, nur die Kirche ist wandelbar, d. h. der in einer kirchlichen Gemeinschaft und in kirchlichen Formen erscheinende Religionsglaube.

Religiös ist der Kirchenglaube nur, soweit er vom moralischen Glauben durchdrungen ist, diesen als seine ewige Grundlage erkennt, von dieser Grundlage sich abhängig weiß, diese Abhängigkeit öffentlich bekundet. Die historische Vorstellung, welche wir suchen, hat keinen anderen Gegenstand als den religiösen Kirchenglauben und beginnt deshalb erst in dem Zeitpunkte, wo der religiöse Kirchenglaube in der Geschichte der Menschheit hervortritt, wo sich ein Glaube und eine Glaubensgemeinschaft auf rein moralischem Grunde bildet. Dazu gehört die volle Einsicht in den Unterschied des moralischen und historischen Glaubens, in den Unterschied dieser beiden Glaubensprinzipien: die volle Einsicht, daß kein historischer oder statutarischer Glaube den Menschen erlösen könne. Wo diese Überzeugung zum erstenmal in einer Glaubensgemeinschaft sich öffentlich ausspricht, da erscheint zum erstenmal der Religionsglaube, da beginnt die historische Vorstellung

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. VII. (Bd. VI. S. 118–124.)

vom Reiche Gottes auf Erden, und die Geschichte der Kirche nimmt hier ihren Ausgangspunkt.[1]

1. Die jüdische Kirche.

Dieser Ausgangspunkt ist *nicht* die jüdische Kirche. Die jüdischen **Glaubensgesetze** entbehren alle Bedingungen einer rein moralischen Gesetzgebung, sie sind, was moralische Gebote nie sein dürfen, Zwangsgesetze und fordern die äußere Beobachtung, die legale Erfüllung: diese ist ihr hauptsächlicher Zweck. Es gibt unter den jüdischen Glaubensgeboten keines, dessen Erfüllung nicht erzwungen werden könnte, dessen äußere Erfüllung nicht dem Gesetze genugtäte. Die Motive der Gesetzeserfüllung sind keineswegs moralische Triebfedern: der gerechte, d. h. der legale Mensch wird belohnt, der ungerechte bestraft, Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe sind die Motive des Glaubensgehorsams und der Gesetzeserfüllung. Es ist nicht die Gerechtigkeit, nicht einmal die des äußeren Rechts, wonach im Sinne des jüdischen Glaubens gelohnt und gestraft wird. Die moralische Gerechtigkeit trifft nur den Schuldigen, die jüdische straft auch den Unschuldigen, sie ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rache, maßlose Rache, sie rächt der Väter Missetat an den Nachkommen bis ins dritte und vierte Glied. Die Ankündigung einer solchen Strafgerechtigkeit will nicht bessern, sondern schrecken; eine solche terroristische Weltregierung oder der Glaube daran kann politische Gründe haben, niemals moralische, er kann eine Maßregel der Zweckmäßigkeit sein, das ist eine Maßregel, welche unter Umständen gilt. Der religiöse Glaube ist weder eine Maßregel, noch ist er abhängig von äußeren Umständen, er fordert die reine Gesinnung, die vollkommen lautere, ein Ziel, welches nur in der Ewigkeit erreicht werden kann: deshalb fordert er die Unsterblichkeit der Seele. Der jüdische Glaube macht diese Forderung nicht, denn er hat sie nicht nötig; der Gesetzgeber des jüdischen Glaubens hat auf das künftige Leben keine Rücksicht nehmen wollen, weil er nur ein politisches Gemeinwesen unter der Herrschaft des Glaubens bezweckte. Das sicherste Kennzeichen des religiösen Glaubens ist seine Universalität, seine unbedingte Gültigkeit für alle Menschen, das sicherste Kennzeichen des Gegenteils ist der Partikularismus, die ausschließende Geltung für eine besondere Nation, der Glaube an ein auserwähltes **Volk**: daher ist der jüdische Glaube

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Abt. II. *Historische Vorstellung* der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Prinzips auf Erden. (Bd. VI. S. 124 u. 125.)

in seinem innersten Grunde nicht religiös, sondern bloß theokratisch in politischer Absicht.

In dieser Beurteilung des jüdischen Glaubens unterscheidet sich Kant sehr charakteristisch von dem früheren Rationalismus der deutschen Philosophie. Die natürliche Theologie der Aufklärungszeit stand in ihren deistischen Begriffen dem Judentum näher, als der christlichen Religion; sie gefiel sich sogar darin, mit ihrer Vorliebe für die Verständigkeit des jüdischen Gottesbegriffs Staat zu machen gegen die Mysterien des Christentums. So viel wir sehen, ist Kant der erste Philosoph der neuen Zeit, der aus rationalen und kritischen Gründen den Unwert der jüdischen Religion in ihrem Verhältnis zur christlichen erleuchtet. Der Grund zu dieser merkwürdigen Wendung liegt am Tage für die Wenigen, welche die kantische Lehre verstehen: er liegt nicht, wie bei Hamann, in einer Vorliebe für die Mysterien des christlichen Glaubens, sondern in der Lehre vom radikalen Bösen in der Menschennatur, welche mit der Lehre vom intelligibeln Charakter, von der menschlichen Freiheit und dadurch mit den Grundlagen der gesamten kritischen Philosophie auf das Genaueste und Tiefste zusammenhängt. Diese Einsicht bestimmt und reguliert Kants Religionslehre, deren Thema kein anderes ist, als die Auflösung der Frage: wie ist die Erlösung möglich unter der Bedingung des radikalen Bösen in der Menschennatur? Hier ist keine andere Glaubensgrundlage denkbar, als die rein moralische, hier sind zur Erlösung keine anderen Bedingungen möglich, als die Wiedergeburt, das beharrliche Fortschreiten im Guten, die erlösende Strafe, das stellvertretende Leiden, der praktische Glaube an das radikale Gute. Wenn man mit diesen Glaubensvorstellungen die geschichtlichen Religionen vergleicht, so leuchtet ein, mit welcher von allen die kritische Philosophie im Kern der Sache übereinstimmen muß: entweder mit keiner oder allein mit der christlichen.[1]

2. Die christliche Kirche.

Erst aus dem Christentume entspringt die allgemeine Kirche, nur von dieser gibt es eine welthistorische Vorstellung, nur die christliche Kirche hat eine weltgeschichtliche Entwicklung, weil sie in ihrem Prinzip auf die *ganze* Menschheit angelegt ist. Darin liegt die innere grundsätzliche Verschiedenheit der christlichen Religion von der jüdischen. Man

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. (Bd. VI. S. 125—127.) Vgl. oben zweites Buch. Kap. III. S. 295—302. Kap. IV. S. 310—314.

muß sich über den Grund der Sache nicht durch den äußeren historischen Schein so sehr verblenden lassen, daß man im Christentum nichts weiter sieht, als eine Fortsetzung und bloße Reform der jüdischen Religion. Vielmehr ist das Christentum eine vollkommene und radikale Umwandlung der religiösen Vorstellungsweise, die hier zum erstenmal, von allen nationalen und politischen Einschränkungen frei, in den moralischen Grund des menschlichen Lebens selbst eindringt.

Seinen geschichtlichen Ursprung hat das Christentum in der Person und dem Leben Jesu. Die erlösende Kraft dieses Lebens liegt allein in dem siegreichen Kampfe mit dem Bösen, der sich im Tode Jesu vollendet; es gibt keine höhere Bewährung des göttlich gesinnten Menschen, des radikal guten Willens. Die Erscheinungen Jesu nach dem Tode, die Auferstehung und Himmelfahrt, gehören nicht mehr zu den Bedingungen der erlösenden Kraft seines Lebens; es handelt sich hier nicht um ihren Wert als Tatsachen, sondern um ihren Wert als Glaubensobjekte, und als solche erscheinen die Vorstellungen sowohl der Auferstehung als der Himmelfahrt in den Augen Kants zu materialistisch, um moralisch fruchtbar zu sein. Zu den Bedingungen der Persönlichkeit gehört weder die Fortdauer des Leibes noch die räumliche Gegenwart in der Welt. Wenn die Fortdauer derselben Person davon abhängen soll, daß derselbe Körper wieder belebt wird, so erscheint eine solche Vorstellungsweise unserem Philosophen als „psychologischer Materialismus". Wenn das ewige Leben im Raume gegenwärtig sein soll, so erscheint ihm diese Ansicht als „kosmologischer Materialismus": die Vorstellung der Auferstehung ist ihm materialistisch in psychologischer Rücksicht, die der Himmelfahrt in kosmologischer.

Der nächste Gegenstand des christlichen Glaubens ist die Geschichte Jesu, daher ist die christliche Religion zunächst Geschichtsglaube. Genauer gesagt: das christliche Glaubensobjekt ist die Erzählung von der Geschichte Jesu, die mündliche und schriftliche Überlieferung; daher ist der christliche Geschichtsglaube, näher bestimmt, ein Traditions- und Schriftglaube. Der Schriftglaube verlangt zu seiner Bewährung und Beglaubigung geschichtliche Zeugnisse, die selbst wieder Geschichtsforschung und Gelehrsamkeit voraussetzen und das meiste Vertrauen verdienen, wenn sie von unparteiischen Zeitgenossen herrühren.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. (Bd. VI. S. 127—129. S. 128—129. Anmkg.)

3. Katholizismus, Protestantismus, Aufklärung.

In Rücksicht auf die Urgeschichte des Christentums müssen wir diese bewährenden Zeugnisse bei den römischen Geschichtsschreibern suchen, hier aber finden wir solche Zeugnisse erst spät, auch dann nur spärlich, und keine, die den Ursprung des Christentums selbst erleuchten. So bleibt die Geschichte des Christentums dunkel bis zu dem Zeitpunkte, wo innerhalb der christlichen Welt selbst die Schriftgelehrsamkeit sich erhebt und den christlichen Glauben zu ihrem Gegenstande macht. Jetzt wird aus dem Geschichtsglauben ein statutarischer Wunder- und Kirchenglaube, eine Orthodoxie, welche als kirchliches Zwangsgesetz auftritt, im Orient die cäsaropapistische Form der Staatskirche, im Occident die hierarchische des Papsttums annimmt und in beiden Fällen eine despotische Kirchengewalt ausübt. So ist die Geschichte des Christentums in ihrem ersten Zeitraum dunkel, in den folgenden das allzu helle Schauspiel eines vom reinen Religionsglauben sich mit jedem Schritte mehr entfernenden Kirchenglaubens. Statt der Erlösung des Menschen erzeugt dieser Glaube den fanatischen Glaubensstreit, die Herrschaft der Priester, die Verfolgung der Ketzer, die Religionskriege, ein Heer furchtbarer Übel, im Hinblick auf welche man mit dem heidnischen Dichter ausrufen möchte: «tantum religio potuit suadere malorum!»

Welche von den christlichen Zeiten ist die beste? Offenbar diejenige, in welchem der Kirchenglaube sich dem Religionsglauben wieder anzunähern beginnt. Als dieses gute Zeitalter bezeichnet Kant sein eigenes, die Epoche der Aufklärung, welche im Protestantismus entspringt. Die menschliche Vernunft hat in theoretischer Rücksicht ihre Grenze erkannt, sie bescheidet sich mit der Unerkennbarkeit der übersinnlichen Welt, sie hadert nicht mehr über Existenz und Nichtexistenz der Glaubensobjekte; die moralische Vernunft hat begriffen, daß der Geschichts- und Kirchenglaube zur Erlösung und Seligkeit des Menschen nichts vermag; die Welt nimmt zu in der Einsicht, daß der religiöse Glaube seine Wurzel in der Gesinnung habe, die jeden äußeren Zwang ausschließt, daß kein kirchlicher Gewissenszwang ausgeübt werden dürfe, und die oberste Staatsgewalt selbst moralisch verpflichtet sei, die Gewissensfreiheit zu achten und zu schützen.[1] Damit sind die Bedingungen gegeben, unter denen der moralische Glaube Raum gewinnen, die sichtbare Kirche ihrem wahren Ziele, der unsichtbaren, zustreben und mit dieser das Reich

[1] Vgl. oben Buch I. Kap. XVII. (S. 241 flgd.)

Gottes erscheinen kann, nicht als ein messianisches Ende der Welt, wie es die Apokalypse verkündet, sondern als ein moralisches in dem Willen und den Gesinnungen der Menschen. „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe, hier oder da ist es, denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!“[1]

IV. Das Religionsgeheimnis.

1. Der Begriff des Mysteriums.

Unter dem Gesichtspunkte der Vernunftreligion ruht die Kirche und ihre Gemeinschaft auf dem Grunde des moralischen Glaubens. Diesem Begriff der Kirche liegt jenseits der Vernunftgrenzen eine andere Vorstellungsweise gegenüber, die den Grund der Kirche als ein undurchdringliches und heiliges Geheimnis betrachtet. Heilig kann ein Geheimnis nur sein, sofern es moralischer Natur ist. Wie aber kann das Moralische geheimnisvoll sein? Das Geheimnis verschließt sich der theoretischen Vernunft, es ist von seiten unseres Verstandes undurchdringlich, weder erkennbar noch denkbar. Etwas kann sehr wohl unerkennbar sein und ist doch kein Geheimnis, das Unerforschliche ist nicht das Geheimnisvolle: die Freiheit ist kein Geheimnis und doch unerkennbar, die Schwere in der Natur ist allbekannt und doch in ihrem letzten Grunde unerforschlich. Also der Charakter des Geheimnisses liegt darin, daß etwas von uns nicht gedacht, nicht ausgesprochen, nicht mitgeteilt werden kann: das Geheimnisvolle ist das Unmitteilbare, sein Gegenteil das Mitteilbare oder Öffentliche. Was sich nie mitteilen läßt und seiner Natur nach stets verborgen bleibt, ist ein ewiges Geheimnis.

Es gibt Geheimnisse, die nicht ewig sind und nur so lange bestehen, bis es dem weiter dringenden Geiste gelingt, den Schleier zu heben und zu durchschauen, was der früheren Welt verschlossen war: solche Geheimnisse sind die verborgenen Kräfte der Natur. Aber jede Natureinsicht ist an sich mitteilbar, das Naturgeheimnis besteht nur darin, daß man die gewonnenen neuen Einsichten in die Beschaffenheit oder Behandlung der Naturkräfte nicht mitteilen will, daß man sie sorgfältig und geflissentlich geheim hält: ein solches Geheimnis ist ein „Arcanum“. So sind auch die sogenannten geheimen Dinge in der politischen Welt an sich mitteilbar, nicht sie selbst, nur die Kenntnis

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. (A. A. Bd. VI. S. 129—136.)

davon ist verborgen, das Geheimnis besteht hier in der willkürlichen Geheimhaltung: solche politische Geheimnisse sind „Secreta“, Dinge, die nicht alle Welt wissen soll und die nicht veröffentlicht werden dürfen.

Das ewige Geheimnis ist weder ein Arcanum noch ein Secretum, es kann auch nicht in unserem moralischen Handeln gesucht werden, denn die Gesinnung ist zwar verborgen, aber mitteilbar. Ewig geheimnisvoll ist allein das göttliche Handeln: dieses Geheimnis ist ein „Mysterium“. Wir glauben an das höchste Gut, d. h. an eine moralische Weltordnung, vermöge deren die vollendete Sittlichkeit die Ursache der vollendeten Glückseligkeit ausmacht; diese Weltordnung ist eine sittliche Weltregierung und besteht in einer göttlichen Wirksamkeit, an welche wir glauben, von der uns aber, wie sie geschieht, ewig verborgen bleibt: in diesem Punkte liegt das Mysterium, hier wird der Vernunftglaube zum „Vernunftgeheimnis“.[1]

2. Das Mysterium der Weltregierung. Die Trinität.

Die Regierung eines Staates erscheint als gesetzgebende, ausführende, rechtsprechende Gewalt. Nach dieser Analogie muß die göttliche Weltregierung oder Gott in seinem moralischen Verhältnisse zur Welt in diesen drei Formen gedacht werden: als Gesetzgeber, Regent und Richter der Welt. Als Gesetzgeber ist er absolut heilig, sein Zweck ist die Herrschaft des sittlichen Gesetzes in den Herzen der Menschen, das Reich Gottes auf Erden; als Regent ist er absolut gütig, er läßt unsere mangelhafte Tat durch die gute Gesinnung ergänzt werden und um der letzteren willen als voll gelten; als Richter ist er absolut gerecht, seine Gnade will durch die gute Gesinnung verdient sein. Die drei menschlichen Staatsgewalten können wir in einer gerechten Staatsverfassung nur getrennt, dagegen die drei göttlichen Gewalten in der Weltregierung nur vereinigt denken: als eine Persönlichkeit in drei verschiedenen Beziehungen, als „die dreifache moralische Qualität des Weltoberhauptes“. Diese Vorstellungsweise bildet die Trinität des Vernunftglaubens, ihr Gegenstand ist die moralische Weltregierung, gedacht nach dem Postulate der Vernunft, nicht nach menschlichen Analogien, also gereinigt von allen anthropomorphischen Vorstellungen. In diesem Sinne darf die Trinität als „das Glaubenssymbol der ganzen reinen Religion“ gelten. Auch die vorchristlichen Religionen enthalten in der Tiefe ihres Glaubens eine trinitarische Gottesvorstellung, die

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 337—339.)

sich in verschiedenen Formen bei den alten Persern, Indern, Ägyptern, den späteren Juden usf. wiederfindet. Praktisch genommen, ist die Trinität ein Vernunftglaube, d. h. ein durch die eigene Vernunft geoffenbartes Geheimnis; theoretisch genommen, ist sie ein vollständiges Mysterium, dessen Ausdruck, wie man ihn auch stellen mag, ein unverständliches Symbol bleibt.[1]

3. Das Mysterium der Berufung, Genugtuung und Erwählung.

Jede der göttlichen Eigenschaften enthält ein unauflösliches Geheimnis, einen Verein von Bedingungen, die der menschliche Verstand niemals vereinigen kann. Gott als der Gesetzgeber der Welt gründet ein Reich, dessen Bürger zu sein alle Menschen berufen sind: dieses Reich ist Gottes Schöpfung, diese Bürger sind seine Geschöpfe. Nun ist die erste Bedingung zur Verwirklichung moralischer Zwecke, also zum Bürgerrecht in dem moralischen Reiche die Freiheit, das unbedingte Vermögen der Selbstbestimmung. Wie können Geschöpfe frei sein? Wie läßt sich frei sein und geschaffen (berufen) sein vereinigen? In der Vorstellung Gottes als des moralischen Weltgesetzgebers liegt das unauflösliche Mysterium der Berufung.

Gott als Regent der Welt macht, daß sein Gesetz erfüllt und die Menschen erlöst werden; die Erlösung ist der Zweck der göttlichen Weltregierung; aber böse, wie die Menschen in der Wurzel ihres Willens (von Natur) sind, können sie auch durch die Wiedergeburt dem Gesetze nicht völlig gerecht werden. Die Genugtuung geschieht durch die göttliche Güte, die durch fremdes Verdienst die Menschen erlöst; also empfängt der Mensch ein Gut, welches nicht von ihm selbst herrührt. Wie läßt sich diese Erlösung, die in einem Erlöstwerden besteht, mit der Spontaneität des menschlichen Willens vereinigen? Diese Vereinigung ist das Mysterium der Genugtuung.

Gott als Richter der Welt entscheidet über Seligkeit und Verdammnis der Menschen. Vor dem gerechten Richter ist die Bedingung zur Seligkeit die gute Gesinnung. Nun ist der Mensch durch die ursprüngliche Beschaffenheit seines Willens nicht gut, er ist unfähig, von sich aus die gute Gesinnung in sich zu erwecken, es ist also Gott, der sie in ihm bewirkt. Verdient ist diese göttliche Wirkung durch nichts, denn was sie allein verdienen könnte, die gute Gesinnung des Menschen, ist erst die Folge jener göttlichen Wirkung. Also ist es Gott, der im

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 139—142.)

Menschen die Bedingung zur Seligkeit schafft, ohne alles Verdienst, ohne allen Grund von seiten des Menschen, also vollkommen grundlos, aus reiner Willkür, nach seinem unbedingten Ratschluß. Die Seligkeit und Verdammnis der Menschen ist eigentlich kein Richterspruch, sondern eine Wahl Gottes, er richtet nicht, er hat schon gerichtet, d. h. er hat die einen zur Seligkeit, die anderen zur Verdammnis erwählt. Wie vereinigt sich diese grundlose Wahl mit der nach Verdienst austeilenden Gerechtigkeit? Wie vereinigt sich die göttliche Gnade mit der göttlichen Gerechtigkeit? Durch den menschlichen Verstand ist diese Vereinigung nicht zu begreifen: sie ist das Mysterium der Erwählung.

Alle diese Mysterien sind nur verschiedene Seiten eines und desselben großen Geheimnisses. Woher kommt in der Welt das Gute und Böse? Wie kann aus dem Bösen das Gute hervorgehen? Wie können solche, die böse sind, gut werden? Warum werden es die einen und nicht auch die anderen? Warum beharren die einen im Bösen, während sich die anderen zum Guten bekehren? Alle diese Fragen treffen den verborgenen Grund der moralischen Welt, der sich nicht durch Begriffe erhellen läßt. Das intelligible Prinzip der Welt bleibt unerkennbar und läßt sich nicht ergründen, wie die in der Natur wirksamen Kräfte oder die geheimen Beweggründe in der politischen Welt. Das moralische Weltgeheimnis liegt in der Erlösung des Menschen vom Bösen. Als Postulat der religiösen Vernunft ist diese Erlösung vollkommen gewiß und mitteilbar für alle Welt; als Objekt des Verstandes, d. h. als Weltbegebenheit, ist sie vollkommen unbegreiflich. Die Trinität ist nichts anderes als der Lehrbegriff dieses Glaubens, als der in ein Dogma verwandelte Erlösungsglaube, als der theologische Versuch, die Tatsache der Erlösung aus dem Wesen Gottes zu erklären. Soll der christliche Glaube von anderen Glaubensarten durch eine theoretische Form unterschieden werden, so ist eine solche Erklärung notwendig, und in dieser Rücksicht bildet die Trinität die klassische Formel des Kirchenglaubens. Für den praktischen oder religiösen Glauben ist das Symbol gleichgültig, er glaubt die Erlösung, aber fragt nicht: wie ist sie möglich? Und nur auf diese Frage gibt das Symbol die aus dem Wesen Gottes geschöpfte, geheimnisvolle und unbegreifliche Antwort.[1]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 142—147.)

Sechstes Kapitel.

Offenbarungs- und Vernunftglaube. Dienst und Afterdienst Gottes.

I. Geoffenbarte und natürliche Religion.

1. Naturalismus, Rationalismus, Supernaturalismus.

Die Aufgabe der kantischen Religionslehre ist durchgängig kritisch. Hatte es sich in der Metaphysik um die reine Vernunft in Ansehung der Erkenntnis, in der Sittenlehre um den reinen Willen gehandelt, so handelt es sich hier um den reinen Glauben. Die drei Hauptpunkte der bisherigen Untersuchung waren das radikale Böse, die Wiedergeburt und Erlösung, die Kirche als das moralische Gottesreich auf Erden. Es bleibt noch ein Punkt übrig, welcher mit der Lehre von der Kirche und dem Volke Gottes genau zusammenhängt: der Begriff des Gottesdienstes oder des Kultus. Wie die kritische Lehre überall das Echte vom Unechten sondert, wie sie eben noch zwischen unsichtbarer und sichtbarer, wahrer und falscher Kirche unterschieden hatte, so gilt es jetzt, den Unterschied zwischen „Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips" darzutun.[1]

Unser Gottesdienst richtet sich nach unserem Gottesglauben. Der religiöse Inhalt des letzteren ist Gott als moralischer Gesetzgeber der Welt, die Sittengebote (Pflichten) als Gottesgebote. Dieser Inhalt gilt in zwei möglichen Formen oder Vorstellungsweisen: entweder erscheinen uns jene Gebote darum als sittlich und verpflichtend, weil sie der göttliche Wille gegeben hat, oder sie erscheinen darum als göttlich, weil sie die ewigen Forderungen der sittlichen Vernunft sind. Im ersten Fall ist der Glaubensinhalt geoffenbart, weil er durch eine göttliche Willensäußerung bestimmt wird; im zweiten ist er natürlich, weil er durch unsere eigene Vernunft gegeben ist: jene Vorstellungsweise macht „die geoffenbarte", diese „die natürliche Religion".

Das Verhältnis zwischen Offenbarungs- und Vernunftglauben läßt sich aus drei Standpunkten beurteilen: entweder gelten beide für unvereinbar, oder ihre Vereinigung gilt den einen als eine mögliche, den anderen als eine notwendige; der erste Standpunkt erklärt die Offenbarung für unmöglich, der zweite läßt sie gelten (ohne sie für

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum. (Bd. VI. S. 149—153.)

notwendig zu halten), der dritte fordert sie; die Naturalisten verneinen die Offenbarung, die Rationalisten räumen die Möglichkeit derselben ein, die Supernaturalisten behaupten ihre Notwendigkeit.

Wie urteilt die kritische Philosophie? Sie kann die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweisen, also auch nicht behaupten: daher stimmt sie nicht mit den Naturalisten, die sich in ihrer Verneinung dogmatisch verhalten. Da sie die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweisen kann, so kann sie auch deren Möglichkeit nicht widerlegen, sie läßt dieselben gelten und stimmt in diesem Punkte mit den Rationalisten; sie kann die Notwendigkeit der Offenbarung nicht beweisen, darum weder bestreiten noch behaupten. Wenn nun die Supernaturalisten diese Notwendigkeit nicht dogmatisch beweisen wollen, so kann ihr Streit mit den Rationalisten auf einer gemeinschaftlichen Grundlage geführt werden: beide anerkennen den sittlich-religiösen Glaubensinhalt und die Möglichkeit seiner Offenbarung; worüber sie streiten, ist der Wert der Offenbarung in Absicht auf die Religion, d. h. die Geltung und das Recht, welches die Offenbarung auf dem religiösen Gebiete in Anspruch nimmt.

2. Die Offenbarung als Religionsmittel.

Der religiöse Glaubensinhalt soll allgemeingültig sein, also mitteilbar für alle. Ist er nicht allgemein verständlich, sondern nur wenigen zugänglich, so ist die Religion nicht natürlich, sondern gelehrt. Gesetzt, die göttliche Offenbarung wäre nicht allgemein mitteilbar, so könnte die natürliche oder moralische Religion auch nie geoffenbart, und die geoffenbarte Religion nie die allgemeingültige sein: dies war der Gesichtspunkt, unter welchem H. S. Reimarus die geoffenbarte Religion bekämpfte; er zeigte, daß die Offenbarungsurkunden einer Einsicht und Erklärung bedürfen, die an einen besonderen und ausschließenden Bildungsgrad geknüpft seien und darum die Geltung einer geoffenbarten Religion notwendig einschränken.

Wenn aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung rein moralisch, also mit dem sittlichen Vernunftgesetz identisch und darum allgemein mitteilbar ist, so verträgt sich eine solche Offenbarung mit dem Vernunftglauben, und es kann in diesem Falle geoffenbarte und natürliche Religion in der Hauptsache eines sein. Die Menschen hätten aus eigener Vernunft auf die geoffenbarten Wahrheiten kommen können und sollen, nur würden sie niemals so früh darauf gekommen sein; die göttliche Offenbarung hat den langsamen und schwerfälligen Gang der mensch-

lichen Vernunft beschleunigt, sie hat gehandelt, wie jede weise und richtige Erziehung, die ihren Zögling so leitet, daß er aus eigener Kraft sein Ziel sicherer und früher erreicht, als wenn er sich selbst und dem Zufall überlassen geblieben wäre: dies war der Gesichtspunkt, unter welchem Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ die Offenbarung in der Religon rechtfertigte. In derselben rationalen Weise will Kant die Verbindung zwischen Offenbarung und Religion gefaßt wissen: die Offenbarung gelte als Religionsmittel, nicht als Religionsgrund; sie diene zur Entwicklung der Religion, nicht zu deren Erzeugung.[1]

Es gibt eine solche zugleich geoffenbarte und natürliche (rein moralische) Religion: die Lehre Jesu Christi. Hier ist der religiöse Glaubensinhalt vollkommen in der Tiefe der menschlichen Vernunft begründet, doch hat dieser Glaube seinen geschichtlichen Grund und Ausgangspunkt in Christus, er ist durch ihn der Welt verkündet worden. Was Christus der Welt offenbart hat, ist in seiner reinsten und einfachsten Form der moralische Glaube in seiner ganzen Vollkommenheit. Hier tritt zum erstenmal die sittliche Bestimmung des Menschen ohne alle Blendung klar und anschaulich vor das Auge der Welt: das Gute besteht allein in der Gesinnung, die böse Gesinnung ist schon die böse Tat, im Herzen hassen heißt töten, alle Wahrheit ist Wahrhaftigkeit, welche das innere Gesetz fordert und kein bürgerliches Erpressungsmittel dem Menschen abzwingen kann. Die gute Gesinnung ist nur möglich durch die radikale Umwandlung des Willens, durch die Vernichtung der Selbstsucht; wo die Herrschaft der Selbstsucht gebrochen ist, da verstummen die feindseligen Gesinnungen, der Durst nach Rache und der Haß gegen die Feinde, Liebe und Wohlwollen werden die Triebfedern des wiedergeborenen Willens, der sich selbst das göttliche Gebot gibt: „liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst“.

Diese durch Christus geoffenbarte Lehre enthält nichts, das, einmal ausgesprochen, nicht in der Tiefe jedes Gemütes seinen natürlichen Widerhall findet und als das Gebot der eigenen Vernunft, welches jeder sich selbst geben sollte und könnte, sofort einleuchtet. In dieser Anerkennung haben die Gebote Christi sämtlich ihre Geltung: sie gelten unbedingt, nicht um ihrer geschichtlichen Offenbarung, sondern um ihres menschlichen Ursprunges willen. So ist in Rücksicht der

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. I. Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt. (Bd. VI. S. 153—157.)

christlichen Gebote die Offenbarung nur das Mittel zu ihrer Verbreitung, zu ihrer öffentlichen Geltung, nicht die ausschließende und oberste Bedingung zu ihrer Geltung überhaupt.[1]

3. Die Offenbarung als Religionsgrund.

Dieses richtige und normale Verhältnis zwischen Religion und Offenbarung wird umgekehrt, wenn die letztere nicht bloß Mittel und Vehikel der Religion, sondern deren alleiniger Rechtsgrund sein will. Dann gelten die Gebote der Religion lediglich deshalb, weil sie geoffenbart sind, weil es in den heiligen Schriften so geschrieben steht, dann gilt die Offenbarung nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihrer Tatsache: weil es so geschehen ist, weil es die heiligen Urkunden so berichten. Und damit ändert sich von Grund aus die Religion selbst. Die Offenbarung gilt als Statut. Die Gültigkeit ihres Inhaltes ist bedingt nicht durch ihre Übereinstimmung mit der moralischen Vernunft, sondern allein durch das Faktum der Offenbarung, dieses Faktum soll geglaubt werden, unabhängig von dem Zeugnis und der Prüfung des Geistes in uns. Der Glaube wird zum Befehl, zur «fides imperata», die Annahme dieses Glaubens wird mithin zur Befolgung eines Befehls: der Glaube verwandelt sich in Gehorsam, in den von der eigenen Vernunft unabhängigen, also blinden Gehorsam, er wird zur «fides servilis».

Nur in dieser Form kann der Offenbarungsglaube allgemein werden. Der blinde Gehorsam gegen die Offenbarungsstatute läßt sich erzwingen und durch Zwang verbreiten, dagegen ist die Einsicht in die Offenbarungsurkunde selbst, diese eigentliche Grundlage des Glaubens, auf gewisse nur den wenigsten zugängliche Bedingungen eingeschränkt, sie erfordert Schriftgelehrsamkeit zur Schrifterklärung. Ein Glaube aber, der sich auf Gelehrsamkeit gründet, ist nicht natürliche, sondern gelehrte Religion, deren Verbreitung nicht weiter reicht, als der enge Kreis der Gelehrtenbildung. Wenn nun eine solche Religion, zu deren Beurkundung Gelehrsamkeit gehört, doch allgemein verbreitet werden soll, so müssen die Gläubigen, die Anhänger dieser Religion, in zwei grundverschiedene Klassen zerfallen: in Wissende und Gehorchende, in Kleriker und Laien; jene sind die berufenen Glaubensinterpreten, die Verwalter der Glaubensvorschriften, diese glauben, was

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Teil I. Abschn. I. Die christliche Religion als natürliche Religion. (Bd. VI. S. 157—163.)

die Kleriker sagen; die einen verhalten sich in Glaubenssachen befehlend, die anderen gehorchend. Wer nicht Kleriker ist, der ist Laie. Wo sich daher der Glaube bloß auf die Tatsache der Offenbarung und deren Urkunde gründet, da folgt die Beherrschung der Laien durch die Kleriker, und die Gefahr liegt nahe, daß sich diese auf dem Glaubensgebiete einheimische Herrschaft auch über den Staat erstreckt, daß die Kleriker durch die Laien auch den Staat beherrschen, und der religiöse Glaube als despotische Gewalt auch im weltlichen Sinn auftritt. Wenn sich also die Offenbarung zum christlichen Glauben nicht als Mittel, sondern als alleinige Bedingung verhält, so muß diese Art der christlichen Religion sich kirchlich-hierarchisch gestalten. Ein solches Christentum bleibt in seiner Grundlage jüdisch.[1]

II. Der Afterdienst Gottes.

1. Der Religionswahn.

Von hier aus lassen sich die Folgen dieser Glaubensverfassung klar übersehen. Die Offenbarung gilt nicht als Religionsmittel, sondern als Religionsgrund. Demnach gilt auch der historische Offenbarungsglaube nicht als Mittel, sondern als Zweck der Religion. Der Besitz des Mittels erscheint in dieser Glaubensverfassung schon als der Besitz des Zwecks; das äußere, gehorsame Bekenntnis der Glaubensstatute, der blinde Glaubensgehorsam gilt jetzt als die Sache selbst, als die vollkommen fertige Religion. Das Mittel hat nur relative Geltung. Wenn man ihm absolute zuschreibt, so gibt man ihm einen imaginären Wert und täuscht sich selbst über den wahren. Die Art dieser Täuschung läßt sich an einem Fall aus dem gewöhnlichen und profanen Menschenleben anschaulich machen. Das Geld repräsentiert den öffentlichen Wert der Dinge, es ist ein Mittel, wodurch wir uns so viele Bedingungen zum Genuß und zur Bildung verschaffen können; sein Zweck ist diese für uns und andere nützliche Verwendung. Ist der Besitz dieses Mittels auch schon der Besitz dieses Zweckes? Heißt Geld haben schon so viel als besitzen, was wir durch Geld erwerben können? Wer sich das einbildet, wird im bloßen Besitze des Geldes vollkommen befriedigt sein und nichts weiter wollen als Geld haben, er wird meinen, durch diesen Besitz alles Weitere entbehren zu können oder eigentlich schon zu haben:

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Teil I. Abschn. II. Die christliche Religion als gelehrte Religion. (Bd. VI. S. 163 bis 167.)

diese Einbildung macht den Geiz; der Besitz des Geldes erscheint dem Geizigen als der Besitz alles anderen, als der absolute Besitz, der nichts zu wünschen übrig läßt. Diese Täuschung nennen wir Wahn. Wer im Besitze der Religionsmittel schon meint, auch im Besitze der Religionszwecke zu sein, wer sich durch den bloßen Gehorsam gegen die Glaubensstatute, durch die Befolgung der Glaubensbefehle für erlöst hält, lebt in derjenigen Täuschung, welche im „Religionswahn" besteht. Und wenn ein statutarischer Glaube als die notwendige und oberste Bedingung des religiösen und gottwohlgefälligen Lebens gilt, so ist ein solcher Religionswahn die notwendige Folge.[1]

2. Die Rechtfertigung durch den Kultus.

Unter seiner Herrschaft wird der Dienst Gottes in etwas anderes als die gute Gesinnung und den sittlichen Lebenswandel gesetzt. Was dieses andere auch sei, unabhängig von der Gesinnung ist es ein äußerliches, moralisch wertloses Tun, das als Gottesdienst gelten will, als solcher befohlen und gläubig gehorsam geübt wird. So erzeugt sich der unechte Kultus, „der Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips". Die Befolgung des Religionswahns kann nichts anderes sein, als „Afterdienst Gottes". Was man ohne geläuterten und in der Wurzel umgewandelten Willen tun kann, ist vor Gott vollkommen wertlos und gilt nicht durch den Religionsglauben, sondern bloß durch den Religionswahn. Es ist dabei vollkommen gleichgültig, was man zur vermeintlichen Ehre Gottes äußerlich tut: ob der Gottesdienst in öffentlichen Feierlichkeiten und Anpreisungen oder in persönlichen Aufopferungen, Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl. besteht; ob man zur Ehre Gottes Worte oder Naturgüter oder die eigene Person selbst opfert. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes."

Wenn einmal der Schwerpunkt des Gottesdienstes in etwas anderes fällt, als das moralische Leben, so ist dem falschen Kultus Tor und Tür geöffnet und nicht mehr abzusehen, wo er Halt machen soll. Hat sich einmal die Religion in den Religionswahn verkehrt, so ist die Folge ein grenzenloser Afterdienst. Man bilde sich nicht ein, daß man auf diesem Gebiete des äußerlichen und unechten Kultus Grenzen

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Teil II. Vom Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion. § 1. Vom allgem. subjektiven Grunde des Religionswahns. (Bd. VI. S. 167—170.)

bestimmen und Unterschiede feststellen könne. Es macht keinen Unterschied, ob der äußeren Opfer mehr oder weniger sind, ob ihre Form gröber oder feiner ist; sie sind im Prinzipe wertlos, darum ist ihr Gradunterschied, wenn es einen gibt, im Prinzipe gleichgültig. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen oder wie der Tibetaner durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert. Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Prinzips an, Gott entweder nur durch die moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden."

Diesem falschen Gottesdienst, welcher Art er auch sei, liegt der Wahn zugrunde, man könne durch eine äußere Kultushandlung Gott genugtun, sich ihm wohlgefällig machen und sich vor ihm rechtfertigen: es ist der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Kultus. Dieser vermeintlichen Rechtfertigung entgegen steht die Rechtfertigung durch den Glauben (d. h. die Wiedergeburt) und durch die Gnade. Der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Kultus ist Religionswahn oder Aberglaube.[1]

3. Fetischdienst und Pfaffentum.

Wenn nun als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens doch die gute Gesinnung gilt, diese aber für eine Gnadenwirkung Gottes in uns erklärt wird, so folgt dem ersten Wahne ein zweiter. Man muß dann meinen, durch die äußere Kultushandlung diese Gnadenwirkung erzeugen, gleichsam den göttlichen Beistand dadurch an sich ziehen und herbeirufen, die göttliche Gnade sich geneigt machen zu können; dann schreibt man dem äußeren Tun eine übersinnliche Kraft, der natürlichen Ursache eine übernatürliche Wirkung, der sinnlichen Tat eine wunderwirkende Macht zu: dies aber heißt zaubern und, wenn es in Rücksicht auf Gott geschieht, „fetischmachen", der von der Gesinnung und der Willensumwandlung unabhängige Gottesdienst ist „Fetischdienst"

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Teil II. § 2. Das dem Religionswahn entgegengesetzte moralische Prinzip der Religion. (Bd. VI. S. 170—175.)

und der Glaube an eine kirchliche Observanz als notwendiges Mittel zur Erlösung „Fetischglaube". Wo dieser Glaube herrscht, wo das oberste Glaubensgesetz den Kultus oder gewisse Kultusformen zur Bedingung der Seligkeit macht, da ist die moralische Freiheit der Menschen vollkommen unterdrückt und der kirchliche Despotismus im uneingeschränktesten Sinne vorhanden. In einer solchen Kirche herrscht nicht Gott, sondern der Klerus, und ihre Verfassung besteht im Pfaffentum. „Das Pfaffentum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das wesentliche derselben ausmachen."

Ein solcher Religionswahn verdirbt notwendig auch die Vorstellung von Gott. Ein Gott, dessen Wohlgefallen wir durch den Kultus zu erwerben glauben, wird durch die trübsten menschlichen Analogien verunstaltet, er wird als ein Wesen vorgestellt, welches sich durch den Schein blenden und bestechen läßt, dessen Gnade man durch Lobpreisungen, Schmeicheleien, Demütigungen und Geschenke gewinnen könne: der Gottesdienst wird zum „Hofdienst", der Gott zum Götzen, das Ideal zum „Idol", und der Kultus zur „Idololatrie".[1]

4. Glaubenswahrhaftigkeit und Glaubensheuchelei.

Wenn Gott als das über allen menschlichen Neigungen erhabene und absolut heilige Wesen vorgestellt wird, so lautet das göttliche Gebot: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!" Vor diesem Gotte kann uns nichts weiter rechtfertigen, als die reine Gesinnung und das gottselige Leben. Indessen macht auch dieser Begriff noch nicht allein den moralischen Glauben. Denn noch steht die Frage offen: welches ist die Bedingung unseres inneren gottwohlgefälligen Lebens? Wenn diese Bedingung, die erste und oberste, nicht in die Tugend, in unsere eigenste und innerste Tat, sondern in die göttliche Gnade und eine fremde Genugtuung gesetzt wird, so ist der Glaube nicht rein moralisch, sondern seinem wahren Ursprunge untreu und auf dem Wege zur Idololatrie. Wenn die Bedingung zur Gottseligkeit etwas anderes als die Tugend, die Begründung der Religionslehre etwas anderes als die Tugendlehre sein soll, so suchen wir die göttliche Gnade und Versöhnung auf einem Wege, den nicht unser eigener Wille sich im siegreichen Kampfe mit dem

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 3. Vom Pfaffentum als einem Regimente im Afterdienst des guten Prinzips. (Bd. VI. S. 175—188. Vgl. S. 333. Anmkg. S. 153—154. Anmkg.)

Bösen bahnt; dann ist der Erlösungs- und Versöhnungsglaube, welcher Art er auch sei, in seinem Grunde nicht mehr rein moralisch und darum schon in seiner Wurzel verkehrt. Der Grund des Glaubens macht den Charakter der religiösen Gemütsart. Von ihm hängt es ab, ob wir der Erlösung gewiß sind oder nicht.

Die religiöse Gemütsverfassung ist eine ganz andere, wenn diese Gewißheit in ihr lebt, eine ganz andere, wenn sie ihr mangelt. Es gibt nur eine einzige Form der Glaubensgewißheit: die moralische. Nur wenn die Tugend und die sittliche Wiedergeburt den Anfang gemacht hat, können wir vollkommen gewiß sein, daß das Ende die Erlösung sein wird. Ohne diese Bedingung ist aller Glaube unsicher und fühlt sich auch unsicher: das Gefühl dieser Unsicherheit ist es, das ihn so leicht fanatisch macht. Nur der moralische Glaube ist nie fanatisch, weil er seiner Sache ganz gewiß ist. Jede Überzeugung, die im Innersten die Gewißheit entbehrt, auf der sie fest und sicher ruht, wird böse, wenn ihr eine andere Überzeugung widerspricht, oder sie auch nur einer anderen Denkart begegnet. Daß sie sich erhitzt und böse wird, ist der Anfang des Fanatismus und die Folge ihrer eigenen innersten Unsicherheit. Die Erscheinung des Fanatismus ist nicht anders zu erklären. Daher ist derselbe besonders in der Religion zu Hause, weil hier die Überzeugungen, wenn sie nicht absolut gewiß sind, gar nichts gelten. Nur eine solche Gewißheit gibt den wahren Glaubensmut, welchen daher nur die sittlich religiöse Überzeugung haben kann, und von welchem religiöse Affekte, wie der Haß des jüdischen Glaubens gegen die Nichtjuden, der Stolz des alten Islam, die Kleinmütigkeit der Hindus, die passive Frömmigkeit einer gewissen Form des christlichen Glaubens durchaus verschieden sind.

Die Tugend allein gibt den Mut, auf eigenen Füßen zu stehen. Wenn der Glaube auf einem anderen Grunde ruht, so hält er sich an Bedingungen, von denen er nie gewiß sein kann, daß sie erlösende Kraft haben. In Wahrheit ist er auch ungewiß und unsicher trotz aller Sicherheit, die zu besitzen er sich und anderen einbildet. Sein ganzes Ansehen zeugt gegen ihn, er sieht nicht aus, wie einer, der innerlich seiner Sache gewiß ist, er hofft alles von der göttlichen Gnade und davon, daß er an diese Gnade glaubt, er ist nur besorgt, sich dieselbe geneigt zu machen, er sucht sie auf allen möglichen Wegen, nur nicht durch die eigene sittliche Kraft, da er auch diese erst von der göttlichen Gnade hofft. So gerät er in „einen ächzenden, moralisch passiven Zustand, der nichts Großes und Gutes unternimmt, sondern alles von Wünschen erwartet“. So entsteht die Vorstellung eines Gottes, dessen Wohlgefallen durch andere Mittel als durch die Tugend erworben werden kann, und so wird jeder Glaube, dessen Grund der rein moralische nicht ist, der von etwas anderem als der eigenen Wiedergeburt anhebt, ein falscher Gottesglaube, der sich in nichts von der Idololatrie unterscheidet.[1]

Es ist eine moralische Pflicht gegen uns selbst, und zwar die erste von allen, daß wir nichts versichern, nichts beteuern, als wovon wir überzeugt oder dessen wir vollkommen gewiß sind. In der genauen Erfüllung dieser Pflicht besteht die Wahrhaftigkeit. Wer alles, wovon er überzeugt ist, auch sagt und öffentlich ausspricht, der ist offenherzig; wer nichts sagt, wovon er nicht überzeugt ist, der ist aufrichtig. Der Offenherzige sagt alles, was er mit Überzeugung glaubt; der Aufrichtige glaubt mit Überzeugung alles, was er sagt. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit fordert unter allen Umständen die Aufrichtigkeit, sie fordert nicht ebenso die Offenherzigkeit. Ohne Aufrichtigkeit gibt es gar keine Wahrhaftigkeit. Wer wirklich aufrichtig ist, der kann nie lügen oder eine Unwahrheit sagen. Man mache uns nicht etwa folgenden Einwand: es könne wohl der Fall sein, daß wir nach unserem besten Wissen eine Aussage machen, aber unser Wissen selbst nicht das beste sei, die Sache verhalte sich anders, als wir meinen, so haben wir zwar eine Unwahrheit behauptet, aber nicht gelogen, denn wir haben ja selbst die Sache nicht besser gewußt, als dargestellt. Hier scheint die Wahrhaftigkeit in der Form mit der Unwahrheit im Inhalte der Aussage sich zu vertragen.

Dieser Schein ist nichtig. Wer nicht vollkommen überzeugt ist, der kann auch nie glauben, daß er es ist, sondern muß bei einiger Selbstprüfung finden, daß seiner vermeintlichen Überzeugung die wirkliche Gewißheit fehlt; also beteuere er nichts und versichere nichts, was ihm nicht sicher ist, sonst gibt er uns gegen besseres Wissen eine Versicherung, die er nie geben durfte, wenn es ihm mit der Pflicht der Wahrhaftigkeit Ernst war. Die Unwahrheit der Sache ist immer ein Zeugnis gegen die Wahrhaftigkeit dessen, der sie versichert. Nicht in der Unwahrheit der Sache liegt das Kennzeichen der Lüge, denn jeder kann irren, sondern in dem Schein der Sicherheit, den die Aussage annimmt. In diesem Punkte gibt es keine Selbsttäuschung. Die Wahrheit der Sache ist nicht in allen Fällen ein Zeugnis für die Wahrhaftigkeit dessen, der sie behauptet. Es

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 3. (Bd. VI. S. 182—185. S. 184. Anmkg.)

gibt Dinge, von deren Dasein und Beschaffenheit kein Mensch eine absolute Gewißheit haben kann. Wer dennoch mit vollkommener Sicherheit über diese Dinge urteilt, der ist unwahr, selbst in dem Fall, daß er die Wahrheit, sachlich genommen, gesagt hätte. Über die Wahrhaftigkeit und deren Gegenteil entscheidet nie das Objekt, sondern allein das Gewissen. Das Gewissen sagt uns, ob wir wahrhaftig sind oder nicht, es sagt zu jedem, der mit Sicherheit behauptet, was er ohne Sicherheit weiß: „du lügst!“ Wo es sich also um die Pflicht der Wahrheit handelt, da ist das Gewissen der einzige Leitfaden.[1]

Wo wir schweigen dürfen, ohne eine Pflicht zu verletzen, brauchen wir nicht offenherzig zu sein. Wo aber das Gesetz fordert, daß der Glaube bekannt werde, da ist es die Pflicht der Wahrhaftigkeit, nichts zu bekennen oder gar zu beschwören, wovon wir nicht vollkommen überzeugt sind. Diese Gewißheit hat allein der moralische Glaube. Nur was wir moralisch sind und sein sollen, ist vollkommen gewiß: das sagt uns das Gewissen selbst. Von einem Faktum außer uns gibt es keine absolute Gewißheit in uns, darum kann kein Geschichts- oder Offenbarungsglaube absolut gewiß sein. Ein bloßer Geschichtsglaube, weil ihm die moralische Gewißheit fehlt, läßt sich nicht beteuern oder als absolut gewiß behaupten; eine solche Beteuerung läßt sich von anderen nicht fordern, und wer sie verweigert oder andersgläubig ist, läßt sich nicht verdammen. Solche Beteuerungen, Forderungen, Verdammungen sind und können niemals wahrhaftig sein, sie sind darum stets gewissenlos.

Jede Verurteilung im Namen des Glaubens ist pflichtwidrig, jedes verdammende Ketzergericht urteilt gewissenlos. „Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Überzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtung auf alles, was dir wert und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu beteuern? so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachteiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hierbei zittern

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen. (Bd. VI. S. 185 u. 186.) Vgl. oben Buch II. Kap. I. S. 275—277. Vgl. Bd. IV. Buch I. Kap. V. S. 99.

müßte.“ Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine teure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! Wenn es jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch tun könnte, so würde ich raten, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: „Ist jemand einmal als Pilger in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal dagewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal dagewesen, so verlasse die Stadt oder gar das Land, wo er sich aufhält“.

Jede Unaufrichtigkeit in Glaubenssachen ist Heuchelei. Wer einen Glauben beteuert ohne innere vollkommene Überzeugung, ist ein Heuchler. Gegen die Heuchelei schützt keineswegs der Vorwand, daß die öffentliche Gewalt das Glaubensbekenntnis befiehlt. Heuchelei ist das Gegenteil der Wahrhaftigkeit in Ansehung der Religion. Über die Wahrhaftigkeit entscheidet nie eine öffentliche Vorschrift, sondern allein das Gewissen. Wenn man also den vorgeschriebenen Glauben behauptet ohne innerste Gewißheit, so ist man der Kirche gehorsam und vor dem eigenen Gewissen ein Heuchler. „O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wie wohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Kultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrasse in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen.“

Mit der moralischen Freiheit in der Religion nimmt im gleichen Maße die Wahrhaftigkeit ab, in eben dem Maße wächst die Heuchelei. Denn wer hier nicht wahrhaftig ist, der ist schon ein Heuchler. Unter der Herrschaft eines statutarischen Glaubens wird die Heuchelei zur Gewohnheit und kommt bis zum Grade einer behaglichen Unbefangenheit. Man empfiehlt für das Glaubensbekenntnis das weiteste Gewissen gleichsam als Sicherheitsmaxime nach dem argumentum a tuto: das sicherste sei, alles zu glauben und diesen Glauben unbedenklich zu

beteuern; wenn manches unwahr und unnütz sei, so sei doch nichts schädlich, und der liebe Gott werde sich schon das beste herausnehmen. Der sicherste Glaubensgrundsatz sei: „Je mehr desto besser!“ Bis dahin können Menschen gebracht werden: daß sie die Religion als Mittel brauchen, um ihrem Vorteile im gemeinen Sinne des Wortes die letzte Spur der Wahrhaftigkeit zu opfern![1]

III. Der wahre Gottesdienst.

Nur der moralische Glaube ist vollkommen gewiß und darum gültig für alle, er wird von dem Unterschiede zwischen Gelehrten und Nichtgelehrten nicht berührt, denn dieser trifft nur den Geschichtsglauben und begrenzt dessen Mitteilbarkeit. Um sich den Inhalt des Geschichtsglaubens anzueignen, dazu gehören Mittel der Einsicht und Untersuchung, die nicht jedem zugänglich sind. Von dieser Seite öffnet sich der Geschichtsglaube bloß den Gelehrten; von seiten seiner Form, als eine Erzählung von Begebenheiten, ist der Geschichtsglaube für die Menge und scheint in dieser Gestalt ganz besonders geeignet, Volksreligion zu werden, aber hier verschließt er sich wieder den Gelehrten, die in der Erforschung und Untersuchung jener Begebenheiten so viele bedenkliche, teils unglaubwürdige, teils unglaubliche Züge finden, daß sie den Volksglauben nicht teilen. So bleibt als die allgemein mitteilbare, für alle Menschen gültige, von der gelehrten Bildung unabhängige Religion nur die moralische übrig.

Wenn aber der Geschichts- und Offenbarungsglaube durch den moralischen bedingt ist, so erleuchtet sich auch der wahre Grund, wie der religiöse Wert des Kultus. Dieser soll nicht etwa zerstört und der Religion entrissen werden, sondern an die Stelle der falschen Verbindung zwischen Gottesglaube und Gottesdienst soll die wahre treten. Die Verbindung ist falsch, wenn der Kultus die Bedingung der Religion ist, und diese nur in jenem besteht; sie ist richtig, wenn die Religion als sittliche Gesinnung dem Kultus zugrunde liegt und dieser nichts anderes ist als die Darstellung oder das Sinnbild des Glaubens. „Soviel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! In dieser Unterscheidung besteht die wahre Aufklärung.“[2]

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. T. II. § 4. (Bd. VI. S. 185–190. Die beiden Anmkg. zu S. 389 u. 390.

[2] Ebendas. Viertes Stück. T. II. § 3. (Bd. VI. S. 179.)

Hieraus erhellt, in welchem Sinne Kant den Kultus billigt und in welchem er denselben verwirft: er läßt ihn als moralisches Symbol gelten, nicht aber als mystisches Gnadenmittel. Als moralisches Symbol ist der Kultus eine Darstellung der guten Gesinnung, ein sinnbildliches oder symbolisches Handeln. Die gute Gesinnung will in der Tiefe des Gemütes befestigt, nach außen in der Menschheit verbreitet, von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt und in der moralischen Gemeinschaft erhalten werden: in dieser Befestigung, Ausbreitung, Fortpflanzung und Erhaltung des wiedergeborenen Willens oder des praktischen Glaubens besteht das Reich Gottes auf Erden. Als ein Sinnbild der Befestigung erscheint die stille Andacht, das Privatgebet, die Einkehr des Menschen in das Innerste seines Gemüts, das Sinnbild der Ausbreitung ist die Teilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung, das Kirchengehen, das der Fortpflanzung die Aufnahme der Kinder in das Reich Gottes, die Taufe, das der Erhaltung das gemeinschaftliche gläubige Mahl, die Kommunion.

Die Bedeutung des Sinnbildes liegt nicht im Bilde, sondern im Sinn. Der bedeutungsvolle Sinn dieser Kultushandlungen ist die moralische Gesinnung. Ohne diese ist jeder Kultus wertlos. Der Wert, welchen die Kultushandlung unabhängig von der Gesinnung haben soll, ist eine Einbildung, welche der Religionswahn erzeugt: dann ist die Bedeutung der Kultushandlung nicht mehr moralisch, sondern mystisch und sakramental, und die Handlung gilt nicht als Sinnbild, sondern als Gnadenmittel, dem eine erlösende Kraft, eine Gott wohlgefällige Beschaffenheit ohne Rücksicht auf unsere Gesinnung inwohnt. Eine solche Kultuslehre widerspricht auf doppelte Weise den reinen Religionsbegriffen: sie macht erstens die göttliche Gnade unabhängig von der menschlichen Gesinnung und diese selbst zu einer Gnadenwirkung Gottes, sie bedingt zweitens die göttliche Gnade durch ein äußeres Tun, ein Werk, dem sie die magische Kraft zuschreibt, das göttliche Wohlgefallen zu gewinnen. Die grundlose Gnade widerstreitet dem Begriff der Gerechtigkeit, die durch äußere Mittel bedingte und auf den Menschen herabgelenkte Gnade ist gar nicht mehr Gnade, sondern Gunst. So wird durch eine solche Kultuslehre der Gottesglaube bis zur Idololatrie verdorben und der Mensch verführt, statt ein „Diener Gottes“ lieber ein „Günstling und Favorit des Himmels“ sein zu wollen. „Zu diesem Ende befleißigt er sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr er die göttlichen

Gebote verehre, um nicht nötig zu haben, sie zu beobachten, und damit seine tatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Übertretung derselben dienen mögen, ruft er: «Herr! Herr!», um nur nicht nötig zu haben, «den Willen des himmlischen Vaters zu tun», und so macht er sich von den Feierlichkeiten im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen den Begriff als von Gnadenmitteln an sich selbst, gibt sogar den Glauben, daß sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion aus und überläßt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen besseren Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit statt der Tugend befleißigt, welche letztere doch mit der ersteren verbunden allein die Idee ausmachen kann, die man unter dem Worte Gottseligkeit (wahre Religionsgesinnung) versteht."[1]

IV. Summe der kantischen Religionslehre. Kant und Lessing.

Vergleichen wir die kantische Religionslehre, wie sie das Böse, die Erlösung, die Kirche und den Kultus in ihrem Zusammenhange aus einem Grundgedanken entwickelt hat, mit den geschichtlich gegebenen Glaubensformen: so macht sie gegen alle Religionen gemeinschaftliche Sache mit dem moralischen Kern und der Idee des Christentums: sie verhält sich innerhalb der christlichen Kirche durchaus negativ zur katholischen und bejahend zum Kern der protestantischen Lehre, sie steht innerhalb des Protestantismus in der Lehre von der göttlichen Gnade gegen den kalvinistischen Prädestinationsglauben, in der Lehre von den Sakramenten auf seiten der reformierten Vorstellungsweise gegen die magische des katholischen und gegen die mystische des lutherischen Glaubens. Sie deckt sich mit keinem kirchlichen Dogma und ist sich dieser Ungleichheit deutlich bewußt, sie verhehlt dieselbe nirgends.

Darf man sie mit außerkirchlichen Lehren vergleichen, ich meine mit der Idee des freien, nicht kirchlich gebundenen Christentums, mit religiösen Vorstellungen ohne symbolische Geltung, so besteht die größte Übereinstimmung zwischen Kant und Lessing. In keinem Punkte hat Lessing die Aufklärung seines Zeitalters mehr überflügelt, als in seinen religiösen Ideen, in keinem ist er der kritischen Philosophie näher gekommen. Sein Gegensatz zu Reimarus, in welchem die Aufklärung am weitesten vorgeschritten war, berührt schon den kantischen Standpunkt;

[1] Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Viertes Stück. Allg. Anmkg. (Bd. VI. S. 190–202.)

er weiß die Offenbarung so zu begreifen, daß ihr das Kriterium der allgemeinen Geltung nicht fehlt. Mit Lessings tiefsinniger Ansicht von der Offenbarung als einer „Erziehung des Menschengeschlechts" ist Kant ganz einverstanden, er urteilt über die Geschichte der Kirche genau so, wie Lessing über die Geschichte der Religion. Kant würde zum Repräsentanten der idealen Religion schwerlich einen Juden genommen haben, aber gewiß einen Menschen, welcher so denkt und handelt, wie Lessings Nathan. Soll die kantische Religionslehre durch ein Charakterbild anschaulich gemacht werden, so wüßte ich kein anderes zu wählen als diesen Typus.

Was unser Philosoph „die Religion des guten Lebenswandels" im Gegensatze zur „Religion der Gunstbewerbung" genannt hat, ist in Lessings Dichtung verkörpert: die eine in Nathan, die andere im Patriarchen. Jenem gilt die Pflicht, ein guter Mensch zu sein als die erste und einzige, dieser dagegen kennt nur „die große Pflicht zu glauben", die sittliche Gesinnung hält er für nichts. Den Glauben praktisch zu machen und die Religion von aller unfruchtbaren Glaubensschwärmerei zu läutern, ist in Nathans Erziehung die weise und wahrhaft fromme Absicht. Was gilt ein Glaube, der sich nicht praktisch betätigen kann? Wenn sich Rechas Phantasie im frommen Wunder- und Engelglauben wohlgefällt, so zeigt ihr Nathan den unfruchtbaren Kern in dieser schimmernden Hülle:

„— einem Engel, was für Dienste,
Für große Dienste könnt ihr dem wohl tun?
Ihr könnt ihm danken, zu ihm seufzen, beten,
Könnt in Entzückung über ihn zerschmelzen,
Könnt an dem Tage seiner Feier fasten,
Almosen spenden. — Alles nichts. — Denn mich
Deucht immer, daß ihr selbst und euer Nächster
Hierbei weit mehr gewinnt, als er. Er wird
Nicht satt durch euer Fasten, wird nicht reich
Durch eure Spenden, wird nicht herrlicher
Durch eur Entzücken, wird nicht mächtiger
Durch eur Vertrauen. Nicht wahr? Allein ein Mensch!"

Die Religion des guten Lebenswandels im Gegensatze zur bloßen Glaubensschwärmerei ist das Thema in Nathans erster Unterredung mit Recha. Derselbe Gegensatz ist das erste Thema in Kants Religionslehre und läßt sich nicht besser aussprechen, als mit jener Mahnung Nathans:

„— Geh! — Begreifst du aber,
Wie viel andächtig schwärmen leichter, als

Gut handeln ist? Wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur — ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?"

Und auf die Frage Saladins, welcher Glaube der wahre sei, ist Nathans positive Antwort genau dieselbe, welche die kantische Religionslehre gibt. Der wahre Glaube ist moralisch bedingt, nicht historisch; die verschiedenen Glaubensarten, sofern sie ausschließend sind, gründen sich auf Geschichte, geschrieben oder überliefert; es gibt nur ein Kriterium des wahren Glaubens, nur eine echte Glaubensfrucht: das sittliche Handeln. Wo unter den Folgen des Glaubens sich eine feindselige und eben darum selbstsüchtige Gesinnung kundgibt, da darf man sicher schließen, daß der Glaube an der Wurzel verfälscht ist, und der Ring unecht. So lange man den Besitz eines Mittels für den Besitz des Zweckes hält, ist man im Religionswahn befangen und weit entfernt vom wahren Glauben. Der Besitz des Ringes ist nicht der Besitz seiner Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen. Dies ist die Entscheidung Nathans, die er seinem Richter in den Mund legt:

„— Ich höre ja, der rechte Ring
Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen,
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
Entscheiden! denn die falschen Ringe werden
Doch das nicht können! — Nun, wen lieben zwei
Von euch am meisten? — Macht, sagt an! Ihr schweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? und nicht
Nach außen? Jeder liebt sich selber nur
Am meisten? — O so seid ihr alle drei
Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht echt. Der echte Ring
Vermutlich ging verloren. Den Verlust
Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen. — Wenn ihr
Nicht meinen Rat statt meines Spruches wollt:
Geht nur! — Mein Rat ist aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig, wie sie liegt. Hat von
Euch jeder sicher seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. — — — Wohlan!
Es eifere jeder seiner unbestochenen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hülf!"

So lautet der Ausspruch des bescheidenen Richters. Das Kriterium des Glaubens ist das geläuterte Leben und dessen Wurzel die gute Gesinnung: dieses Urteil ist das bescheidenste, es ist zugleich das strengste. Nicht anders wird auch jener weisere Mann am Ende der Zeiten urteilen: er wird den Glauben richten nach der durch das Leben erprobten Gesinnung.[1]

Kritische Zusätze, Kants Verhalten zu Lessing betreffend.

1. Wir haben im Laufe dieses Werkes zu verschiedenen Malen Anlaß gehabt, auf die Geistes- und Ideenverwandtschaft zwischen Kant und Lessing hinzuweisen, dem unbestritten ersten Kritiker auf dem Gebiete der Philosophie und dem unbestritten ersten Kritiker auf dem Gebiete der Kunst und Dichtung, beide Söhne derselben Nation und desselben Zeitalters. Die bedeutsamen Parallelen bestehen zwischen Lessings Laokoon und Kants Vernunftkritik, zwischen Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts" und Kants Geschichts- und Religionsphilosophie, zwischen Lessings theologischen Streitschriften und seinem Nathan auf der einen Seite und Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" und seinem „Streit der Fakultäten" auf der anderen. Und was die Vergleichung zwischen dem lessingschen Nathan und dem kantischen Vernunftglauben betrifft, so haben wir diese Parallele in unseren obigen Ausführungen noch eben erleuchtet.

2. Nun ist die Frage, ob die beiden großen Männer sich dieser Übereinstimmung ihrer Geistes- und Ideenrichtung bewußt gewesen sind? Lessing, obwohl der jüngere, hat die Epoche Kants nicht mehr erlebt, die Vernunftkritik erschien einige Monate nach seinem Tode. Ich erinnere mich keiner Stelle, worin Lessing von Kant geredet oder auch nur seinen Namen genannt habe, obwohl dieser ihm nach Mendelssohns Rezensionen kantischer Abhandlungen in den Literaturbriefen nicht unbekannt sein konnte. Und es findet sich in den Werken Kants wohl nur eine einzige, wenig bedeutsame Stelle, worin der Name Lessings vorkommt; sie steht in der Kritik der Urteilskraft, wo in der Deduktion der ästhetischen Urteile nachgewiesen wird, daß es dafür keine empirischen Beweisgründe gibt und noch weniger Beweise a priori, weder Regeln noch Autoritäten. „Wenn mir jemand sein Gedicht vorlieset, oder mich in ein Schauspiel führt, welches am Ende meinem Geschmack nicht behagen will, so mag er den Batteux oder Lessing, oder noch ältere und berühmtere Kritiker des Geschmacks und alle von ihnen aufgestellte Regeln zum Beweise anführen, daß sein Gedicht schön sei, auch mögen gewisse Stellen, die mir eben mißfallen, mit Regeln der Schönheit (so wie sie dort gegeben und allgemein anerkannt sind) gar wohl zusammenstimmen; ich stopfe mir die Ohren zu, mag keine Gründe und kein Vernünfteln hören, und werde eher annehmen, daß jene Regeln der Kritiker falsch seien oder wenigstens hier nicht der Fall ihrer Anwendung sei, als daß ich mein Urteil durch Beweisgründe a priori sollte bestimmen lassen, daß es ein Urteil des Geschmacks und nicht des Verstandes oder der Vernunft sein soll."[2]

[1] Vgl. meine Schrift: G. E. Lessing als Reformator der deutschen Literatur. T. II. Nathan der Weise. (4. Aufl. Cotta 1896.) S. 144—150. S. 187—194.

[2] Kritik der Urteilskraft. Buch I. § 33. (Bd. V. S. 284—285.)

Aus dieser Stelle erhellt soviel, daß Kant im Jahre 1790, also neun Jahre nach dem Tode Lessings von diesem in Ausdrücken redet, die ihn keineswegs als den ersten und berühmtesten Kritiker des Zeitalters hervorheben.

3. Die Parallele zwischen dem Laokoon und der Vernunftkritik liegt am Tage: dort handelt es sich um die Gebiete und Grenzen der Kunstvermögen, hier um die der Vernunftvermögen; das Thema des Laokoon sind „die Grenzen der Malerei und Poesie", das der Vernunftkritik die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft. Bekanntlich hat der Philosoph in seinem Briefe an M. Herz vom 7. Juni 1771 mit diesem Titel sein unter der Feder befindliches Werk bezeichnet, woraus der Jubiläumskommentar etwas zu voreilig und unüberlegt drei falsche Schlüsse gezogen. Vaihinger hatte mit Unrecht geschlossen: 1. daß Kant mit dieser ersten Bezeichnung seiner Vernunftkritik den Titel des Laokoon nachgeahmt, 2. daß M. Herz ihn deshalb mit Lessing verglichen, 3. Kant aber aus Bescheidenheit diese Vergleichung abgelehnt habe. Die Sache verhielt sich ganz anders. In seinem fünf Jahre späteren Versuch über den Geschmack (1776) hatte M. Herz jene Vergleichung gemacht, die Kant mit der Bemerkung ablehnte (24. November 1776), daß er einen solchen Lobspruch nicht verdient habe. Die Irrtümer Vaihingers hat schon E. Arnoldt erkannt und berichtigt.[1]

4. Es steht fest, daß von den berühmten „Wolfenbüttler Fragmenten" Kant den siebenten Beitrag, „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger", welcher das meiste und schlimmste Aufsehen erregt hatte, gelesen und in einer Anmerkung seiner Religionsphilosophie bekämpft hatte.[2] Hieraus hat E. Arnoldt schließen wollen, daß Kant auch die vorhergehenden Beiträge und Lessings darauf bezügliche Erörterungen, überhaupt sämtliche theologische Streitschriften Lessings müsse gelesen haben. Er ist sorgfältig allen Spuren nachgegangen, woraus sich schließen lasse, daß unser Philosoph den Laokoon, den Antigoeze, den Nathan, die Erziehung des Menschengeschlechts usf. gekannt habe; er hat zu zeigen versucht, daß in Kants Ansichten, betreffend die Offenbarung, die Gewißheit historischer Wahrheiten und die von Vernunftwahrheiten, die Bedeutung des Historischen in der Bibel, die Freiheit biblischer und aller Forschung überhaupt, die Entbehrlichkeit der biblischen, speziell der neutestamentlichen Schriften, lessingsche Einflüsse, für oder wider, bemerkbar seien, „unverkennbar Beziehungen, zweifellos gewußte und gewollte". Urkundliche Beweise gibt es keine. Arnoldt stützt sich auf die Unmöglichkeit des Gegenteils: es sei unmöglich, daß die Hauptwerke Lessings auf Kant nicht einen tiefen Eindruck und Einfluß sollten ausgeübt haben. „Denn sonst würde er unter allen verständnisvollen Betrachtern dieser wunderbaren Produkte intellektueller und moralischer Menschengröße der einzige gewesen sein, an welchem Lessings Denk- und Darstellungskraft nicht den Zauber ausgeübt hatte, ihn bei der ersten Berührung fortan bis zur Erledigung der Fragen, mit denen sie sich abgibt, unwiderstehlich zu fesseln."[3]

5. Aber wer steht uns denn dafür, daß Kant nicht dieser einzige war, daß der Fall, welchen Arnoldt für unmöglich und undenkbar erklärt, nicht in Wirklichkeit stattgefunden hat? Von den Charakterzügen der kantischen Religionslehre ist keiner so durchgreifend, so gewaltig und einleuchtend, als die Art und Weise, wie Kant

[1] S. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. IV. S. 76—79. S. 78. Anmkg. — Vaihinger-Kommentar. I. S. 152 flgd. E. Arnoldt: Einige Notizen zur Beurteilung von Kants Verhältnis zu Lessing. Gesammelte Werke, herausg. von O. Schöndörffer. Bd. IV. Teil I. 1908.

[2] Religion innerhalb der Gr. der bl. V. II. Stück. II. Abschn. (Bd. VI. S. 81): Jesus habe den Tod weder als Schwärmer gesucht (Bahrdt) noch als politisches Parteihaupt gewagt (Reimarus). S. oben S. 327.

[3] E. Arnoldt: Einige Notizen usf. S. 392.

„die Religion des guten Lebenswandels" von „der Religion der eiteln Gunstbewerbung" unterschieden und dieser entgegengestellt hat: die Rechtfertigung durch den Kultus im Gegensatze zur Rechtfertigung durch den Glauben und die wiedergeborene Gesinnung. Und unter allen Dichtungen der Welt gibt es keine, welche gerade diesen Gegensatz so mächtig und so rührend zur Anschauung gebracht und dramatisch verkörpert hat, als Lessings Nathan. Selbst Hamann, der doch nicht gemacht war, von Lessings Dichtungen sympathisch bewegt zu werden, hat sich am Nathan geweidet und mit ergriffenem, auf die Fortsetzung gespanntestem Interesse die Freimaurergespräche gelesen.[1]

6. Und Kant? Als er im Frühjahr 1779 den größten Teil des Nathan kennen gelernt hatte, war sein Eindruck, von dem Hamann berichtet, nicht einmal gewinnend, geschweige bewältigend. Im Gegenteil, er betrachtete diese erhabene Dichtung als „den zweiten Teil der Juden". Lessing hat eine judenfreundliche Komödie gedichtet, der erste Teil sei das Lustspiel „Die Juden" gewesen, der zweite sei „Nathan der Weise". Lessings judenfreundliche Religionsanschauung war ihm zuwider. „Er kann", sagt Hamann an der angeführten Stelle von Kant, „keinen Helden aus diesem Volke leiden. So göttlich streng ist unsere Philosophie in ihren Vorurteilen, bei aller ihrer Toleranz und Unparteilichkeit."

Wir wissen, daß und warum Kant in der jüdischen Religion den exemplarischen Typus der Gesetzesfrömmigkeit, des legalen Gottesreiches (der Theokratie), des Lohn- und Frohnglaubens sah. Diese bedeutsame Differenz lag zwischen ihm und Lessing. Dazu kam ein Zweites. Gerade dasjenige, was wir an Lessings Sprache und Beredsamkeit als bewunderungswürdige Kraft, als unwiderstehlichen Zauber empfinden und preisen, hat unseren Kant, wie es scheint, antipathisch berührt und abgestoßen. Weil er gewisse lessingsche Grundanschauungen für falsch hielt, darum mochte er sich durch die Kunst seiner Darstellung nicht blenden lassen und hegte gegen die letztere etwas von seinem uns wohlbekannten Mißtrauen gegen rhetorische Künste.

7. Auch gab es gewisse Eigenschaften der jüdischen Rasse, die ihm, ohne allen Judenhaß, von Grund aus zuwider waren, wie die schnöde Gewinnsucht und das Sichherausstreichen auf fremde Kosten. Als Salomon Maimon einen Versuch zur Nachbesserung der kritischen Philosophie gemacht hatte, bemerkte Kant brieflich gegen Reinhold (28. März 1794): „dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben". Vielleicht war nicht bloß seine Bescheidenheit der Grund, warum Kant jenen Lobspruch seines jüdischen Freundes M. Herz, der ihn mit Lessing verglichen hatte, zurückwies.

Siebentes Kapitel.

Satzung und Kritik. Positive und rationale Wissenschaften. Der Streit der Fakultäten.

I. Wissenschaft und Staat.

1. Positive und rationale Wissenschaft.

Auf allen Punkten der kantischen Religionslehre hat sich der Gegensatz zwischen Vernunftglauben und statutarischem Kirchenglauben

[1] Br. Hamanns an Herder vom 6. Mai und 8. August 1779. (Hamanns Schriften, herausg. von Roth. Teil V. S. 247 u. S. 251.)

hervorgetan. Wenn beide die Form eines wissenschaftlichen Systems annehmen, so wird aus jenem „die rationale", aus diesem „die positive Theologie". Wie sich der Vernunftglaube zum statutarischen Kirchenglauben verhält, so verhält sich die rationale Theologie zur positiven. Der Streit dieser Systeme ist so alt, wie sie selbst, und wird gewöhnlich so geführt, daß sich die Gewalt der Kirche oder des Staates in die Streitfrage einmischt und die Sache aus Gründen, welche nicht wissenschaftlicher Art sind, entscheidet. Kant hatte selbst bei Gelegenheit seiner Religionslehre einen solchen Konflikt erfahren. Wider ihn hatte sich die Streitfrage in eine persönliche und politische Verfolgung jener gehässigen Art verwandelt, deren wir in seinem Leben ausführlich gedacht haben. Diese Erlebnisse und die Wichtigkeit der Sache selbst legten es dem Philosophen nahe, das Verhältnis der rationalen und positiven Theologie zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung zu machen, welche in der kantischen Religionslehre schon angelegt und begründet war.[1]

Indessen haftet sie nicht an dem einzelnen Fall, sie begreift denselben aus seinem Prinzip und nimmt deshalb die Frage in ihrem ganzen Umfange. Die Theologie ist keineswegs der einzige Fall, wo es sich um das Verhältnis des Positiven und Rationalen handelt. Derselbe Unterschied und dasselbe Verhältnis findet sich in Ansehung der Rechtslehre, auch hier steht die positive Rechtswissenschaft der rationalen entgegen, und die wissenschaftliche Streitfrage kann auch hier prinzipiell werden. Um also die Sache in ihrem ganzen Umfange zu würdigen, muß man dieselbe verallgemeinern: es handelt sich überhaupt um das Verhältnis der positiven Wissenschaft zur rationalen. Die positive Wissenschaft beruht auf gegebenen Satzungen, die Vernunftwissenschaft ist durchgängig kritisch: es handelt sich also überhaupt um das Verhältnis der Satzung zur Kritik.

Um das Verhältnis und die darin enthaltene Streitfrage wissenschaftlich zu würdigen und zu entscheiden, muß auch der Schauplatz, auf dem sie verhandelt wird, der rein wissenschaftliche sein. Man suche also die Wissenschaften in ihrem eigenen Reiche auf, wo sie in der gemeinschaftlichen Absicht, die Erkenntnis zu fördern, beisammen sind: dieses Reich ist die Universität, die Provinzen desselben, die Glieder dieses Gesamtorganismus der Wissenschaften sind die Fakultäten, die aus dem Interesse der Wissenschaft beurteilt, denselben

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. V. S. 100—103.

Wert und gleiche Geltung haben. Mit den Gelehrten verhält es sich, wie mit den Wahrheiten: die einen sind nicht vornehmer als die anderen.

2. Die Rangordnung der Fakultäten.

Über die Einteilung der Fakultäten entscheidet nicht das Interesse der Wissenschaft, sondern deren Verhältnis zum Staat: dadurch bestimmt sich der Rang der Fakultäten. Es gibt Wissenschaften, welche durch ein besonderes Interesse mit dem Staate verknüpft sind, mit ihren Vorstellungsweisen auf das öffentliche, praktische Leben einfließen und deshalb in dem, was sie lehren, von der regierenden Staatsgewalt abhängig sind; es gibt andere Wissenschaften, denen der Staat, was den Inhalt ihrer Lehre betrifft, nichts vorschreiben kann und darf, ohne ihr Dasein überhaupt zu vernichten; sie haben deshalb völlige Autonomie und sind von der Staatsgewalt unabhängig. Dieser Punkt macht den Einteilungsgrund, er unterscheidet die „oberen Fakultäten" von der „unteren": jene enthalten die abhängigen, diese die unabhängigen Wissenschaften; die ersten empfangen vom Staat ein «crede», wodurch ihre Lehren reguliert werden, die andere dagegen steht auf ihrem «credo», auf der eigenen, von jedem fremden Einfluß freien Überzeugung.

Das Heil der Wissenschaft besteht allein in der unabhängigen, durch keinen äußeren Zwang gehemmten Untersuchung. Wenn ein Staat die Wissenschaft frei läßt und dieser Freiheit die nötigen Bedingungen verschafft, so sorgt er aufs beste für die Sache der Wissenschaft. In dieser Rücksicht verhält sich die Wissenschaft zum Staat, wie der Handel. „Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel aufzuhelfen sei, gleich als ob er darunter den besten zu wählen verstände. Nachdem einer dies, der andere das in Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: «schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dgl., übrigens aber laßt uns machen». Dies wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Fakultät geben würde, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern."

Daß aber die abhängigen Fakultäten die oberen genannt werden, die unabhängige dagegen die untere, erklärt sich aus der Natur der

menschlichen Verhältnisse. Der Grund liegt darin, „daß der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemand zu befehlen hat“. Es ist der Einfluß auf das praktische Leben, also die Nützlichkeit, wodurch sich dem Range nach die Fakultäten abstufen. Es gibt gewisse Zwecke, in Absicht auf welche der Staat unter anderen Mitteln auch die Wissenschaften braucht, Zwecke, in deren Verfolgung Staat und Wissenschaft zusammentreffen: die unter dem Gesichtspunkte des Staates brauchbaren Wissenschaften sind die praktischen, die anderen, welche jenen Zwecken nicht unmittelbar dienen, sind die unpraktischen oder bloß theoretischen. So fallen die positiven Wissenschaften mit den praktischen, die rationalen mit den theoretischen zusammen, und in dem „Streit der Fakultäten“ erscheint jetzt auf dem Gebiete der Wissenschaft selbst wieder der alte, schon oben entwickelte Gegensatz zwischen Theorie und Praxis.[1]

Nun besteht der unmittelbare und nächste Zweck des Staates in dem Wohle der Bürger. Das menschliche Wohl ist dreifacher Art, es ist leiblich, bürgerlich, ewig: das leibliche ist die Gesundheit, das bürgerliche die Gerechtigkeit, das ewige die Seligkeit. Diese Unterscheidung ist zugleich eine Abstufung. Urteilen wir nach dem Instinkte der Natur, so kommen erst die zeitlichen, dann die ewigen Interessen, und unter den zeitlichen erst die leiblichen, dann die bürgerlichen; urteilen wir nach dem moralischen Werte, so gilt gerade die umgekehrte Reihenfolge und Rangordnung. Der Zweck bedingt die Mittel. Der Staat braucht Leute, welche das Wohl seiner Untertanen in allen drei Rücksichten besorgen: er braucht „Geschäftsführer des ewigen, bürgerlichen und leiblichen Wohls“, d. h. Geistliche, Juristen und Ärzte. Solche Geschäftsführer zu bilden, sind Wissenschaften nötig, die eben darin ihre praktische Geltung haben: Theologie, Jurisprudenz und Medizin.

Daher sind diese Wissenschaften in der Universität die oberen Fakultäten, die von dem ewigen Gute zu den zeitlichen abwärts steigen und darum der Theologie den Vorrang lassen, dieser folgt die Rechtswissenschaft, dieser die Heilkunde. Ihr praktischer Einfluß, ihre Richtung auf die Zwecke des Gemeinwohls bedingt ihre Abhängigkeit vom Staat, dieser gibt ihnen die Vorschrift und bindet sie durch ein

[1] Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten. (1798.) Erster Abschnitt. Einleitung. Einteilung der Fakultäten überhaupt. (Bd. VII. S. 18—20.)

Statut. Natürlich ist der Grad und die Weise dieser Abhängigkeit nach der Natur jener Wissenschaften selbst verschieden, und eben hierin zeigt sich die Eigentümlichkeit jeder Fakultät. Am wenigsten gebunden ist die Abhängigkeit der medizinischen. Das Statut, welches sie bindet, berührt in keiner Weise ihren Lehrinhalt; als Wissenschaft kann die Arznei- und Heilkunde nur auf ihre eigenen Untersuchungen, Beobachtungen und Experimente angewiesen sein: sie ist angewandte, praktische Naturwissenschaft und deshalb, was ihre wissenschaftliche Grundlage betrifft, der philosophischen Fakultät am nächsten verwandt und, wie diese, in dem Inhalt ihrer Lehre vom Staat unabhängig. Die Regierung hat nur das Interesse, daß es zur öffentlichen Gesundheitspflege Ärzte gebe und nicht durch Afterärzte Schaden gestiftet werde. In Ansehung des leiblichen Wohles hat der Staat nur die Pflicht, für die Bequemlichkeit und Sicherheit seiner Untertanen zu sorgen. Deshalb verordnet er die medizinischen Fakultäten; die Medizinalordnung, welche er vorschreibt, betrifft nicht die medizinische Wissenschaft, sondern die Gesundheitspolizei.

Anders verhält sich der Staat in Rücksicht auf die theologische und juristische Fakultät. Hier wird die Lehre selbst durch das vorgeschriebene Statut eingeschränkt und verpflichtet: nicht die Vernunft, sondern die Bibel bildet die Richtschnur des Theologen, nicht das Naturrecht, sondern das Landrecht die des Juristen. Von diesem Kanon ist dem öffentlichen Glaubens- und Religionslehrer keine willkürliche Abweichung gestattet. Die biblischen Glaubensvorschriften gelten dem positiven Theologen als unwandelbare Bestimmungen, durch Gott selbst geoffenbart und darum jeder menschlichen Veränderung unzugänglich. Ein solches Ansehen können die öffentlichen Rechtsgesetze nicht behaupten, sie verändern sich tatsächlich mit den Zeiten und Sitten. Der positive Jurist hat keine so feste Grundlage, wie der positive Theologe. Wenn es bloß auf das Positive und dessen Festigkeit ankommt, so ist in diesem Punkte der Theologe besser daran als der Jurist. Indessen ist dieser theologische Vorteil mit einem anderen Nachteile verbunden. Statute bedürfen der Auslegung: diese fordert, um positiv zu gelten, einen letzten entscheidenden, authentischen Interpreten. Einen solchen entbehren die Glaubensgesetze, denn als ihre authentische Auslegung kann nur die göttliche Offenbarung selbst gelten, die sie gemacht hat. Dagegen die öffentlichen Rechtsgesetze erlauben um ihres menschlichen Ursprungs willen eine menschliche, also positive Auslegung, sei es

durch den Richter oder durch den Gesetzgeber. Was daher die positive Auslegung der bindenden Statute betrifft, so ist der Jurist besser daran als der Theolog.[1]

So steht bei den Fakultäten die innere Abhängigkeit zur äußeren Geltung in einem geraden Verhältnis: je größer die Abhängigkeit ist und je tiefer sie in die Lehre selbst eindringt, um so höher steht dem Range nach die Fakultät. Die oberste Fakultät ist die theologische, die unterste die philosophische. Diese ist in ihrer Lehre unabhängig: ihr Zweck ist die Wahrheit, unabhängig von jeder praktischen Geltung: von jedem öffentlichen Nutzen; ihr Vermögen ist die Vernunft, uneingeschränkt durch den Zwang fremder Statute, die autonome, nur sich selbst verpflichtete Vernunft. Nun ist die Vernunfterkenntnis nach den Prinzipien, von denen sie ausgeht, entweder empirisch (historisch) oder rational. Die philosophische Fakultät umfaßt das Gebiet der gesamten Vernunftgelehrsamkeit, d. h. alle historischen und rationalen Wissenschaften: sie ist durchaus universell. Alle Vernunfteinsicht ist Erkenntnis durch Gründe. Hier gilt nichts auf guten Glauben, aus unbedingtem Gehorsam, hier sind die Gründe nur so weit gut, als sie geprüft und untersucht sind; die Vernunfteinsicht verhält sich nirgends positiv, stillstehend, bloß annehmend, sondern überall prüfend und untersuchend: daher ist die philosophische Fakultät durchaus universell und durchgängig kritisch. Weil sie universell ist, umfaßt sie in ihrem Bereich auch die Wissenschaften der oberen Fakultäten: alle, soweit sie theoretisch sind. Weil sie kritisch ist, prüft sie die Voraussetzungen, von denen jene in statutarischer Weise ausgehen. So behandeln die oberen Fakultäten und die untere dasselbe Objekt, jene verhalten sich dazu positiv, diese kritisch: hieraus entsteht „der Streit der Fakultäten", und zwar unvermeidlicherweise. Ein notwendiger Streit muß auch ein erlaubter und gesetzmäßiger sein können. Daher kommt alles darauf an, den gesetzmäßigen Streit der Fakultäten von dem gesetzwidrigen genau zu unterscheiden. Es leuchtet ein, daß jenes Verhältnis der rationalen Wissenschaft zu den positiven, der theoretischen zu den praktischen, der Kritik zur Satzung gleichkommt dem Verhältnis der unteren Fakultät zu den oberen.[2]

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen. I. Vom Verhältnisse der Fakultäten. Abschn. I. Begriff und Einteilung der oberen Fakultäten. (Bd. VII. S. 21—27.)

[2] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. I. Abschn. 2. Begriff und Einteilung der unteren Fakultäten. (Bd. VII. S. 27—29.)

3. Der gesetzwidrige und gesetzmäßige Streit.

Was einen Streit unrechtmäßig macht, ist die Beschaffenheit entweder seiner Materie oder seiner Form: der Materie, wenn es sich um eine Sache handelt, die keinen Streit erlaubt; der Form, wenn der Streit auf eine gesetzwidrige Art geführt wird. Wissenschaftlich genommen, muß jedes Objekt der Untersuchung ausgesetzt, also disputabel sein: aus sachlichen Gründen gibt es daher zwischen den Fakultäten keinen gesetzwidrigen Streit. Wenn über diese Objekte zu streiten an sich verboten wäre, so gäbe es von Rechts wegen gar keine Wissenschaft. Es ist mithin nur die Form oder die Art und Weise der Streitführung, die gesetzwidrig sein kann. Sie ist es, wenn die Gegner nicht um der Sache willen streiten, sondern um den subjektiven Vorteil, um das persönliche Ansehen, um den praktischen Einfluß: kurz gesagt, wenn sie «pro domo» streiten. Dann handelt es sich nicht um die Erkenntnis der Sache, sondern um die größtmögliche Geltung der Person in der öffentlichen Meinung.

Im Volke gelten die Theologen, Juristen und Mediziner als die Eingeweihten, die sich am besten verstehen die ersten auf das ewige, die anderen auf das bürgerliche, die dritten auf das leibliche Wohl der Menschen. Man könne, so meinen die Leute, für das eigene Wohl in allen drei Rücksichten nicht besser sorgen, als wenn man diese Sorge jenen Männern des Faches ganz und gar überlasse, jenen „studierten Herrn", welche die Sache gelernt haben. So erscheinen sie dem Laienverstande des Volkes als „Wundermänner", im Besitze aller zum Wohle der Menschen probaten Geheimmittel. Nun ist es möglich, daß die Philosophen mit dieser öffentlichen Meinung nicht übereinstimmen und keineswegs eine solche magische Vorstellung von ihren Amtsgenossen haben, vielmehr überzeugt sind, daß die Menschen aus eigener Vernunft und Kraft ihre Seligkeit, Rechtlichkeit und Gesundheit am besten und sichersten selbst besorgen können durch sittliche Gesinnung, bürgerliche Rechtschaffenheit, richtigen und mäßigen Lebensgenuß. Wenn nun aus dieser Meinungsverschiedenheit ein Streit der Fakultäten hervorgeht, so wird eigentlich nur um das öffentliche Ansehen, die praktische Geltung, den Wert in den Augen der Leute, mit einem Worte um den persönlichen Vorteil gestritten, und darin besteht die Art der gesetzwidrigen Streitführung.[1]

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. I. Abschn. 3. Vom gesetzwidrigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren. (Bd. VII. S. 29—32.)

Dagegen ist der Streit gesetzmäßig, wenn es sich bloß um die Wahrheit oder die Sache der Wissenschaft handelt: nicht das Objekt macht den Streit gesetzwidrig, sondern die Absicht. Die philosophische Fakultät ist nur für die Wahrheit ihrer Untersuchungen und Lehren verantwortlich. Ihr Objekt ist alles Lehrbare. Was daher jene Wissenschaften betrifft, die in den anderen Fakultäten gelehrt werden, so hat die philosophische Fakultät nicht bloß die Befugnis, sondern die Pflicht der Kritik. Die oberen Fakultäten sind in ihren Lehren an gewisse Vorschriften gebunden. Die Vorschrift von seiten des Staates (Kirche) hat praktische Gründe, der Vortrag von seiten des akademischen Lehrers kann nur wissenschaftliche haben: daher sind die oberen Fakultäten für den positiven Charakter ihrer Lehren dem Staat, für die Wahrheit derselben der Wissenschaft verantwortlich. Diese doppelte Verantwortlichkeit liegt in ihrer Stellung. Wer als Theologe oder Jurist den Lehrstuhl einer Universität betritt, verpflichtet sich, jeder wissenschaftlichen Prüfung seiner Lehre Rede und Antwort zu stehen und die vom Staat sanktionierte Lehre auch wissenschaftlich zu verteidigen. Der Staat ist für die Lehren, welche er sanktioniert, nicht wissenschaftlich verantwortlich und kann es nicht sein, aber es liegt in seinem Interesse, daß jene Lehren auch die Prüfung der Vernunft aushalten und die Probe der Kritik bestehen. Seine akademischen Lehrer sind zugleich seine wissenschaftlichen Verteidiger. Wer unfähig ist, seine Lehre wissenschaftlich zu rechtfertigen, der gehört überhaupt nicht auf den Lehrstuhl einer Universität; wer aus wissenschaftlicher Überzeugung den sanktionierten Lehren nicht beistimmt, der paßt nicht auf den Lehrstuhl einer „oberen" Fakultät und wähle seinen Platz in der philosophischen. Wie für die Thronrede des Königs im repräsentativen Staate dem Minister die politische Verantwortlichkeit zukommt, so haben für die sanktionierten Glaubens- und Rechtslehren die Professoren der beiden obersten Fakultäten die wissenschaftliche Verantwortlichkeit; sie haben die Pflicht, diese Lehren zu verteidigen; die philosophische Fakultät hat die Pflicht, sie zu untersuchen und, wenn es die Prüfung so mit sich bringt, zu bekämpfen. Natürlich kann dieser in der Sache begründete Streit der Fakultäten nicht durch eine freundschaftliche Übereinkunft beigelegt, sondern nur durch ein wissenschaftliches Resultat beendet werden. Es ist nötig, daß positive Lehren sind und als solche öffentlich gelten; es ist nötig, daß sie geprüft werden. Der Streit der Fakultäten kann darum nie aufhören.

Es ist aber von der größten Wichtigkeit, daß derselbe niemals seine natürlichen Grenzen überschreitet. Sobald er es tut, wird er gesetzwidrig. Die Grenze der Wissenschaft ist die seinige: es ist ein Streit innerhalb der wissenschaftlichen und gelehrten Welt, er suche nie einen anderen Schauplatz; es ist ein Streit Gelehrter gegen Gelehrte, er nehme nie eine andere Richtung. Der Streit der Fakultäten gehört nicht auf den offenen Markt vor das Volk oder gar auf die Kanzeln. Was soll das Volk, welches man um Hilfe anruft, in der Wissenschaft entscheiden oder gegen die Wahrheit ausrichten? Der Streit der Fakultäten geht nie gegen Staat oder Regierung, und der Staat selbst darf sich nicht als Partei in einem solchen Streite betrachten, er wird dadurch weder betroffen noch gefährdet. Kant vergleicht die Universität mit einem Parlamente, dessen rechte Seite die oberen Fakultäten, die linke dagegen die philosophische ist: wie die politischen Parteien, welche sich parlamentarisch bekämpfen, durch das gemeinsame vaterländische Interesse vereinigt und zusammengehalten werden, so sollen auch jene wissenschaftlichen Parteien durch das gemeinschaftliche Interesse der Erkenntnis und Wahrheit verbunden sein. Ihr Kampf ist kein Krieg, sondern einmütige Zwietracht, eine «discordia concors».

Der gesetzmäßige Streit der Fakultäten betrifft die Satzungen, die positiven Glaubens- und Rechtslehren: er besteht in wissenschaftlichen Gründen dafür und in kritischen Einwürfen dagegen; von beiden Seiten wird der Streit um der Wahrheit willen geführt. Der erste Anstoß, welchen die wissenschaftliche Kritik an dem Positiven nimmt, erschüttert noch lange nicht dessen öffentliche Geltung und will dieselbe auch nicht erschüttern, sondern nur das Statut wissenschaftlich untersuchen. Nicht die praktische, sondern die wissenschaftliche Geltung desselben wird fraglich. Wenn die Kritik in dem Streit erliegt, so gilt die Satzung aus allen Rechtsgründen, auch aus denen der Vernunft, sie steht jetzt nur um so fester; wenn dagegen die Verteidigungsgründe immer schwächer werden, einer nach dem andern fällt, zuletzt alle das Feld räumen, so ist die Satzung wissenschaftlich unhaltbar. Ihre Umbildung und Verbesserung wird notwendig. Ist über diese Notwendigkeit erst die Wissenschaft und das Urteil der Vernunft im klaren, so wird die öffentliche Überzeugung schon nachfolgen und die praktische Änderung selbst im Sinne des Besseren nicht ausbleiben. So ist der Streit der Fakultäten, obwohl er nur innerhalb der Grenzen der Wissenschaft geführt wird, zugleich der Anfang zu einer wohltätigen

praktischen Reform. Ein solcher Anfang kann auf keine andere Weise gründlicher und gesetzmäßiger gemacht werden. Jetzt hat sich im Laufe der Dinge das Verhältnis der Fakultäten umgekehrt: die philosophische geht voran, die anderen folgen, nach dem biblischen Worte, daß die Letzten die Ersten sein werden. Die Theologie gilt als die oberste Fakultät, die Philosophie als die letzte; sie nannte sich einst die Magd der Theologie, aber es kommt darauf an, welchen Dienst die Magd ihrer Herrschaft leistet: ob sie der gnädigen Frau die Schleppe nach- oder die Fackel voranträgt?[1]

II. Der Streit der philosophischen und theologischen Fakultät.

1. Das Verhältnis zur Bibel.

Aus dem Gegensatze der positiven und rationalen Theologie erhellt das zwischen beiden streitige Objekt: der positive Theologe ist der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der Philosoph dagegen der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben; jenem ist die Theologie ein Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, diesem ist sie der Inbegriff sittlicher Pflichten als göttlicher Gebote; dort gilt die göttliche Offenbarung als die erste und unbedingte Tatsache, hier gilt sie als bedingt durch die moralische Vernunft. Es handelt sich zwischen beiden um die Geltung der Schrift. Die Philosophie unterscheidet nach reiner Vernunfteinsicht den göttlichen Inhalt der Schrift von den menschlichen Zusätzen, sie unterscheidet den Inhalt von der Darstellung, von der durch die Umstände der Zeit und die Fassungskraft der Menschen bedingten Lehrart; sie verhält sich zur Schrift nicht unbedingt annehmend, sondern prüfend, sowohl was den religiös-sittlichen als den geschichtlichen Inhalt derselben betrifft.

Die Schrift bedarf der Auslegung, diese der Vernunft und der Grundsätze. Was in der Schrift Übervernünftiges gelehrt oder erzählt wird, darf man rein moralisch erklären, das Widervernünftige muß man so auslegen. Die Lehren z. B. der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, die Erzählungen der Auferstehung und Himmelfahrt erlauben und fordern eine moralische Deutung; ebenso die Lehre von der seligmachenden Kraft eines bloß historischen Glaubens, von den Gnadenwirkungen Gottes, von der übernatürlichen Ergänzung unserer stets mangelhaften Gerechtigkeit. Die positiven Theologen selbst, so aus-

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. I. Abschn. 4. Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fakultäten mit der unteren. (Bd. VII. S. 32—36.)

schließlich biblisch sie sein wollen, können sich der Auslegung nicht enthalten, sie brauchen dazu ihre Vernunft nicht bloß als Organ, sondern auch als Maßstab. Wenn sie Stellen finden, wo die Gottheit menschenähnlich geschildert wird, als habe sie menschliche Empfindungen und Leidenschaften, da fordern die biblischen Theologen selbst, daß jene Ausdrücke auf eine dem wahren Wesen Gottes entsprechende Weise erklärt werden: was „ἀνθρωποπαθῶς“ gesagt sei, solle man „θεοπρεπῶς“ deuten. Wodurch unterscheiden sie den wahren Begriff Gottes vom falschen? Es heißt: durch Offenbarung! Aber wodurch unterscheiden sie die wahre Offenbarung von der falschen? Wonach beurteilen sie, daß etwas göttliche Offenbarung sei? Darüber entscheidet allein unsere Idee Gottes. Also ist die Vernunft das zwar unfreiwillige, aber unvermeidliche Auslegungsprinzip auch der biblischen Theologen. So ist z. B. kein Zweifel, daß in ihrem eigentlichen Sinn die paulinische Lehre von der Gnadenwahl nicht anders verstanden werden kann, als im Sinne der Prädestination, wie die Calvinisten sie nehmen; dennoch haben christliche Kirchenlehrer sie anders gedeutet, weil sie die Prädestination nicht mit den wahren Begriffen von Gott, d. h. nicht mit der Vernunft in Einklang bringen konnten.

Wenn die biblischen Theologen der philosophischen Bibelerklärung vorwerfen, daß sie nicht biblisch, sondern philosophisch, nicht natürlich, sondern allegorisch und mystisch sei, so widerlegen sich diese Vorwürfe aus dem Begriff der Religion. Die religiöse Erklärung kann nur die rein moralische sein. Von der Göttlichkeit einer Lehre gibt das einzig authentische Zeugnis der Gott in uns, die moralische Vernunft. Soweit die Bibel religiös ist, so weit ist diese Bibelerklärung auch biblisch, sie ist so wenig mystisch, daß sie vielmehr das Gegenteil aller Geheimlehren ausmacht. Was daher den Streit um die Bibel und deren Auslegung betrifft, so läßt sich derselbe durch einen einfachen Vergleich beilegen. Es soll den Philosophen verboten sein, ihre Vernunftlehren durch die Bibel zu bestätigen, aber es muß den biblischen Theologen ebenso verboten werden, in der Erklärung der Bibel die Vernunft zu brauchen. „Wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zur Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr“, setzt Kant hinzu, „daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte.“[1]

[1] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. Anhang einer Erläuterung

2. Kirchensekten und Religionssekten. Mystik und Pietismus.

Der Streit beider erstreckt sich zugleich auf den Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben; der Kirchenglaube ist ausschließend, der Religionsglaube umfassend; jener beruht auf Statuten, dieser auf sittlichen, allgemein gültigen Pflichten. Der Kirchenglaube kann wegen seines positiv geschichtlichen Charakters und seines despotischen Zwanges sich keine wahrhaft allgemeine Geltung gewinnen und sichern, er hat fortwährend mit zentrifugalen Bestrebungen zu kämpfen. Einzelne sondern sich von der öffentlichen Kirche ab und bilden *Separatisten*, diese sammeln sich zu besonderen Gemeinden und bilden *Sekten*, innerhalb der gemeinschaftlichen Kirche trennt sich ein Teil vom anderen und es entsteht ein *Schisma*, diese getrennten Glaubensarten sollen dann durch Vermischung, welche immer eine falsche Friedensstiftung ist, wieder zusammengeschmolzen werden (Synkretisten). Solche Spaltungen sind charakteristische Folgen des Kirchenglaubens, der wohl die Anlage hat, sie hervorzurufen, aber nicht die Macht, sie zu verhindern oder wieder aufzuheben. Kirchensekten kümmern den reinen Religionsglauben nicht. Die Frage ist, ob es auch *Religionssekten* gibt? Kirchen- und Religionssekten sind der Art nach verschieden: jene beziehen sich auf kirchliche Formen, die sie bejahen oder verneinen, diese gehen auf den religiösen Glauben selbst. Nun ist der religiöse Glaube seiner Natur nach allgemein und darum über die Sektenspaltung erhaben. Wie also sind Religionssekten möglich?

Der Zweck der reinen Religion ist nur einer: die Erlösung des Menschen durch seine Besserung. In der Anerkennung dieses Zweckes ist keine Verschiedenheit und darum keine Glaubensspaltung denkbar. Die Aufgabe der Religion ist rein moralisch und darum vollkommen übersinnlich. Es wäre denkbar, daß bei aller Übereinstimmung im Zweck eine Verschiedenheit in den Mitteln zu diesem Zweck, in der Auflösung dieser Aufgabe stattfände. Eine Verschiedenheit in diesem Punkte würde die Religion selbst sektenartig spalten. Ist die Aufgabe übersinnlich, so liegt der Glaube nahe, daß die Auflösung *übernatürlich* sein müsse. Doch ist das Übersinnliche als solches noch nicht übernatürlich: das Moralische ist übersinnlich, aber deshalb nicht übernatürlich, im Gegenteil, es liegt in der Natur des Menschen und folgt aus dem Wesen seiner Vernunft. Übernatürlich ist allein Gottes

des Streits der Fakultäten durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen. (Bd. VII. S. 36—48.)

unmittelbarer Einfluß. Die Erfahrung eines solchen Einflusses ist weder durch unsere Sinnlichkeit noch durch unseren Verstand möglich, also eine unbegreifliche und irrationale Erfahrung, ein geheimnisvolles mystisches Gefühl. Es ist daher möglich, daß die Aufgabe der Religion rein moralisch und die Lösung derselben *mystisch* gefaßt wird. Hier ist der Punkt, wo sich die Religionssekte bildet.

Der mystische Glaube steht dem Kirchenglauben entgegen, denn er legt den Brennpunkt der Erlösung allein in das menschliche Herz, unabhängig in allen Formen der kirchlichen Orthodoxie. Wie man die philosophische Richtung, welche die Erfahrung zum Prinzip der Erkenntnis macht, Empirismus nennt, so könnte man die Glaubensrichtung, welche die Orthodoxie zum Prinzip der Erlösung macht, „Orthodoxismus" nennen. Um uns also genau auszudrücken, so widerstreitet die Mystik dem Orthodoxismus und steht wider ihn auf der Seite des Religionsglaubens. Die religiöse Mystik ist das Gefühl eines unmittelbaren, göttlichen Einflusses im menschlichen Herzen, der Glaube an die dadurch bewirkte gänzliche Umwandlung des Menschen. Die Mystik stimmt mit dem reinen Religionsglauben darin überein, daß der Mensch von Natur böse ist und der Wiedergeburt bedarf, aber ihr gilt die letztere als Gottes unmittelbare Wirkung, deren sie sich auf das Innigste gewiß fühlt. In diesem Punkte wird die Mystik zum *Pietismus*, welcher selbst aus diesem religiösen Beweggrunde in zwei besondere Formen eingeht, die sich als negative und positive unterscheiden. Unabhängig von Gottes unmittelbarem Einfluß ist und bleibt das menschliche Herz böse. Wird nun in diesem Herzen die Gegenwart Gottes empfunden, so erhellt sich plötzlich der dunkle Abgrund des Bösen, es ist ein Durchbruch der göttlichen Gnade, wodurch der Gegensatz zwischen Gnade und Sünde, zwischen dem Guten, welches von Gott kommt, und der radikal bösen Menschennatur sich mit einem Male offenbart: das Gefühl des göttlichen Einflusses ist die Empfindung *dieses* Gegensatzes in seinem ganzen Umfange, in seiner ganzen Tiefe.

Jetzt erst erkennt sich der Mensch als böse, erst unter Gottes unmittelbarem Einfluß erschließt sich im Menschen die moralische Selbsterkenntnis. Diese Selbsterkenntnis wird hier als unmittelbare Wirkung Gottes empfunden, sie besteht in der tiefsten Zerknirschung, in dem unendlichen Sündenbewußtsein; je sündhafter der Mensch sich fühlt, um so inniger zugleich fühlt er den göttlichen Einfluß, um so gewisser ist er der göttlichen Gnade: das Sündenbewußtsein selbst

wird zum religiösen Genuß. Die Sünde trennt von Gott, das Gefühl der Sünde ist zugleich das Gefühl dieser Trennung, die schmerzliche Empfindung derselben, dieser Schmerz ist Sehnsucht nach Gott, und eine solche Sehnsucht kann in dem menschlichen, von Natur bösen Herzen nur durch Gott selbst erweckt werden. Wer auf diesem Wege die Erlösung sucht, kann nicht tief genug die eigene Sünde empfinden und sich selbst in diesem Sündenbewußtsein, in dem Schmerz über seine eigene Sündhaftigkeit gar nicht genugtun.

Jede Einschränkung dieses Schmerzes, jede Genugtuung im Gefühl der Sünde ist schon Selbstgerechtigkeit, d. h. neue Verhärtung im Bösen. „Hier geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den Einfluß eines himmlischen Geistes in seinem nötigen Grade erreichbaren Gram, um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, daß er sich nicht genug grämen (mithin also das Leidsein ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun, wie der selige Hamann sagt, den Weg zur Vergötterung. Nämlich, nachdem diese Glut der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. Diese radikale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel.“ Dies ist die **negative** Form der mystischen Auflösung, der **Pietismus** im engeren Sinne: die **spener-franckesche** Glaubensrichtung.

Die positive Form ist die mildere. Die Wiedergeburt wird auch als göttliche Gnade empfunden, aber diese Gnade erscheint nicht im Sündenbewußtsein, nicht in der „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses“, sondern in der Himmelfahrt der Erlösung, in dem Gefühle der innigsten Aufnehmung des Guten in das menschliche Herz, der innigsten Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott. In diesem Gefühle wird das menschliche Leben in seinem Innersten glaubenshell, still und andächtig; die göttliche Gnade erscheint hier als die Heimat des Herzens, das von den bösen Neigungen geläutert und in Gott wiedergeboren ist, mit dem

es nun in beständiger innerer Gemeinschaft lebt. In der Gestalt der Gemeinde oder Sekte ist diese mystische Glaubensart die „**mährisch-zinzendorf'sche**“ Richtung; unabhängig von der Gemeinde, ist sie das fromme, innerlich erleuchtete Stilleben der einzelnen Seele in Gott. So hat Goethe diese Religionsart in den „Bekenntnissen einer schönen Seele“ dargestellt.

Diese beiden Arten der Mystik, der Pietismus und die herrnhutische Richtung, die spenersche und zinzendorfsche Frömmigkeit, sind die einzig möglichen Sektenunterschiede der Religion: in beiden Formen wird die Aufgabe der Religion rein moralisch, d. h. übersinnlich, und die Auflösung mystisch, d. h. übernatürlich, vorgestellt, in der negativen Form als der fürchterliche Kampf mit dem bösen Geist, in der positiven als die innige Verbindung mit dem guten, dort als „herzzermalmendes“, hier als „herzzerschmelzendes Gefühl des göttlichen Einflusses“.

Das Verhältnis des Religionsglaubens zu diesen Religionssekten ist das Verhältnis des moralischen Glaubens zum mystischen. Der Unterschied liegt nicht in der Aufgabe der Religion, in welcher beide übereinstimmen, sondern in der Art, wie die Aufgabe gelöst wird. Von dem Übernatürlichen gibt es keine Erfahrung in uns, es gibt kein Gefühl eines unmittelbaren göttlichen Einflusses, kein mystisches Gefühl, in welchem vereinigt sein soll, was sich innerhalb der menschlichen Natur nicht vereinigen läßt: das Übernatürliche und die Erfahrung. Wie die Aufgabe der Religion, so ist auch deren Lösung übersinnlich, nicht mystisch, sondern moralisch und praktisch. Die Möglichkeit dieser Auflösung erklärt sich aus der Überlegenheit des moralischen Menschen über den sinnlichen, d. h. aus der Freiheit, unerkennbar aus theoretischen, aber einleuchtend und gewiß aus praktischen Gründen. So steht der reine Religionsglaube im Widerspruche sowohl zu einem „seelenlosen Orthodoxismus“ als zu einem „vernunfttötenden Mystizismus“. Unter den Offenbarungsurkunden enthält die Bibel allein den rein moralischen Glauben: darum ist die reine Religion auch biblisch, sie ist moralischer, nicht historischer Bibelglaube. Der historische Glaube ist überhaupt nicht religiös. Will man den religiösen Bibelglauben Orthodoxie nennen, so ist zwischen dieser biblischen Orthodoxie und dem reinen Religionsglauben kein Zwiespalt.

Es ist für Kants religiöse Denkweise sehr bezeichnend, daß er ohne alle Anlage zur Mystik doch die religiöse Natur der letzteren im Unterschiede vom Kirchenglauben zu würdigen und zu durchdringen wußte.

In gewisser Weise darf er sich der Mystik verwandter fühlen, als dem Kirchenglauben. Das Irrationale der Mystik ist freilich die Sache des kritischen Philosophen nicht, aber den religiösen Schwerpunkt, der im Moralischen liegt, hat er mit der Mystik gemein. Wenn man jene Frommen betrachtet, „die Stillen im Lande", deren einfacher Gottesdienst kein Dienst, sondern das schlichte Sinnbild gläubiger Andacht ist, deren Gesinnungen rein sittlich, deren Christentum ganz innerlich ist, deren Bibelglaube auf dem eigenen inneren Zeugnis beruht, die eben deshalb von dem Kirchentheologen angefeindet werden, so könnte man meinen, in diesen Leuten sei die kantische Religionslehre verkörpert. Diese Beobachtung war es, die Willmans zu dem Satz brachte: „die Mystiker seien die praktischen Kantianer"; er schrieb „über die Ähnlichkeit der reinen Mystik mit der kantischen Religionslehre" eine Abhandlung, welche Kant selbst nicht ohne Billigung erwähnt hat.[1] Auf den Zusammenhang zwischen Mystik und Pantheismus hatte schon Leibniz wiederholt hingewiesen. Der Zusammenhang zwischen Mystik und Religion ist ein wichtiges Thema der religionsphilosophischen Betrachtung. Von der mystischen Natur der Religion nahmen Novalis und Schleiermacher ihren Ausgangspunkt. Wir heben es ausdrücklich hervor, daß Kant den religiösen Charakter der Mystik erfaßt und in seiner sittlichen Tiefe verstanden hat.[2]

III. Der Streit der philosophischen und juristischen Fakultät.

1. Die Streitfrage.

Zwischen der juristischen und philosophischen Fakultät kann sich ein möglicher Streit nur auf die Rechtsgesetze beziehen. Daß solche Gesetze faktisch bestehen und gelten müssen, kann unmöglich bestritten werden; die Vernunft kann die positiven Gesetze weder geben noch aufheben wollen. Was die Philosophie im Namen der Vernunft allein in Anspruch nehmen kann, ist das Recht, die Gesetze zu prüfen. Der Maßstab einer solchen Prüfung kann nur die Vernunft selbst sein, der Zweck derselben nur die Verbesserung der Gesetze aus rationaler Einsicht; eine solche Verbesserung der Gesetze ist ein sittlicher Fortschritt der menschlichen Gesellschaft, ein wirklicher Fortschritt der Menschheit

[1] De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auct. C. A. Willmans. Hal. Sax. 1797.

[2] Der Streit der Fakultäten. Erster Abschn. Allgem. Anmkg. Von Religionssekten. (Bd. VII. S. 48—60. Vgl. besonders S. 53—56.) Anhang: von einer reinen Mystik in der Religion. (Bd. VII. S. 69—75.)

zum Bessern. Wenn es daher eine sittliche Entwicklung des menschlichen Geschlechts gibt, so müssen die öffentlichen Gesetze moralisch verbessert und zu diesem Zwecke durch Vernunfteinsicht geprüft werden, also das Objekt der Rechtswissenschaft zugleich ein Objekt der Philosophie sein dürfen. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen ist daher in der Frage enthalten: „ob das menschliche Geschlecht wirklich zum Besseren beständig fortschreite?"

Diese Frage bezieht sich auf die Zukunft der Menschheit, und zwar auf deren sittliche Zukunft. Um die Frage zu lösen, müssen wir imstande sein, die Zukunft der Menschheit vorauszusagen. In der Natur lassen sich nach bekannten Gesetzen künftige Begebenheiten, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, vorhersagen; in der Geschichte dagegen sind wissenschaftliche Vorherbestimmungen künftiger Begebenheiten unmöglich. Die Voraussagung wird hier zur Wahrsagung. Es ist die Frage, ob es in Rücksicht der sittlichen Zukunft des Menschengeschlechts eine „wahrsagende Geschichte" oder, was dasselbe heißt, ob es „Geschichte a priori" gibt? Wie Kant diese Frage beantwortet, wissen wir schon aus seinen geschichtsphilosophischen Ansichten.[1]

Die Bestimmung unserer geschichtlichen Zukunft richtet sich nach der Art, wie die geschichtliche Bahn der Menschheit überhaupt aufgefaßt wird. Hier sind drei Ansichten möglich: die Sittengeschichte des menschlichen Geschlechts erscheint entweder als ein beständiger Rückschritt, d. h. als zunehmende Verschlechterung, oder als beständiger Fortschritt, d. h. als zunehmende Verbesserung, oder endlich als ein Wechsel von beiden, d. h., im ganzen genommen, als ewiger Stillstand. Wenn sich die Menschheit zunehmend verschlechtert, so ist ihr Ziel das absolut Schlechte, ein Zustand, worin an der Menschheit nichts Gutes mehr übrig bleibt: diese Ansicht nennt Kant „die terroristische Vorstellungsart". Wenn sich die Menschheit zunehmend verbessert, so ist ihr Ziel das absolut Gute, ein Zustand, in welchem alle Übel aus der Menschheit verschwunden sind: diese Ansicht nennt Kant „die eudämonistische Vorstellungsart" oder auch den „Chiliasmus". Endlich, wenn die Geschichte zwischen Rückschritt und Fortschritt hin- und herschwankt, so bleibt sie schließlich auf demselben Punkte stehen, ihr ganzes Treiben ist ziel- und zwecklos, nichts als eine geschäftige Torheit; Gutes und Böses neutralisieren sich gegenseitig, und die ganze Weltgeschichte erscheint als ein Possenspiel: diese Ansicht nennt Kant

[1] S. oben Buch I. Kap. XVII. S. 234—239.

„die abderitische Vorstellungsart". Beurteilt man die Weltgeschichte aus dem beschränkten Gesichtspunkte bloß der Erfahrung, so kann ihre Bewegung den Einen als rückschreitend, den Anderen als fortschreitend, den Dritten als ein Wechsel von beiden erscheinen, gleich den Planetenbahnen, solange man dieselben geozentrisch betrachtete; die Verwirrungen lösten sich, als Kopernikus den heliozentrischen Standpunkt ergriff und feststellte. Aber für die Betrachtung des sittlichen Kosmos und der Weltgeschichte fehlt dieser Sonnenstandpunkt, der, wie es scheint, in der göttlichen Vorsehung selbst gesucht werden muß.[1]

2. Die Entscheidung der Streitfrage.

Der empirische Standpunkt kann über den geschichtlichen Gang und die Zukunft des menschlichen Geschlechts nichts ausmachen. Gesetzt, die Menschheit zeige bis jetzt nur Rückschritte, so kann die bloße Erfahrung nicht wissen, ob der Wendepunkt zum Besseren nicht noch eintreten und eben dadurch herbeigeführt werden wird, denn alles Menschliche hat sein Maß. Ebensowenig kann die bloße Erfahrung mit Sicherheit die entgegengesetzte Ansicht behaupten. So bleibt als der einzig mögliche Standpunkt, um die geschichtliche Zukunft des menschlichen Geschlechts zu bestimmen, nur die reine Vernunft übrig, die nach moralischen Gesetzen den beständigen Fortschritt zum Besseren fordert. Diese Forderung ist freilich noch kein Beweis, am wenigsten ein positiver, wie ihn in dem vorliegenden Falle die Philosophie braucht. Die positive Beweisführung geschieht durch Tatsachen. Läßt sich also durch eine *Tatsache* beweisen, daß die Menschheit beständig zum Besseren fortschreitet? Auf diesem Punkte steht die juristisch-philosophische Streitfrage.

Wenn der Menschheit eine Tendenz zum Guten, eine Richtung auf die sittliche Idee innewohnt, so ist davon der beständige Fortschritt zum Besseren die unausbleibliche Folge. Es ist die Frage, ob diese Tendenz zum Guten durch ein geschichtliches Faktum bewiesen ist, durch eine Begebenheit, die gar nicht anders erklärt werden kann, als durch jene moralische Anlage der Menschheit? Gibt es eine solche Begebenheit, so ist sie das unzweideutige Zeichen, aus dem wir den beständigen Fortschritt der Menschheit erkennen; sie ist für den Satz des Philosophen der positive Beweisgrund, sie ist nicht selbst die Ursache des

[1] Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschn. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen. Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht in beständigem Fortschreiten zum Besseren sei? Nr. 1—4. (Bd. VII. S. 79—84.)

Fortschritts, sondern nur das geschichtliche Symptom oder der Erkenntnisgrund desselben. Unter der Tendenz zum Guten verstehen wir, daß in der Menschheit die Idee der Gerechtigkeit lebt, daß diese Vorstellung mächtiger ist, als die Neigungen der Selbstliebe, daß die Menschen fähig sind, den reinen Rechtsstaat zu wollen, daß sie bereit sind, diese Aufgabe mit persönlicher Aufopferung zu lösen und alles zu tun, damit die Gerechtigkeit in der Welt verwirklicht werde. Wenn die Menschheit eines solchen Enthusiasmus, einer solchen Tatkraft fähig ist, so hat sie die Richtung, in welcher beständig zum Besseren fortgeschritten wird. Wenn es eine Begebenheit gibt, die einen solchen Enthusiasmus, eine solche Tatkraft in der Menschheit beweist, so ist die Frage gelöst, um die es sich handelt. Gibt es also ein Faktum, das nur geschehen konnte, wenn die Rechtsidee mit einer solchen Gewalt in dem menschlichen Geschlechte lebt?

Diese bedeutungsvolle, für das gesamte Menschengeschlecht charakteristische Begebenheit findet Kant in dem Versuch des französischen Volks, den Rechtsstaat zu gründen. „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greueltaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch, wenn er sie, zum zweiten Male unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, diese Revolution, sage ich, findet in den Gemütern aller Zuschauer eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann." „Wahrer *Enthusiasmus* geht nur aufs Idealische und zwar rein Moralische, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und kann nie auf den Eigennutz gepfropft werden." „Selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels verschwand vor den Waffen derer, welche das *Recht* des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten und sich als Beschützer desselben dachten, mit welcher Exaltation das äußere zuschauende Publikum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisierte." „Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern der *Evolution* einer *naturrechtlichen Verfassung*." „Nun behaupte ich, dem Menschengeschlechte nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage die Erreichung dieses Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Seher-

geist vorher sagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Bessern aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte."[1]

Diese Stelle ergänzt Kants Urteile über die französische Revolution. Unter allen Umständen erschien ihm die Revolution, der gewaltsame Umsturz der staatlichen Ordnung, als ein Unrecht und die Konventsregierung als ein mit den Bedingungen des Rechtsstaates unvereinbarer Despotismus. An dieser Stelle nimmt er die französische Revolution nach ihrer ursprünglichen Idee und betrachtet sie aus einem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte, sie gilt ihm hier als weltgeschichtliche und epochemachende Begebenheit, d. h. nicht bloß als ein Faktum, sondern als ein Zeitalter. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr!" Kant sah voraus, daß die französische Revolution die Reise um die Welt machen werde. Nachdem seit jenem Phänomen fast ein Jahrhundert vergangen ist, kann die Welt selbst urteilen, ob Kants Wahrsagung richtig war.[2]

Es ist klar, wohin seine Beweisführung zielt. Das Zeitalter der Staatsreform ist gekommen, die Notwendigkeit, daß sich der gegebene Staat nach den Forderungen der Gerechtigkeit umbilde, ist in das Bewußtsein der Menschen eingetreten, dieses Bewußtsein wird sich immer deutlicher gestalten und mit jedem Tage an Umfang und Sicherheit zunehmen, es wird nicht mehr unterdrückt oder aus der Welt vertrieben werden können. Der vorhandene Staat will mit dem Rechtsstaat übereinstimmen, er sucht diese Übereinstimmung, nicht durch einen gewaltsamen Umsturz, sondern im gesetzmäßigen Wege allmählicher Entwicklung und Reform: dies ist die ausgesprochene Idee und Aufgabe der neuen Zeit. In einem solchen Zeitalter nun ist der Streit der positiven und rationalen Rechtswissenschaft ebenso gesetzmäßig als fruchtbar.[3]

IV. Der Streit der philosophischen und medizinischen Fakultät.

1. Die Vernunft als Heilkraft.

Wir verstehen den Streit der unteren Fakultät mit den beiden oberen: die positiven Glaubens- und Rechtslehren brauchen die Vernunftkritik, so sehr sie dieselbe bestreiten. Aber was hat die philosophische Fakultät mit der medizinischen, die Vernunftkritik mit der Heilkunde zu tun? Die medizinischen Lehren sind auch positiv, nicht weil sie vom Staate sanktioniert, sondern weil sie nur durch Erfahrung möglich sind. Was bloß durch Erfahrung eingesehen werden kann, das kann unabhängig von der Erfahrung, d. h. durch bloße Vernunft nicht einleuchten. Was also hat die bloße Vernunft mit der Medizin zu streiten? Als theoretische Wissenschaft hat die letztere für die Philosophie nirgends eine offene Seite. Es müßte also auf dem praktischen Gebiete der Heilkunde sich ein offener Platz für die Philosophie finden. Wenn wir nichts als bloße Vernunft anwenden, so können wir daraus gewisse Glaubens- und Rechtsbegriffe ableiten, wir können dem positiven Glauben einen Vernunftglauben, dem positiven Recht ein Vernunftrecht gegenüberstellen, dagegen lassen sich medizinische Einsichten nicht ebenso aus der reinen Vernunft schöpfen.

Indessen könnte es sein, daß die reine Vernunft von sich aus eine gewisse Heilkraft besäße, daß sie selbst dem leiblichen Wohle des Menschen in gewisser Rücksicht zuträglich wäre und deshalb als ein wohltätiges Arzneimittel betrachtet werden könnte. Dieses Mittel zu verschreiben, würde dann die Philosophie das erste und natürliche Recht haben. Wie aber kann der Gebrauch der bloßen Vernunft dem Menschen heilsam sein zu seinem leiblichen Wohl? Es kann hier die Vernunft nur in ihrer praktischen Bedeutung genommen werden, nicht als Erkenntnisvermögen, sondern als Wille. Die Frage ist also: ob in der bloßen Willenskraft eine Heilkraft liegt? Es müßte mit Zauberei zugehen, wenn man mit dem Willen alle möglichen Krankheiten kurieren könnte. Davon kann natürlich nicht die Rede sein. Der Wille ist keine Panacee. Doch wenn er auch nur imstande ist, zur Erhaltung der Gesundheit beizutragen oder gewisse krankhafte Stimmungen zu vertreiben, so hat er schon dadurch ohne Zweifel eine heilsame Wirkung auf unser leibliches Wohl, und die Philosophie darf dann mit Recht auch in der Medizin eine Provinz in Anspruch nehmen, die vielleicht größer ist, als man meint. Die ganze philosophisch-medizinische Streitfrage betrifft diesen Einfluß des Willens auf die leiblichen Zustände, d. h. alles, was wir moralisch auf den Körper vermögen. Wir erinnern uns Kants eigener kritischer Gesundheitspflege, er war so zu sagen sein eigener Arzt nach Grundsätzen der bloßen Vernunft. Auf Grund dieser an ihm selbst bewährten Erfahrungen schreibt er die Ab-

[1] Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschn. Nr. 5 u. 6. (Bd. VII. S. 84 bis 87.) — [2] S. oben Buch I. Kap. XI. S. 146—154, insbes. S. 148.
[3] Der Streit der Fakultäten. Zweiter Abschn. Nr. 5—10. (Bd. VII. S. 84—94.)

handlung: „Von der Macht des Gemütes, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein“.[1]

2. Medizinische Vernunftlehren.

Diese Abhandlung ist zugleich Kants Antwort auf Hufelands Makrobiotik, welche die Kunst lehren wollte, das menschliche Leben zu verlängern und Krankheiten sowohl zu verhindern als zu heilen: in der ersten Rücksicht war sie Diätetik, in der andern Therapeutik. Es begreift sich, daß der heilsame Einfluß des Willens besonders auf dem Gebiete der Diätetik wirksam ist, und die Heillehren der Vernunft mehr diätetischer als therapeutischer Art sein müssen. Der Philosoph gibt uns die treue Abschrift seiner eigenen wohlüberlegten Lebensordnung. Der erste diätetische Grundsatz betrifft die Nichtverweichlichung, die Abhärtung des Körpers in Rücksicht der Wärme, des Schlafes, der gemächlichen Pflege überhaupt. Zu dieser Abhärtung gehört die geordnete Diät und der feste Wille.

Es gibt aber auch gewisse krankhafte Empfindungen, von denen man sich nur befreien kann durch den energischen Vorsatz, ihnen nicht nachzugeben. Läßt man sich von solchen Affekten beherrschen, so entsteht die Hypochondrie, das ewige Grübeln über den Sitz des Übels, den man überall sucht und nirgends findet. Gegen die Grillenkrankheit, zu welcher Kant selbst eine natürliche Anlage hatte, hilft allein der feste Vorsatz, nicht an die Sache zu denken. Auch gegen schmerzhafte Empfindungen spastischer Art, die ihn am Schlaf hinderten, bot er seine Willensstärke auf und lenkte seine Aufmerksamkeit auf ganz andere, gleichgültige Vorstellungen (z. B. auf den viele Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) und erzeugte dadurch die einschläfernde Zerstreuung. „Ich bin gewiß“, setzt er hinzu, „daß viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle, auch wohl das für unheilbar verschriene Podagra bei jeder neuen Anwandlung desselben durch die Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte.“

[1] Der Streit der Fakultäten. Dritter Abschn. Der Streit der philosophischen Fakultät mit der medizinischen. Von der Macht des Gemütes usf. Ein Antwortschreiben an Herrn Hofrat und Professor Hufeland. Dieser hatte dem Philosophen seine Schrift „von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“ zugesendet und dadurch den obigen Aufsatz veranlaßt, der zuerst in Hufelands Journal für praktische Heilkunde (Bd. V. 1797) erschien. (Bd. VII. S. 97—116.)

Wir haben schon früher erzählt, wie Kant mit demselben Erfolge gegen Schnupfen und Husten die Willensenergie anzuwenden und diese krankhaften Zufälle „durch den Vorsatz im Atemziehen“ zu bemeistern suchte. Zuletzt macht er die Gesundheitspolizei auf ein öffentliches den Augen namentlich der Gelehrten schädliches Übel aufmerksam, d. i. „die elende Ziererei der Buchdrucker“, die den Leuten aus ästhetischen Rücksichten die Augen verderben. „Sie sollen desfalls unter Polizeigesetze gestellt werden, damit nicht, so wie in Marokko durch weiße Übertünchung aller Häuser ein großer Teil der Einwohner blind ist, dieses Übel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreiße.“[1]

Die krankhaften Zufälle, die durch den festen Willen bemeistert werden können, sollen alle spastischer Art sein, aber natürlich lassen sich nicht alle krampfhaften Zustände durch den Willen beherrschen. Kant selbst litt in den letzten Jahren an einer beständigen Kopfbedrückung, die sich der Kraft des Vorsatzes nicht unterwerfen ließ, im Gegenteil dadurch verstärkt wurde. Sie hinderte ihn im Denken, im Verknüpfen und im Zusammenhalten der Vorstellungskette, die Zwischenglieder entfielen ihm, er wußte mitten im Laufe der Vorstellungen nicht, wo er war und konnte sich geistig nicht mehr orientieren. Es war ein Mangel nicht bloß des Gedächtnisses, sondern der Geistesgegenwart; die Denkkraft war im Abnehmen. Die ungeheure Anstrengung selbst hatte sie aufgezehrt, und dagegen konnte kein Wille und keine Diät mehr helfen. Er hatte durch die Energie des Geistes seinen Körper zu beherrschen vermocht, jetzt konnte er den Geist nicht mehr regieren; sein menschliches Maß war erfüllt, er selbst fühlte sich am Ende. Er wußte, daß in seinen mündlichen und schriftlichen Vorträgen schon die Spuren der abnehmenden Denkkraft und der sich auflösenden Kette der Vorstellungen sichtbar hervortraten.

Im Gefühle der schwindenden Geisteskraft beschloß Kant den Streit der Fakultäten und zugleich seine schriftstellerische Laufbahn mit dieser Selbstschilderung als Abschied vom Leben: „Es begegnet mir, daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will, den Hörer oder Leser vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe,

[1] Der Streit der Fakultäten. Dritter Abschn. Nr. 5 u. 6. Nachschr. (Bd. VII. S. 110—112. S. 314—316.)

und ich nun das Letztere mit dem Ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer (oder stillschweigend mich selbst) fragen muß: wo war ich doch? wovon ging ich aus? Welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart (im Verknüpfen), d. i. unwillkürliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist." — „Hieraus ist auch zu erklären, wie jemand für sein Alter gesund zu sein sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegender Geschäfte sich in die Krankenliste mußte einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält, und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe (als vegetierendes Wesen) zu leben gesteht, nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche (zu öffentlichen Geschäften verpflichteten) Existenz aber krank, d. i. invalid heißt, so widerspricht sich dieser Kandidat des Todes hiermit gar nicht. Dahin führt die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist. Hieran aber habe ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und, um zu leben, mir den gewohnten Genuß des Lebens schmälern? Warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre mutmaßliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen und das alles, was man sonst Schicksal nannte (dem man sich demütig und andächtig unterwarf), dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen, welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Offizin jemals verdrängen wird?"

Drittes Buch.

Die Kritik der Urteilskraft.

Erstes Kapitel.

Aufgabe und Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit. Teleologie und Ästhetik.

I. Die Aufgabe der Kritik der Urteilskraft.

1. Die Lücke des Systems.

Das System der reinen Vernunft ist in seinem ganzen Umfange dargestellt. Auf der Grundlage der Vernunftkritik hat sich das neue Lehrgebäude erhoben und in die beiden Flügel der metaphysischen Natur- und Sittenlehre (der Natur- und Moralphilosophie) geteilt, mit welcher letzteren die Grundzüge der Geschichtsphilosophie und die Religionslehre genau zusammenhängen. Es bleibt noch eine Aufgabe übrig, deren Thema aus der Verfassung unseres Lehrgebäudes einleuchtet, und deren Lösung die Vollendung desselben bezweckt. Soweit seine Ausführung uns vorliegt, fehlt ihm der Abschluß, es zerfällt in die beiden Hauptteile der Natur- und der Freiheitslehre, die in derselben Vernunft vereinigt, aber in ihren Prinzipien einander entgegengesetzt sind. Wenn dieser Gegensatz unvermittelt bleibt, so enthält das System eine offenbare „Lücke", welche nicht bloß den Eindruck eines auffallenden architektonischen Mangels machen, sondern auch wider den Zusammenhang, die Einheit und Haltbarkeit des gesamten Fundaments Bedenken erregen muß. Jene Lücke auszufüllen und das Vernunftsystem im Geiste der Vernunftkritik zu vollenden, ist daher die neue und letzte Aufgabe.

Die Prinzipien der metaphysischen Naturlehre waren die reinen Verstandesbegriffe, ohne welche keine Erfahrung, also auch keine Gegenstände der Erfahrung, keine Natur oder Sinnenwelt möglich ist, und welche deshalb Naturbegriffe sind und heißen; das Prinzip der metaphysischen Sittenlehre war der Freiheitsbegriff: beide gelten zwar in dem Gebiet der Erscheinungen, aber in grundverschiedener Weise; jene geben die Grundsätze der Erfahrung, dieser die des sittlichen Handelns, die Geltung der ersten ist nur theoretisch, die des anderen bloß praktisch oder rein moralisch, der Freiheitsbegriff erklärt nichts in der

Natur, die Verstandes- oder Naturbegriffe begründen nichts in der sittlichen Welt. Grundverschieden, wie ihre Geltung, ist ihr Ursprung. Die Naturbegriffe entspringen aus dem Verstande, der Freiheitsbegriff aus der Vernunft, jener verhält sich gesetzgebend durch seine Naturbegriffe, diese durch ihren Freiheitsbegriff, die Gesetzgebung des Verstandes ist theoretisch, die der Vernunft praktisch, die theoretische Gesetzgebung gilt nur für die Erkenntnis, die praktische nur für den Willen, das Gebiet der Erkenntnis ist die Natur oder der Inbegriff der Erfahrungsobjekte, das des Willens ist die sittliche Welt oder die moralische Ordnung der Dinge. Wie sich die Natur zur Freiheit, die sinnliche Welt zur sittlichen, die Naturbegriffe zum Freiheitsbegriff verhalten, so verhält sich der Verstand zur Vernunft, das Erkenntnisvermögen zum Begehrungsvermögen, die theoretischen Gemütskräfte zu den praktischen. Hier sind nun jene Gegensätze, ohne deren Vermittlung eine ausgemachte Lücke sein und bleiben würde, die in unserer Vernunft die theoretischen Vermögen von den praktischen oder den Verstand vom Willen, in unseren Vorstellungen die Naturbegriffe vom Freiheitsbegriff oder die Anschauungen und Begriffe von den Ideen, in den Erscheinungen die natürliche Welt von der moralischen oder die sinnliche von der intelligiblen völlig scheidet und trennt.

2. Die Ausfüllung der Lücke.

Aus dieser Betrachtung folgt das Problem. Jene beiden Gesetzgebungen, die theoretische und praktische, sind einander entgegengesetzt und bestehen zusammen in demselben Subjekt. Die menschliche Vernunft ist eine und fordert deshalb in ihren Vermögen, wie in ihren Gebieten, Zusammenhang und durchgängige Einheit. Wenn ihre Grundkräfte einander nur entgegengesetzt und zwischen ihnen keinerlei Verbindung möglich wäre, so würde der Zusammenhang in der Einrichtung unserer Vernunft und damit diese selbst aufgehoben sein. Wir können jenen Gegensatz zwischen den Vernunftkräften wie zwischen den Vernunftgebieten nicht verneinen und müssen ihre Verbindung fordern: diese kann daher nicht in der Identität, sondern nur in der Vermittlung beider, d. h. in einem Mittelgliede bestehen, welches die theoretische und praktische Vernunft, das Erkenntnis- und das Begehrungsvermögen, die Gebiete der Natur und der Freiheit verknüpft.

Nun ist die Möglichkeit einer solchen Vereinigung in der bisherigen Ausführung der kantischen Lehre schon grundsätzlich enthalten. Der Gegensatz zwischen Verstand und Willen, wie zwischen Natur und Freiheit ist keineswegs so ausschließend geblieben, als ihn die Vernunftkritik zuerst eingeführt und wir denselben noch eben hingestellt haben. Die beiden Vermögen und Gebiete würden sich gegenseitig ausschließen, wenn sie einander bloß nebengeordnet wären. Sie sind es nicht und können es nicht sein. Die Gesetze der Freiheit sollen in der Sinnenwelt ausgeführt werden, also muß die Natur selbst in ihrem intelligibeln Grunde zur Übereinstimmung mit jenen Gesetzen angelegt sein. „Es muß doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der anderen möglich macht."[1] Die sittlichen Gesetze sind universell, sie sind Weltgesetze und gelten für alle sinnlich-vernünftigen Wesen, während die Naturgesetze bloß für die sinnlichen Dinge gelten; daher reicht die praktische Vernunft weiter als die theoretische, und ist der letzteren nicht neben-, sondern übergeordnet: d. h. sie hat den Primat. In dem Begriffe des Primats der praktischen Vernunft, diesem Kern der kantischen Sittenlehre, ist schon angezeigt, nicht bloß daß, sondern auch wie Natur und Freiheit zu vereinigen oder durch welches Mittelglied die Naturbegriffe mit dem Freiheitsbegriffe verknüpft sind.

3. Teleologie und Urteilskraft.

Naturerscheinungen lassen sich nur nach dem Gesetz der mechanischen Kausalität, dagegen freie Handlungen nur nach dem der moralischen erklären. Die moralische Ursache ist Endursache (Absicht) oder Zweck, daher ist die einzig mögliche Art, Natur und Freiheit zu vereinigen, die Verknüpfung zwischen dem Natur- und dem Zweckbegriff: beide sind vereinigt in dem Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit. Die Funktion unseres Verstandes besteht darin, die Natur zu erkennen, die unserer praktischen Vernunft darin, die Freiheit zu verwirklichen: jenes mittlere Vermögen zwischen beiden wird daher keine andere Funktion haben können, als der Freiheit die Natur unterzuordnen oder, was dasselbe heißt, diese durch jene, d. h. durch den Begriff des Zwecks vorzustellen. Eine solche mittelbare Vorstellung ist ein Urteil: daher wird jenes Mittelglied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft kein anderes Vermögen sein können als die Urteilskraft.

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. II. (Bd. V. S. 176.)

Nun aber ist das Urteil selbst eine Funktion des Verstandes und fällt also mit diesem zusammen oder steht mit ihm auf der Seite der (oberen) Erkenntnisvermögen. Soll die Urteilskraft das Mittelglied zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen bilden, so muß sie als ein besonderes Vermögen von jenen beiden unterschieden, also eine Urteilskraft *anderer Art* als diejenige sein, welche theoretische Erkenntnisse leistet. In jedem Erkenntnisurteile wird ein besonderer Fall unter eine Regel subsumiert oder diese auf jenen angewendet; daher besteht ein solches Urteil in der Anwendung einer gegebenen Regel oder in der Unterordnung eines besonderen Begriffs unter einen *gegebenen* allgemeinen, wodurch jener bestimmt und erkannt wird: dieses Urteil nennt Kant „*das bestimmende*". Wenn wir dagegen ohne gegebene Regel urteilen oder einen besonderen Begriff unter einen allgemeinen subsumieren, der *nicht* gegeben ist, was offenbar geschieht, sobald wir die Dinge als zweckmäßig beurteilen, so ist ein solches Urteil nach dem Ausdruck unseres Philosophen nicht bestimmend, sondern „*reflektierend*". Wie sich der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit zu dem Natur- und Freiheitsbegriff, so verhält sich die *reflektierende Urteilskraft* zur theoretischen und praktischen Vernunft: sie bildet jenes notwendige Mittelglied zwischen beiden und vollzieht jene Unterordnung der Natur unter die Freiheit (Zweckmäßigkeit), wozu der Primat der praktischen Vernunft uns berechtigt.

Wenn Natur und Freiheit vereinigt werden sollen, so ist diese Vereinigung nur durch den Begriff der *natürlichen Zweckmäßigkeit* möglich; wenn dieser Begriff feststeht, so ist das einzige ihm entsprechende Vermögen die *reflektierende Urteilskraft*; wenn es eine solche Urteilskraft gibt, so wird deren transzendentales Prinzip die natürliche Zweckmäßigkeit sein müssen, wie Raum und Zeit die Grundformen der Sinnlichkeit, die Kategorien die des Verstandes, die Ideen die der Vernunft waren. Dieses „*wenn*" gilt zunächst hypothetisch. Es ist darzutun, daß die natürliche Zweckmäßigkeit kein willkürlich gemachter oder erkünstelter Begriff, sondern ein Vernunftprinzip ist: ein Begriff, welchen unsere Vernunft nicht entbehren kann, sondern notwendig braucht, zwar nicht zur Erklärung und Erkenntnis, wohl aber zur reflektierenden Betrachtung oder Beurteilung der Dinge.

Wir bestimmen jetzt die Aufgabe der neuen und letzten kritischen Untersuchung nur in der Absicht, um ihr Thema zu vorläufiger Orientierung kenntlich zu machen. Es leuchtet ein, welche Lücke des Systems

auszufüllen ist und wodurch: sie besteht zwischen der theoretischen und praktischen Gesetzgebung der Vernunft und soll durch die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit ausgefüllt werden. Demnach zerfällt das System der Philosophie in drei Hauptteile: theoretische Philosophie, praktische Philosophie und Teleologie. Nun gründet sich das Vernunftsystem auf die Untersuchung oder Kritik der Vernunftvermögen: die theoretische Gesetzgebung geschieht durch den Verstand, die praktische durch die moralische Vernunft, die teleologische (sofern sie Gesetzgebung heißen darf), durch die reflektierende Urteilskraft. Demnach hat die gesamte Vernunftkritik drei Hauptaufgaben zu lösen: diese sind 1. die Kritik der Erkenntnisvermögen oder, wie unser Philosoph den Inbegriff der letzteren genannt hat, der reinen Vernunft, 2. die Kritik der praktischen Vernunft und 3. die Kritik der (reflektierenden) Urteilskraft. Die beiden ersten sind gelöst, die *Kritik der Urteilskraft* ist das letzte noch auszuführende Thema, um die Grundlegung der kritischen Philosophie zu vollenden.

4. Das Gefühl der Lust und die ästhetische Urteilskraft.

Die reflektierende Urteilskraft, sofern sich dieselbe bloß *reflektierend* verhält, bildet das Mittelglied zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen; aber sofern sich dieselbe doch auch *urteilend*, also erkennend verhält, gehört sie zu den Erkenntnisvermögen und zwar zu den oberen, da sie, wie diese, nach Prinzipien urteilt. Es gibt drei Arten grundsätzlicher Urteile: theoretische oder wissenschaftliche, praktische oder moralische, und teleologische. Es gibt demgemäß auch drei obere Erkenntnisvermögen: das theoretische, praktische und teleologische, oder Verstand, Vernunft und reflektierende Urteilskraft. Diese stellt sich zwischen die beiden ersten und erscheint demnach in der Ordnung der drei oberen Erkenntnisvermögen als *das mittlere*.

Wenn wir nun Verstand, Urteilskraft und Vernunft als die Formen des oberen *Erkenntnisvermögens* im weitesten Sinne betrachten, so erschöpfen sie nicht die gesamte Einrichtung unserer Vernunft, sondern bilden unter den Grundkräften des Gemüts überhaupt diejenige Gruppe, welche alle Vermögen urteilender oder erkennender (theoretischer) Art umfaßt. Das Gemüt aber verhält sich nicht bloß urteilend oder erkennend, sondern auch begehrend oder wollend: seine beiden Grundkräfte sind das *Erkenntnisvermögen* in seinem ganzen Umfange (der die bestimmende, reflektierende und moralische Urteilskraft in sich schließt)

und das Begehrungsvermögen (Wille). Hier würde nun in der Verfassung unserer gesamten geistigen Natur zwischen den Grundkräften des Erkennens und Wollens wieder eine Lücke sein, wenn es nicht eine dritte, mittlere Grundkraft gäbe, welche aus unserer inneren Erfahrung sogleich einleuchtet. Das Gemüt verhält sich nicht bloß erkennend und begehrend, sondern auch fühlend. Zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen steht das Gefühl der Lust und Unlust, das sich mit jenen beiden verbindet und von ihnen unterscheidet.

Vergleichen wir jetzt die Einrichtung unserer Gemütskräfte im allgemeinen mit der unserer oberen Erkenntnisvermögen im besonderen, so erscheinen auf beiden Seiten drei Grundvermögen: dort das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust oder Unlust und das Begehrungsvermögen, hier der Verstand, die reflektierende Urteilskraft und die (praktische) Vernunft. Die mittlere Grundkraft des Gemüts ist das Gefühl der Lust und Unlust, das mittlere Erkenntnisvermögen die reflektierende Urteilskraft. Wie sich das Gefühl der Lust und Unlust zum Erkenntnis- und Begehrungsvermögen, so verhält sich die reflektierende Urteilskraft zur theoretischen und praktischen Vernunft. Was seiner Stellung und Bedeutung nach in der Einrichtung unseres Gemüts das Gefühl der Lust und Unlust, das ist seiner Stellung und Bedeutung nach in der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens die reflektierende Urteilskraft. Es läßt sich hieraus schon vermuten, daß zwischen beiden, jenem Gefühl und dieser Urteilskraft, eine eigentümliche Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft stattfinden wird, und es läßt sich aus unserer inneren Erfahrung auch leicht erkennen, was in den folgenden Untersuchungen erst näher nachgewiesen und begründet werden kann: daß es ein Gefühl der Lust und Unlust gibt, welches weder intellektueller noch moralischer Art ist, daher nichts mit dem Erkenntnis- und Begehrungsvermögen zu tun hat, sondern sich von beiden unterscheidet und gerade darin seine volle Eigentümlichkeit offenbart: nämlich das ästhetische Gefühl. Und ebenso gibt es eine reflektierende Urteilskraft, die weder theoretisch noch praktisch, weder wissenschaftlich noch moralisch urteilt, sondern sich sowohl von der theoretischen als auch von der praktischen Vernunft unterscheidet, dadurch recht eigentlich die Mitte zwischen beiden hält und in ihrer vollen Eigentümlichkeit erscheint: nämlich die ästhetische Urteilskraft. Hier liegt nun die Zusammengehörigkeit des Gefühls der Lust und Unlust mit der reflek-

tierenden Urteilskraft deutlich am Tage: das Vermögen, die Objekte auf jenes Gefühl zu beziehen und demgemäß zu beurteilen, ist der Geschmack. Die reflektierende Urteilskraft wird sich demnach in die teleologische (im engeren Sinn) und ästhetische unterscheiden, welche letztere, weil sie recht eigentlich jenes mittlere Vermögen ist, das die Lücke ausfüllt, einen so wesentlichen Teil des Ganzen ausmacht, daß Kant seine „Teleologie" und Kritik der Urteilskraft auch „die Kritik des Geschmacks" nennen konnte, als ob sie mit dieser sich völlig deckten.

Wir haben aus der systematischen Verfassung der Vernunft und des Gemüts überhaupt, wie uns dieselbe nach der Richtschnur der kantischen Kritik einleuchtet, die Lücke des Systems, wie auch die einzig mögliche Art ihrer Ausfüllung dargetan und diesen Weg zur Bestimmung unserer Aufgabe nicht nach subjektivem Gefallen genommen, sondern weil ihn der Philosoph selbst zur Begründung der Kritik der Urteilskraft gewählt und wiederholt erklärt hat, daß er sich über die Aufgabe der letzteren und die Art ihrer Lösung aus den Ergebnissen seiner Vernunftkritik und nach der Architektonik seines Systems orientiert habe. Wir mußten uns den Ideengang, der unserem Philosophen in der Bestimmung und Ausführung seines letzten Themas zum Leitfaden gedient hat, vergegenwärtigen, um nach dieser Richtschnur zunächst die Entstehung der Kritik der Urteilskraft verfolgen zu können, deren Gesamtaufgabe in die beiden Hauptprobleme der Teleologie (im engeren Sinn) und der Ästhetik zerfällt.

II. Die Entstehung der Kritik der Urteilskraft.

1. Das Problem der Teleologie.

Das Werk entsteht in den Jahren 1787—1790[1], in der Ausführung desselben bildet die Kritik der ästhetischen Urteilskraft den

[1] Die Kritik der Urteilskraft erscheint im Frühjahr 1790. Die beiden folgenden Ausgaben, welche Kant noch erlebte (1793 und 1799), sind von der ersten nicht sachlich, wohl aber durch mancherlei Hinzufügungen und namentlich durch größere Sorgfalt und Korrektheit sowohl der Schreibart als des Drucks in einem solchen Grade unterschieden, daß die zweite eine „verbesserte Auflage" hätte genannt werden können, was auch von seiten des Verlegers beabsichtigt war, aber von Kant verhindert wurde, weil ihm diese Bezeichnung sachlich nicht gerechtfertigt genug schien. In der Gesamtausgabe der Werke hat Rosenkranz die erste Ausgabe ohne Vergleichung der späteren, Hartenstein die zweite mit Vergleichung der ersten, B. Erdmann in seiner Separatausgabe (Leipzig, L. Voß, 1880) die zweite mit Vergleichung der dritten, K. Kehrbach in der seinigen (Leipzig 1878) die erste mit Vergleichung der beiden folgenden zum Grundtext genommen. Vgl. dieses Werk Bd. IV. Anhang. S. 663.

ersten, die der teleologischen den zweiten Teil; dagegen in dem Entwicklungsgange der Ideen Kants, die zu der Entstehung seines letzten kritischen Hauptwerks geführt haben, verhält es sich mit der Folge jener beiden Themata umgekehrt: die Grundfrage der Teleologie hat unsern Philosophen weit früher beschäftigt, als die der Ästhetik, und man sieht, wie Kant durch den Begriff des Zwecks und dessen Geltung in der Natur der Dinge dazu gebracht wurde, die reflektierende Urteilskraft von der bestimmenden zu unterscheiden.

Schon in den ersten Anfängen seiner vorkritischen Periode hatte er auf die Geltung dieses Begriffs hingewiesen und es in der Vorrede zur „Naturgeschichte des Himmels" ausgesprochen, daß man nach dem Gesetz der mechanischen Kausalität zwar die Entstehung und Verfassung des Weltgebäudes, aber nicht den kleinsten organischen Naturkörper, weder ein Kraut noch eine Raupe zu erklären vermöge; er wollte schon hier die organisierende Naturkraft von der bloß bewegenden und durch äußere Ursachen bestimmten Kraft unterschieden und die Grenze der mechanischen Grundsätze innerhalb der Erfahrung und Naturbetrachtung anerkannt wissen.[1]

In seinen späteren Untersuchungen über die Entstehung der Menschenrassen und die Bestimmung ihres Begriffs hatte ihn die einleuchtende Übereinstimmung zwischen den Rassen und Erdteilen, die ihr entsprechende Anpassungsfähigkeit der Menschheit und deren Anlage zur Verbreitung über die Erde genötigt, die zweckmäßige Organisation der menschlichen Natur zu lehren und gegen Forster den „Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie" zu verteidigen. Dieser Aufsatz erschien zwei Jahre vor der Kritik der Urteilskraft und zwei Jahre nach den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, er wurde geschrieben, als Kant schon mit der Ausarbeitung jenes letzten kritischen Hauptwerks beschäftigt war.[2]

Organisierende Ursachen sind zwecktätige und darum innere, mechanische dagegen äußere. In seiner metaphysischen Naturlehre hatte Kant bewiesen, daß in der Körperwelt keine anderen Ursachen als räumliche, also äußere oder mechanische erkennbar seien, daß jede Erklärung aus inneren Ursachen Hylozoismus und dieser der Tod aller Naturphilosophie sei.[3] Organische Wesen sind auch Körper.

[1] Vgl. Bd. IV. Kap. X. S. 79 u. 180.
[2] S. oben Buch I. Kap. XVI. S. 219 u. 220.
[3] Ebendas. Buch I. Kap. III. S. 36—38.

Wenn daher eine teleologische Betrachtung oder Beurteilung derselben notwendig ist, so kann diese nie die Geltung naturwissenschaftlicher Erkenntnisurteile in Anspruch nehmen, sondern muß von einer Urteilskraft herrühren, welche anderer Art ist, als die bestimmende.

Die Notwendigkeit einer teleologischen Beurteilung der organischen Körper verteidigt Kant gegen Forster, der die organisierenden Ursachen für mechanische und erkennbare erklärt hatte. Unser Philosoph bestreitet nicht die Möglichkeit, sondern nur die Erkennbarkeit des mechanischen Ursprungs organischer Wesen, wir vermögen nach der Verfassung unserer Vernunft nicht einzusehen, wie äußere oder mechanische Ursachen organische Körper erzeugen. Wir machen die Erfahrung, daß die letzteren zweckmäßig eingerichtet sind und werden durch diese Erfahrung genötigt, uns die Entstehung der Organismen aus zwecktätigen (organisierenden) Kräften herzuleiten, die wir als solche von den mechanischen unterscheiden müssen.

Nun sind aber zwecktätige Kräfte nur so weit bestimmbar, als sie erkennbar sind, sie sind nur so weit erkennbar, als sie gegeben sind, und sie sind uns nur in unserer inneren Erfahrung, nie in der äußeren gegeben. Oder anders ausgedrückt: zwecktätige Kräfte sind uns nur so weit einleuchtend und erkennbar, als sie intelligent und bewußt sind, dagegen unerkennbar und unerforschlich, so weit sie ohne Intelligenz und Bewußtsein wirken, wie die Kräfte in der Körperwelt. Daher sind zwecktätige Naturkräfte unerkennbar, und es darf innerhalb der Naturphilosophie nicht von einer organisierenden Grundkraft geredet werden. Wenn wir nun in der Betrachtung der organischen Natur doch durch unsere Erfahrung selbst genötigt werden, die Zweckbegriffe anzuwenden, d. h. diese Körper so zu beurteilen, als ob sie durch zwecktätige Kräfte entstanden wären, so ist diese Art der Beurteilung zwar notwendig und durch unsere Vernunft gefordert, aber nicht erkennend oder bestimmend, sondern nur reflektierend. Es muß daher ein Beurteilungsvermögen geben, welches in unserer Vernunft gegründet und nur auf Erfahrungsobjekte anwendbar oder empirisch brauchbar ist, aber nicht dazu dient, die Erscheinungen zu erkennen oder zu bestimmen, weder durch metaphysische noch durch empirische Begriffe: dieses Vermögen ist die reflektierende Urteilskraft und deren transzendentales Prinzip das der natürlichen Zweckmäßigkeit. Nach allen vorausgegangenen Untersuchungen läßt die notwendige wie die unmögliche Geltung der Teleologie

keine andere Fassung derselben übrig, als welche Kant in der Kritik der Urteilskraft ergriffen und ausgeführt hat.[1]

Das ganze Thema der Teleologie in seinem weitesten Umfange war schon in dem grundlegenden Hauptwerk der kantischen Lehre enthalten, und es ist sehr wichtig, diesen Zusammenhang zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft deutlich zu erkennen. Der Anknüpfungspunkt liegt in dem Resultat der Ideenlehre: in jenem „Anhang zur transzendentalen Dialektik", worin „von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft" und „von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft" gehandelt wird. Die Vernunftkritik lehrt uns die Entstehung der Erscheinungen und ihrer Erkenntnis, sie zeigt, wie aus dem mannigfaltigen Stoff der Eindrücke (Empfindungen) durch die Grundformen der Anschauung verknüpfte Eindrücke oder Erscheinungen werden, wie aus diesen durch die Grundbegriffe des Verstandes verknüpfte Erscheinungen oder Erfahrung, wie aus dieser durch die Grundbegriffe der Vernunft, d. h. die Ideen, verknüpfte Erfahrungen oder ein System aller Erfahrungserkenntnisse entsteht, das zwar niemals vollendet und fertig werden kann, aber immer angestrebt werden soll und in unaufhörlich fortschreitender Ausbildung begriffen ist. Die Ideen sind nicht die Einheit der Dinge, sondern die unserer Erfahrung, auch geben sie nicht die Einheit aller Erfahrung, sondern fordern dieselbe, sie sind nicht Objekte, sondern Ziele, sie machen nicht die Erfahrung, sondern regulieren dieselbe und nötigen uns, die empirischen Einsichten systematisch zu ordnen und in der Ausbildung dieses Systems unausgesetzt nach einer höchsten Einheit zu streben, welche als solche nie objektiv erreichbar, aber stets subjektiv notwendig ist. Darum nannte der Philosoph die Ideen Maximen oder regulative Prinzipien. Das System aller Erfahrung fordert den einheitlichen und durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen: die höchste Einheit in der höchsten Mannigfaltigkeit, ein geordnetes Stufenreich, worin alle Erscheinungen verknüpft sind, und das von den untersten Individuen durch die niederen zu den höheren Arten bis zu einer höchsten Gattung stetig empor- und von dieser ebenso stetig abwärts steigt. Wenn wir diese notwendigen Forderungen in der Form der Gesetze aussprechen, so sind es die drei der durchgängigen Einheit, Mannigfaltigkeit und

[1] S. oben Buch I. Kap. XVI. S. 228—232.

Verwandtschaft aller Erscheinungen oder, wie Kant sie genannt hat, der Homogeneität, Spezifikation und Affinität (Kontinuität) in der Natur der Dinge.[1]

Setzen wir, daß in Wirklichkeit aus einem einzigen Wesen durch fortschreitende und stetige Differenzierung die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in stufenmäßiger Ordnung hervorgeht, so wird dieses Naturgesetz der Spezifikation ein Natursystem erzeugen, welches alle die Forderungen erfüllt, welche unserer Erfahrung durch die Vernunftideen gestellt und zur Richtschnur gemacht werden. Dann würde die Natur so logisch handeln, wie der urteilende und systematisch einteilende Verstand: sie würde ein lebendiges Kunstwerk sein, das sich durch eigene zwecktätige Kräfte ausführt und zuletzt von einer höchsten Intelligenz abstammt. Jenes Gesetz der Spezifikation fällt demnach mit der natürlichen Zweckmäßigkeit oder, was dasselbe heißt, mit der Zwecktätigkeit der Naturkräfte, d. h. mit der „Technik der Natur" zusammen und besteht in einer völligen Übereinstimmung zwischen dem Natursystem der Dinge und dem Erkenntnissystem unserer Vernunft; die Natur erscheint, wenn sie ein solches Gesetz hat und erfüllt, unserem Urteilsvermögen völlig angemessen: sie ist und wirkt vernunftgemäß.

Aus diesen Erörterungen erhellt, daß und in welchem Sinne der Philosoph zur Grundlegung seiner Kritik der Urteilskraft folgende Bezeichnungen als gleichwertig braucht: System aller Erfahrung = Natursystem = Naturgesetz der Spezifikation = spezifische Gesetzmäßigkeit der Natur = natürliche Zweckmäßigkeit (vernunftgemäße Wirkungsart der Natur) = Übereinstimmung oder Angemessenheit der Natur mit unserem Erkenntnis- oder Urteilsvermögen. Nun aber ist das System aller Erfahrung nicht gegeben, sondern gefordert, es hat nicht den Charakter der objektiven, sondern nur den der subjektiven Einheit oder der Maxime: daher ist auch die natürliche Zweckmäßigkeit kein konstitutives, sondern ein regulatives Prinzip und das Urteilsvermögen, welches dieser Richtschnur folgt, nicht die bestimmende, sondern die reflektierende Urteilskraft, die sich zu den Erscheinungen nicht erkennend, sondern nur beurteilend verhält und in der Anwendung ihres Prinzips die Grenze der Erfahrung nicht überschreitet.

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. Nr. IV. Die kritische Bedeutung der Ideenlehre. S. 591—597.

Der Zusammenhang zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft, näher gesagt: zwischen der *Ideenlehre* der ersten und der *Einleitung* in die zweite, besteht darin, daß die Maxime der Spezifikation oder der spezifischen Gesetzmäßigkeit der Natur gleichbedeutend ist mit dem Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit. Die Ideenlehre gibt unserer Erkenntnis das Gesetz der Spezifikation oder die Maxime der *spezifischen Gesetzmäßigkeit der Natur*; das Grundthema der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft ist das *Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit*. Dieses zu setzen, nötigt uns nicht bloß die Vollständigkeit unseres Vernunftsystems, sondern die Natur selbst und die Tatsachen unserer Erfahrung.

Wir verstehen unter der Natur unsere Sinnenwelt oder den Inbegriff aller möglichen Erfahrungsobjekte; alle natürlichen Dinge sind Gegenstände möglicher Erfahrung, zugleich ist jedes eine eigentümliche Erscheinung. Unsere Verstandesbegriffe sind die Bedingungen der Erfahrung überhaupt, sie geben die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft oder die allgemeinen Naturgesetze; wir erkennen durch jene Begriffe die allgemeine Natur der Dinge, nicht deren spezifische Art und Bildung. Doch ist diese auch eine Tatsache der Erfahrung und unterliegt als solche dem Grundsatz und Gesetze der Kausalität: daher gilt nach dem letzteren nicht bloß die allgemeine, sondern auch die *spezifische* Gesetzmäßigkeit der natürlichen Dinge. Nun ist die allgemeine Gesetzmäßigkeit die der mechanischen oder äußeren Ursachen, woraus die eigentümliche Art und Bildung der natürlichen Dinge, insbesondere die Einrichtung der *organischen Körper nicht erklärt* werden kann: mithin bleibt für die spezifische Gesetzmäßigkeit nur die der *inneren Ursachen* oder der *Zwecke* übrig.

Hieraus folgt: daß wir 1. ohne Teleologie die natürliche Gesetzmäßigkeit der Dinge nicht vollständig *erfahren* können und 2. von der Teleologie nur einen *empirischen* Gebrauch machen dürfen. Da aber unsere wissenschaftliche Erfahrung nicht weiter reicht als unsere Verstandesbegriffe, durch welche innerhalb der Körperwelt keinerlei innere Ursachen oder Zwecke zu erkennen sind, so folgt: 3. daß die Teleologie unsere Erfahrung nicht bestimmen, sondern nur leiten, d. h. derselben zum Leitfaden oder zur Richtschnur dienen kann, und daß demnach jenes notwendige Vermögen unserer Vernunft, welches teleologisch urteilt, nicht der Verstand und die bestimmende Urteilskraft ist, sondern die *reflektierende*, zu der sich das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit

verhält, wie Raum und Zeit zu unserer Sinnlichkeit, wie die Kategorien zu unserem Verstande und die Ideen zu unserer Vernunft.[1]

2. Das Problem der Ästhetik.

In der Kritik der Urteilskraft erscheint das Thema der Ästhetik in einer eigentümlichen dreifachen Stellung: es ist 1. dem der Teleologie *untergeordnet*, denn die ästhetische Zweckmäßigkeit ist, wie sich zeigen wird, eine besondere Art der natürlichen; es ist 2. dem der Teleologie *nebengeordnet*, denn die Kritik der Urteilskraft zerfällt in die Kritik der ästhetischen und die der teleologischen Urteilskraft, und es ist 3. nicht bloß der eine und erste, sondern der *wesentliche* Teil des Ganzen, der auch diejenigen Entdeckungen enthält, welche in den vorhergehenden Untersuchungen am wenigsten oder so gut als gar nicht vorbereitet waren. Denn es handelt sich um zwei Einsichten, die Kant vor der Kritik der Urteilskraft nicht gehabt hat: die erste betrifft die *Eigentümlichkeit* des ästhetischen Gefühls und Urteils, d. h. ihre Verschiedenheit von allen übrigen Arten der Gefühle und Urteile; die zweite betrifft die Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. h. die *Apriorität* der Prinzipien, auf die sich das Geschmacksurteil gründet, und ohne welche eine Kritik desselben im Sinne unseres Philosophen unmöglich wäre. Zwar hat das Thema der Ästhetik unter den früheren Arbeiten und Projekten Kants nicht gefehlt, wohl aber das *Problem*, welches die Kritik der Urteilskraft stellt und auflöst.

In seiner vorkritischen Periode haben wir jene „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (1764) kennen gelernt, die mit der englischen Moralphilosophie und Rousseau zusammenhingen und das moralische Gefühl als eine Spezies des ästhetischen nahmen, welches letztere sie empirisch auffaßten und behandelten.[2]

Als der Philosoph gleich nach seiner Inauguraldissertation an die Ausführung seiner neuen Lehre ging, hatte er zunächst die Absicht, ein Werk über die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft zu schreiben, worin auch „ein Entwurf dessen, was die Natur der *Geschmacks*-

[1] Vgl. die obige Ausführung S. 401 u. 403 und S. 404—408. Kants Kritik der Urteilskraft. Vorrede und Einleitung: I. Von der Einteilung der Philosophie. II. Von dem Gebiete der Philosophie überhaupt. III. Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen. IV. Von der Urteilskraft als einem a priori gesetzgebenden Vermögen. V. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft. (Bd. V. Vorr. S. 168—170. Einl. S. 171—186.)

[2] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XV. S. 268 flgd.

lehre, Metaphysik und Moral ausmacht", enthalten sein sollte. So schrieb er an M. Herz den 7. Juni 1771.[1]

Es könnte scheinen, daß schon damals eine Kritik des Geschmacks beabsichtigt war, welche sich der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft nebenordnen und, wie diese, auf transzendentale Prinzipien gegründet sein sollte. Indessen verhält es sich so keineswegs. Denn in der Kritik der reinen Vernunft, die zehn Jahre später erschien, verneint Kant die Möglichkeit einer solchen Geschmackslehre und läßt keine andere transzendentale Ästhetik gelten, als die Kritik des sinnlichen Erkenntnisvermögens, d. i. die Lehre von Raum und Zeit. Er sagt es ausdrücklich in einer Anmerkung, womit er die Einleitung der transzendentalen Ästhetik begleitet: „Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Wortes Ästhetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Kritik des Geschmacks heißen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die kritische Beurteilung des Schönen unter Vernunftprinzipien zu bringen und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich, denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der ersteren aus. Um deswillen ist es ratsam, diese Benennung wiederum eingehen zu lassen und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in αἰσθητά und νοητά sehr berühmt war". Er wiederholt dieselbe Anmerkung in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik (1787) mit einigen Modifikationen, welche Hartenstein in seinen beiden Gesamtausgaben (1838 und 1867) hervorzuheben unterlassen hat. Es heißt hier: „Allein diese Bemühung ist vergeblich, denn gedachte Regeln oder Kriterien sind ihren vornehmsten Quellen nach bloß empirisch und können also niemals zu bestimmten Gesetzen a priori dienen, wonach sich unser Geschmacksurteil richten müßte" usf. Am Schlusse wird hinzugefügt, als ob für die Geschmackslehre die Benennung Ästhetik gerettet werden solle, daß diese „teils im transzendentalen Sinn, teils in psychologischer Bedeutung zu nehmen" sei. Da nun nach der Vernunftkritik keine andere Psychologie als die empirische

[1] Vgl. dieses Werk. Buch I. Kap. IV. S. 75flgd.

gelten darf, so läßt auch hier der Philosoph die Geschmackslehre nur auf empirischer Grundlage gelten.[1] Wir dürfen annehmen, daß Kant diese Ansicht noch gegen Ende des Jahres 1786 (wo jene Anmerkung bereits gedruckt war) festgehalten hat, und der Umschwung erst im Laufe des nächsten Jahres erfolgt ist.

In die Zeit und auch in die Art der Entstehung der neuen Geschmackslehre gewähren uns Kants gleichzeitige Briefe an C. L. Reinhold einen näheren Einblick. Dieser hatte damals seine „Briefe über die kantische Philosophie" erscheinen lassen und soeben sein Lehramt in Jena angetreten. Der Philosoph dankt ihm für jene „herrlichen Briefe" und sendet ihm für den deutschen Merkur seinen uns bekannten Aufsatz „über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie". Im Laufe dieser Zuschrift vom 28. Dezember 1787 sagt er: „Ich darf ohne mich des Eigendünkels schuldig zu machen, wohl versichern, daß ich, je länger ich auf meiner Bahn fortgehe, desto unbesorgter werde, es könne jemals ein Widerspruch oder sogar eine Allianze (dergleichen jetzt nicht ungewöhnlich ist) meinem System erheblichen Abbruch tun. Dies ist eine innigliche Überzeugung, die mir daher erwächst, daß ich im Fortgange zu anderen Unternehmungen nicht allein es immer mit sich selbst einstimmig befinde, sondern auch, wenn ich bisweilen die Methode der Untersuchung über einen Gegenstand nicht recht anzustellen weiß, nur nach jener allgemeinen Verzeichnung der Elemente der Erkenntnis und der dazu gehörigen Gemütskräfte zurücksehen darf, um Aufschlüsse zu bekommen, deren ich nicht gewärtig war. So beschäftige ich mich jetzt mit der Kritik des Geschmacks, bei welcher Gelegenheit eine andere Art von Prinzipien a priori entdeckt wird, als die bisherigen. Denn die Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt, dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der wahren vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüte hatte entdecken lassen, und welches zu bewundern und, womöglich, zu ergründen, mir noch Stoff genug für den Überrest meines Lebens an die Hand geben wird, mich doch auf diesen Weg, so daß ich jetzt drei Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. IV. S. 389.

Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art möglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann: theoretische Philosophie, Teleologie und praktische Philosophie, von denen freilich die mittelste als die ärmste an Bestimmungsgründen a priori befunden wird. Ich hoffe gegen Ostern mit dieser unter dem Titel der „Kritik des Geschmacks" im Manuskript, obgleich nicht im Drucke fertig zu sein".[1]

Wir sehen: der Philosoph hatte gegen Ende des Jahres 1787 für das ästhetische Gefühl Prinzipien a priori gefunden, was er sonst für unmöglich gehalten und noch ein Jahr vorher ausdrücklich verneint hatte. Die Ausarbeitung der neuen Geschmackslehre verzögerte sich, und das Werk, welches Ostern 1788 vollendet sein sollte, war auch zu Michaeli d. J., wie der Philosoph in seinem folgenden Briefe in Aussicht gestellt hatte, noch nicht druckfertig.[2] Mancherlei Hemmungen traten dazwischen: Amtsgeschäfte und die Polemik mit Eberhard, welche in der Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" zutage trat.

Inzwischen erweitert sich die Kritik des Geschmacks zur *Kritik der Urteilskraft*, von der jene ein Teil ist, und die zur Herbstmesse 1789 erscheinen soll. So schrieb Kant den 12. Mai 1789.[3] Doch bleibt auch diese Aussicht unerfüllt, und das Werk erscheint, gleichzeitig mit jener Schrift gegen Eberhard, erst zu Ostern 1790. Unter den Hemmungen hatten sich unserem Philosophen auch die Beschwerden des Alters fühlbar gemacht. „Es ist schlimm mit dem Altwerden", schrieb er den 1. Dezember 1789. „Im 66. Lebensjahre fallen überdem subtile Nachforschungen immer schwerer, und man wünscht von ihnen ausruhen zu dürfen, wenn man sich nur so glücklich findet, daß andere sie aufnehmen und fortsetzen möchten. Das letztere glaube ich in Ihrer Person zu finden, wofür ich Ihnen, so wie es das Publikum auch sein wird, lebhaft verbunden bin. Ich habe etwas über Eberhard unter der Feder. Dieses und die Kritik der Urteilskraft wird hoffentlich Ihnen um Ostern zu Handen kommen."[4]

Die zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft war bereits erschienen und die der praktischen Vernunft so gut wie druckfertig, als

[1] Kants Briefe, herausg. von der Königl. Akademie der Wissenschaften. Schriften. Bd. X. S. 488. Mit diesem Briefe an Reinhold vgl. unsere obige Auseinandersetzung der Entstehungsart der Kritik der Urteilskraft. S. 403.

[2] Brief an Reinhold vom 7. März 1788. Ebendas. S. 504—506.

[3] Ebendas. Bd. XI. S. 39.

[4] Brief an Reinhold vom 1. Dez. 1789. A. A. Bd. XI. S. 109.

Kant die Begründung seiner neuen Geschmackslehre zur nächsten Aufgabe nahm. Dies sehen wir aus einem Briefe an Chr. G. Schütz, welcher nachweislich und erwiesenermaßen im Druck falsch datiert und (nicht den 25. Januar, sondern) wahrscheinlich den 25. Juni 1787 geschrieben ist[1], denn Kant setzt im Eingange des Briefes voraus, daß Schütz bereits ein Exemplar der neuen Ausgabe der Vernunftkritik erhalten habe, die Ostern 1787 erschienen war. Am Schlusse heißt es: „Herders Ideen, dritten Teil, zu rezensieren, wird nun wohl ein anderer übernehmen und sich, daß er ein anderer sei, erklären müssen, denn mir gebricht die Zeit dazu, weil ich alsbald *zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen muß*".[2]

Die Begründung der neuen Geschmackslehre fordert, daß Kant in der reinen Vernunft die Prinzipien des ästhetischen Gefühls und Urteils gefunden, also die Entdeckung gemacht hat, deren Möglichkeit noch in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik in Abrede gestellt war. Das neue Werk entsteht demnach in der zweiten Hälfte des Jahres 1787, es verändert sich schon in der ersten Ausführung und heißt gegen Ende dieses Jahres nicht mehr „Grundlage der Kritik des Geschmacks", sondern „*Kritik des Geschmacks*". Die Prinzipien des letzteren stellen sich unter den Grundsatz der natürlichen Zweckmäßigkeit und bilden eine *besondere Art der Teleologie*, die von der logischen und moralischen völlig verschieden ist und zwischen beiden recht eigentlich die Mitte hält. Da nun in der Einteilung der gesamten Philosophie die Teleologie das Mittelglied zwischen der theoretischen und praktischen Philosophie ausmachen soll, so identifiziert Kant die Teleologie als solche mit der Kritik des Geschmacks. So steht die Sache im Dezember 1787, wie aus dem ersten Briefe an Reinhold erhellt. Nun aber ist die Teleologie, wie schon aus der Ideenlehre der Vernunftkritik und aus der Geltung des Zwecksbegriffs in der organischen Naturlehre einleuchtet, das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft überhaupt: daher mußte sich in der Ausführung die Kritik des Geschmacks zur *Kritik der Urteilskraft* erweitern und durfte ihr Gebiet nicht mehr auf die gesamte Teleologie, sondern nur auf einen Teil derselben erstrecken, der wegen der Neuheit seines Inhaltes, und weil er der *wesentliche* war, der erste wurde. So gestaltet sich von der Mitte des Jahres 1787 bis gegen die Mitte des Jahres 1789 dieses dritte und letzte der

[1] B. Erdmann: Kants Kritizismus usf. S. 160.

[2] A. A. Bd. X. S. 466—467. — Daselbst ist der Brief auf den 25. Juni gesetzt.

kritischen Hauptwerke Kants in fortschreitender Entwicklung zu dem, was es ist: zuerst heißt es „Grundlage der Kritik des Geschmacks", dann „Kritik des Geschmacks", zuletzt, wie aus dem dritten Briefe an Reinhold hervorgeht, „Kritik der Urteilskraft".

Zur Einführung und Begründung dieses Werkes waren zwei Aufgaben zu lösen: 1. mußte aus der systematischen Verfassung und Einheit der Vernunft der Grundsatz der Teleologie (natürlichen Zweckmäßigkeit) und die Notwendigkeit der reflektierenden Urteilskraft dargetan und 2. aus dem Prinzip der Teleologie die Unterscheidung dieser Urteilskraft in die ästhetische und teleologische hergeleitet werden. Die Lösung dieser beiden Aufgaben ist das Thema der Einleitung.

III. Die Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.

1. Die beiden Einleitungen.

Kant hat zu seiner Kritik der Urteilskraft zwei Einleitungen verfaßt, von denen er die eine in das Werk selbst aufgenommen, die andere zurückgelegt und einige Jahre später Jak. Sig. Beck, dem Kommentator seiner Hauptwerke, zu beliebigem Gebrauche mitgeteilt hat, als dieser seinen „erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften des Hr. Prof. Kant auf Anraten desselben" herausgab. Beck machte einen wörtlichen Auszug aus dem Manuskript, der dasjenige enthielt, „was er Eigentümliches darin gefunden", und veröffentlichte dieses Exzerpt als Anhang des II. Bandes (1794) unter dem Titel: „Anmerkungen zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft".[1] Vierzig Jahre später erschien dieser Aufsatz in einer von Fr. Chr. Starke gemachten „Sammlung kleiner vorzüglicher Schriften Kants" unter dem Titel: „Über Philosophie überhaupt und die Kritik der Urteilskraft insbesondere". Die beiden Herausgeber der sämtlichen Werke Kants ließen nur den ersten Teil dieser Bezeichnung stehen und gaben der Schrift den für ihren Inhalt zu weit gefaßten Titel: „Über Philosophie überhaupt". Hartenstein hat in seiner zweiten Gesamtausgabe (1867) den genaueren, sachgemäßen Titel gewählt: „Über Philosophie überhaupt zur Einleitung in die Kritik der Urteilskraft".[2]

[1] J. S. Beck: Erl. Auszug usw. Bd. II. Vorr. S. I u. II.

[2] Kants vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze. Bd. I. (Leipzig 1833.) S. W. (Hartenstein. Erste Ausgabe. Bd. I. S. 137—172. Zweite Ausgabe. Bd. VI. S. 373 bis 404.) B. Erdmann hat in seiner Separatausgabe der Kritik der Urteilskraft den Aufsatz unter der Überschrift: J. S. Becks Auszug aus Kants ursprünglichem Entwurf der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft" (1789. 1794) dem Hauptwerke folgen lassen. (S. 371—373. Einl. S. XIV—XVII.) — In der Akademieausgabe kommt der Becksche Auszug nicht zum Abdruck, da inzwischen das vollständige Manuskript gefunden wurde. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Anhang S. 661.

Becks Auszug kommt der gegenwärtigen Einleitung in die Kritik der Urteilskraft an Umfang beinahe gleich, daher muß der handschriftliche Aufsatz des Philosophen weit umfangreicher und keineswegs ein bloßer „Entwurf der Einleitung" gewesen sein, wie der jüngste Herausgeber ihn genannt hat. Kant selbst hat, als er jene handschriftliche Aufzeichnung seinem Kommentator mitteilte, erklärt, daß er dieselbe, ehedem zur Einleitung in sein Werk bestimmt und nur wegen ihrer Stärke verworfen habe.[1] Es ist demnach sicher, daß der Aufsatz, welchen Beck erhielt, kein Entwurf, sondern die ursprüngliche Einleitung selbst in einer Ausdehnung war, welche die Grenzen einer Einleitung zu weit überschritten hatte. Der Philosoph sah sich deshalb zu einer kürzeren Fassung genötigt, die nicht in einem Auszuge aus dem vorhandenen Manuskript, sondern in einer neuen Bearbeitung und Umschreibung bestand, aus welcher die gegenwärtige Einleitung hervorging, die dem Werke selbst sowohl durch das Maß ihres Umfangs als durch die präzisere Artikulierung der in ihr enthaltenen Themata besser und genauer angepaßt war.

Eine solche vortreffliche Einleitung schreibt oder redigiert man am besten nach vollendetem Werk. Es ist mir deshalb wahrscheinlich, daß jene erste Einleitung, woraus Beck sein Exzerpt gemacht hat, der Ausführung (der beiden Teile) des Werks vorausging und in der zweiten Hälfte des Jahres 1787 entstand, wogegen die neue, welche Kant in sein Werk aufnahm, nachträglich verfaßt wurde, vielleicht erst im Januar 1789. Wenn der Philosoph in einem Briefe vom 29. Dezember 1789 dem Redakteur der Berliner Monatsschrift Joh. Erich Biester schreibt: „ich habe jetzt eine Arbeit von etwa nur einem Monat zu vollenden"[2], so kann darunter wohl kein anderes Werk als die Kritik der Urteilskraft gemeint sein. Ich glaube, daß die ursprüngliche Einleitung, die wir auszugsweise kennen, das Erste, und die gegenwärtige Einleitung das Letzte war, was in der Ausarbeitung jenes Werkes niedergeschrieben wurde.

Wenn wir den Beckschen Auszug in seinen sieben, durch besondere Überschriften bezeichneten Abteilungen mit den neun Nummern unserer Einleitung vergleichen, so tritt uns in beiden derselbe Entwurf und

[1] Brief Kants an Beck vom 18. Aug. 1793. (A. A. Bd. XI. S. 426.)

[2] A. A. Bd. XI. S. 116.

der gleiche Gang der Disposition entgegen, der von dem System und der Einteilung der gesamten Philosophie zu der Begründung und Einteilung der reflektierenden Urteilskraft fortschreitet und mit einem Schema des vollendeten Vernunftsystems schließt.[1]

Beide Einleitungen sind darin unterschieden, daß Kant jenen von uns erläuterten Zusammenhang zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der Urteilskraft, zwischen der Ideenlehre und dem reflektierenden Urteilsvermögen, zwischen dem Prinzip der Spezifikation (spezifischen Gesetzmäßigkeit) der Natur und dem der natürlichen Zweckmäßigkeit in der ersten genauer und ausführlicher erörtert hat, als in der zweiten. Auf dieser breiten, systematischen Grundlage ruht die Teleologie und die Notwendigkeit der reflektierenden Urteilskraft, auf dieser die apriorische Begründung des ästhetischen Gefühls und Urteils, d. h. die Kritik des Geschmacks. Als der Philosoph im Juni 1787 schrieb: „ich muß alsbald zur Grundlage der Kritik des Geschmacks gehen", trug er sich mit den Ideen, die er in seiner ersten Einleitung so ausführlich behandelt hat, daß sich dieselbe zur Kritik der Urteilskraft, wie die Grundlegung der Metaphysik der

[1] Der Entwurf, der beiden Einleitungen in die Kritik der Urteilskraft zugrunde liegt, erhellt aus folgender Parallele:

Das erste Thema betrifft das System und die Einteilung der gesamten Philosophie. Im Auszuge lauten die beiden ersten Überschriften: 1. Von der Philosophie als einem System. 2. Von dem System aller Vermögen des menschlichen Gemüts. In der Einleitung: I. Von der Einteilung der Philosophie. II. Von dem Gebiet der Philosophie überhaupt.

Das zweite Thema betrifft die Gründung und Einteilung der Urteilskraft. A. Die Begründung. Im Auszuge lauten die beiden folgenden Überschriften: 3. Von der Erfahrung als einem System für die Urteilskraft. 4. Von der reflektierenden Urteilskraft. In der Einleitung: III. Von der Kritik der Urteilskraft als einem Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen. IV. Von der Urteilskraft als einem a priori gesetzgebenden Vermögen. V. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ist ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft. VI. Von der Verbindung des Gefühls der Lust mit dem Begriffe der Zweckmäßigkeit der Natur. B. Die Einteilung. Im Auszuge lauten die beiden nächsten Überschriften: 5. Von der Ästhetik des Beurteilungsvermögens. 6. Von der Nachsuchung eines Prinzips der technischen Urteilskraft. In der Einleitung: VII. Von der ästhetischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur. VIII. Von der logischen Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Natur.

Das dritte Thema betrifft die Einrichtung und das Schema des vollendeten Systems der Vernunftkritik. Im Auszug lautet die letzte Überschrift: Eine encyklopädische Introduktion der Kritik der Urteilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft. In der Einleitung: IX. Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft durch die Urteilskraft.

Sitten zur Kritik der praktischen Vernunft verhalten mochte, vielleicht auch verhalten sollte.

Da wir nun die systematische Begründung der Teleologie und der reflektierenden Urteilskraft auf der Grundlage der Vernunftkritik und nach der Richtschnur beider Einleitungen bereits ausführlich entwickelt haben[1], so ist jetzt darzutun, in welche Arten der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit und das ihm entsprechende Urteilsvermögen sich unterscheiden.

2. Die ästhetische und teleologische Urteilskraft.

Zwecke sind Absichten, die durch zwecktätige Kräfte gesetzt sein wollen, welche letztere, nach unserer Erfahrung zu urteilen, keine andere als intellektuelle Vermögen sein können, da uns zwecktätige oder innere Ursachen in der körperlichen Natur unerkennbar sind und bleiben. Wenn wir daher natürlichen Dingen eine zweckmäßige Verfassung zuschreiben, so beziehen wir dieselben auf eine Intelligenz, deren Absichten sie uns zu erfüllen scheinen. Diese Intelligenz ist entweder unsere eigene, die sich nur vorstellend, d. h. betrachtend und urteilend verhalten kann, oder eine von der unsrigen verschiedene, welche dem Dinge selbst, d. h. seiner Erzeugung oder Entstehung zugrunde liegt. Im ersten Fall besteht die natürliche Zweckmäßigkeit des Dinges in seiner Übereinstimmung mit unserer Betrachtung, im zweiten dagegen in seiner Übereinstimmung mit der Idee, die das Objekt hervorgebracht hat und sich in seinem Dasein offenbart: die Zweckmäßigkeit der ersten Art ist subjektiv, die der zweiten objektiv; jene ist bloß formal oder ästhetisch, da es die bloße Vorstellung des Dinges ist, die mit einer gewissen Art unseres Gefühls übereinstimmt, diese dagegen real oder logisch, da es der Begriff eines Naturzwecks ist, der sich, wie es uns scheint, in dem Dasein des Dinges verwirklicht. Auf die ästhetische Art der natürlichen Zweckmäßigkeit gründet sich das ästhetische, auf die logische das teleologische Urteil.

Setzen wir, daß die Zweckmäßigkeit des Dinges nur in seiner Beziehung auf unsere Intelligenz oder Vorstellung besteht, so kann der Zweck, den es erfüllt, in nichts anderem, als in unserer bloßen Betrachtung liegen, die als solche nichts von dem Stoff des Dinges und der Art seiner Zusammensetzung erfährt, sondern bloß die Form desselben erkennt und beurteilt: daher ist die subjektive Zweckmäßigkeit gleich der formalen. Es ist kein Unterschied, ob wir sagen: „die bloße

[1] Vgl. oben Buch III. Kap. I. S. 398—401.

Form des Dinges" oder „unsere bloße Betrachtung desselben": daher ist der Charakter der subjektiven oder formalen Zweckmäßigkeit lediglich in unserer Betrachtung, d. h. in dem zweckmäßigen Verhältnis oder in der Übereinstimmung derjenigen vorstellenden Kräfte zu suchen, die in unserer Betrachtung der Dinge zusammenwirken. Diese sind *Einbildungskraft und Verstand*. Wenn in der bloßen Betrachtung eines Dinges diese beiden intellektuellen Vermögen unwillkürlich übereinstimmen oder sich wechselseitig fördern, so entsteht eine Harmonie unserer Gemütskräfte, also ein harmonischer oder zweckmäßiger Gemütszustand, der als solcher lediglich subjektiv ist, den wir aber mit der Erscheinung, wodurch er geweckt worden, notwendig verknüpfen und die letztere demgemäß als zweckmäßig beurteilen. Diese Beurteilung ist gar nicht praktisch, sondern bloß *theoretisch*, denn sie ist nur betrachtender Art; sie enthält nichts, wodurch wir das Objekt selbst bestimmen, daher ist sie nicht erkennend, sondern bloß *reflektierend*; sie bezieht das Objekt auch nicht auf einen bestimmten Zweckbegriff, der in dem Dasein des Dinges angestrebt oder erreicht erscheint, daher ist sie nicht teleologisch, sondern *ästhetisch*.

Nehmen wir nun, daß die bloße Form oder Vorstellung eines Gegenstandes jene Betrachtung in uns weckt, in welcher unsere intellektuellen Vermögen der Einbildung und des Verstandes unwillkürlich harmonieren: so entsteht ein Verhältnis unserer Gemütskräfte, das wir als solches perzipieren müssen. Was wir empfinden, ist keine Sinnesaffektion, sondern ein *Gemütszustand*. Die Empfindung desselben ist ein *Gefühl*, und zwar, je nach dem unsere Gemütskräfte übereinstimmen oder einander widerstreiten, also der Gemütszustand harmonisch oder disharmonisch gestimmt ist, ein *Gefühl der Lust oder Unlust*. Wenn nun die bloße Form oder Betrachtung eines Gegenstandes ein solches Gefühl in uns weckt, so verhalten sich beide (jene Vorstellung und dieses Gefühl), wie Grund und Folge: daher entsteht zwischen beiden eine *notwendige* Verknüpfung oder ein synthetisches *Urteil*, das, weil es sich auf einen Gemütszustand oder auf unser Gefühl der Lust und Unlust gründet, lediglich *subjektive*, aber wegen seiner Notwendigkeit zugleich *allgemeine* Geltung hat, d. h. für jeden Urteilenden überhaupt selbst gilt. Dieses Gefühl verhält sich weder begehrend noch erkennend. Was wir durch dasselbe vorstellen, ist nur die ästhetische Zweckmäßigkeit oder Beschaffenheit des Gegenstandes, wodurch derselbe in keiner Weise, wie es durch unsere Empfindungen, An-

schauungen und Begriffe geschieht, bestimmt und erkannt wird. Eine solche rein theoretische und völlig erkenntnislose Betrachtung der Dinge ist *nur* durch das Gefühl der Lust und Unlust möglich. Darum sagt *Kant*: „Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. h. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben; was aber an ihr zur Bestimmung des Gegenstandes (zum Erkenntnisse) dient oder gebraucht werden kann, ist ihre logische Gültigkeit". „Dasjenige Subjektive aber an einer Vorstellung, *was gar kein Erkenntnisstück werden kann*, ist die mit ihr verbundene *Lust oder Unlust*; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntnis sein kann."[1]

Die reflektierende Urteilskraft zerfällt demnach in die ästhetische und teleologische. „Hierauf gründet sich die Einteilung der Kritik der Urteilskraft in die der *ästhetischen* und der *teleologischen*, indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjektive genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objektive) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen verstanden wird." Das Thema der ästhetischen Betrachtung ist die *Naturschönheit*, das der teleologischen sind die *Naturzwecke*.[2]

3. Das System der reinen Vernunft.

Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit hat unserm Philosophen zuerst in der Notwendigkeit einer teleologischen Beurteilung der Natur, insbesondere der organischen, eingeleuchtet. Die Vernunftkritik nötigte ihn, diese Betrachtungsart von der Verstandeserkenntnis und darum die reflektierende Urteilskraft als ein besonderes Vermögen von der bestimmenden zu unterscheiden. Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit vereinigt die beiden Vernunftgebiete der Natur und der Freiheit, indem es zwischen den beiden Vernunftprinzipien der natürlichen Gesetzmäßigkeit und der moralischen Zweckmäßigkeit (Verbindlichkeit) das verknüpfende und von beiden unterschiedene Mittelglied ausmacht. Die gleiche mittlere Stelle und Geltung behauptet unter den Vernunftvermögen die (reflektierende) Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft.

Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit hat demnach die

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. VII. (Bd. V. S. 188—192.)
[2] Ebendas. Einleitung. VIII. (Bd. V. S. 192—194.)

doppelte Geltung der ästhetischen Zweckmäßigkeit und der Naturzwecke, daher zerfällt die reflektierende Urteilskraft in die beiden Arten der ästhetischen und teleologischen. Das System der reinen Vernunft fordert, daß die Lücke zwischen dem Prinzip der natürlichen Gesetzmäßigkeit und dem der moralischen Zweckmäßigkeit durch das dritte mittlere Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit ausgefüllt werde: dies geschieht, strenggenommen, nur durch die ästhetische Zweckmäßigkeit, nicht durch die Naturzwecke, da diese eine reale und logische Geltung in Anspruch nehmen und eine apriorische nicht haben. Und ebenso verlangt das System der reinen Vernunft, daß die Lücke zwischen dem Vermögen der Begriffe und dem der Ideen (Verstand und Vernunft) durch das dritte mittlere der reflektierenden Urteilskraft ausgefüllt werde: dies geschieht eigentlich nur durch die ästhetische Urteilskraft, die sich rein betrachtend und gar nicht erkennend verhält, während die teleologische der Erkenntnis dient, wenn sie auch nicht dieselbe macht.

Zur Vollendung des Systems der reinen Vernunft und zur Ausfüllung seiner Lücke erscheint demnach die ästhetische Urteilskraft mit ihrem Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit als die richtige Mitte und als der eigentliche Repräsentant der reflektierenden. „In einer Kritik der Urteilskraft ist der Teil, welcher die ästhetische Urteilskraft enthält, ihr wesentlich angehörig, weil diese allein ein Prinzip enthält, welches die Urteilskraft völlig a priori ihrer Reflexion zum Grunde legt, nämlich das einer formalen Zweckmäßigkeit der Natur nach ihren besonderen (empirischen) Gesetzen für unser Erkenntnisvermögen, ohne welche sich der Verstand in sie nicht finden könnte, anstatt daß gar kein Grund a priori angegeben werden kann, ja nicht einmal die Möglichkeit davon aus dem Begriffe einer Natur als Gegenstandes der Erfahrung im Allgemeinen sowohl als im Besonderen erhellt, daß es objektive Zwecke der Natur, d. i. Dinge, die nur als Naturzwecke möglich sind, geben müsse."[1]

Da nun der eigentümliche Charakter der Urteilskraft, insbesondere der ästhetischen, darin besteht, daß sie betrachtend ist, ohne erkennend zu sein, und zu den theoretischen oder urteilenden Vernunftkräften (welche Kant die oberen Erkenntnisvermögen nennt) gehört, ohne irgend welche Erkenntnis zu liefern, so muß sie in der Verfassung unseres Gemüts eine besondere, von dem Erkenntnis- wie von dem Begehrungsvermögen verschiedene Wurzel haben. Diese ist das

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. VIII. (Bd. V. S. 193—194.)

Gefühl der Lust und Unlust, und das Vermögen, durch dieses Gefühl zu urteilen, ist der Geschmack oder die ästhetische Urteilskraft, und zwar nur diese.[1] Wenn es verschiedene Gemütskräfte gibt, so muß es auch ein Verhältnis der Harmonie und Disharmonie derselben, also auch ein Gefühl dieses Gemütszustandes geben, das als solches keinem der anderen Vermögen anhängt noch von ihnen abhängt, sondern eine Grundkraft des Gemüts, die mittlere zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehrungsvermögen, ausmacht.

Hieraus erklärt sich das Schema des Systems der reinen Vernunft, wie es Kant an den Schluß seiner beiden Einleitungen gestellt hat. Er unterscheidet die Grundkräfte des Gemüts überhaupt, die der Erkenntnis im besonderen, die Grundsätze, die jene Vermögen beherrschen (Vernunftprinzipien oder Prinzipien a priori), und die Vernunftgebiete, die er in der ersten Einleitung als „Produkte" jener Vermögen, in der zweiten als die Gegenstände ihrer „Anwendung" bezeichnet. In diesem vierfachen Gliederbau des Vernunftsystems bildet jedes Glied eine dreiteilige Gruppe. Die Gemütskräfte sind: „Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust, Begehrungsvermögen; die (oberen) Erkenntnisvermögen: „Verstand, Urteilskraft, Vernunft"; die Prinzipien a priori: „Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Verbindlichkeit oder Endzweck"; die Vernunftgebiete: „Natur, Kunst, Sitten".[2]

Das Gefühl der Lust und Unlust ist der ästhetische Sinn: ihm entspricht unter den oberen Erkenntnisvermögen die Urteilskraft, unter den Prinzipien die Zweckmäßigkeit, in der Welt der Objekte die Kunst. Genauer gesagt: ihm entspricht unter den theoretischen Vermögen die ästhetische Urteilskraft, unter den Prinzipien die formale oder ästhetische Zweckmäßigkeit, unter den Erscheinungen die Schönheit der Natur und Kunst, d. h. die ästhetische Weltvorstellung. Man sieht, wie der Philosoph sein Schema für die ästhetische Urteilskraft eingerichtet und so prokrustesartig gestaltet hat, daß die teleologische darin keinen Platz findet.

Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit, die bloß subjektive oder formale Geltung hat, d. h. nur in dem zweckmäßigen Verhältnis unserer Gemütskräfte besteht, also auf dem Gefühle der Lust und Unlust

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. VIII. (S. 194.)
[2] Becks Auszug (Bd. I. S. 172) = Kritik der Urteilskraft. Einl. IX. (Bd. V. S. 198.)

beruht, gilt nur für die ästhetische Urteilskraft, daher sind die Regeln dieser Urteilskraft oder die ästhetische Gesetzgebung anderer Art, als die des Verstandes und der (praktischen) Vernunft: sie gilt, wie die erste, für alle Erscheinungen, aber nicht in objektivem, sondern nur in subjektivem Sinn, d. h. nicht für unsere Erkenntnis, sondern bloß für den Geschmack, nicht für das bestimmende, sondern bloß für das reflektierende Urteil; sie ist, wie jene beiden, autonom, aber die Tragweite ihrer Gesetze reicht nur soweit als das gesetzgebende Vermögen. Das Naturgesetz gilt nicht bloß für den Verstand, der es gibt, sondern für alle sinnlichen und empirischen Objekte; das Sittengesetz gilt nicht bloß für den reinen Willen, der es gibt, sondern auch für den sinnlichen oder empirischen Willen, es ist ein unbedingtes Gebot für alle sinnlich-vernünftigen Wesen. Dagegen gilt die Geschmacksregel oder das ästhetische Gesetz bloß für die ästhetische Urteilskraft, die es allein gibt und allein befolgt. Weil sie ihr Gesetz selbst gibt, ist sie autonom. Weil sie aber dieses Gesetz nur sich selbst gibt, darum müßte man, wie Kant sagt, die ästhetische Gesetzgebung im Unterschiede von der theoretischen des Verstandes und der praktischen der Vernunft eigentlich Heautonomie nennen.[1]

Zweites Kapitel.

Die kritische Grundfrage und die Themata der Kritik der Urteilskraft. Die Analytik des Schönen.

I. Die Grundfrage der Ästhetik.

Um Kants Lehre vom Schönen zu verstehen, ist vor allem nötig, daß wir die neue, der Vernunftkritik konforme Stellung und Richtung der Grundfrage ins Auge fassen. Die dogmatischen Philosophen hatten die Kriterien des Schönen aus der uns gegebenen Natur der Dinge, ob sie dieselbe nun rationalistisch oder empiristisch erkennen wollten, ob sie den ästhetischen Charakter in gewisse Eigenschaften oder in gewisse Verhältnisse der Dinge setzten, herzuleiten gesucht und sich mit ihrer Geschmackslehre in einem ähnlichen Irrtum befunden, wie mit ihrer Lehre von Raum und Zeit. Hatte doch selbst Kant auf diesem Gebiete noch in der zweiten Ausgabe seiner Vernunftkritik die Ansicht der Empiristen

[1] Becks Auszug. (Bd. I. S. 156.) Vgl. Kritik der Urteilskraft. Einleitung V. (Bd. V. S. 185—186.)

unterstützt und die Möglichkeit einer apriorischen Begründung der Regeln und Kriterien des Geschmacks verneint, er wollte der Ästhetik als einer Lehre vom Schönen keine andere Grundlage einräumen, als die empirische und psychologische. Diese Meinung änderte sich völlig, als er die gründliche Prüfung der Sache unternahm, gleich nachdem er die Kritik der reinen Vernunft zum zweitenmal bearbeitet und die der praktischen vollendet hatte.[1]

Die Einsicht, welche in der Geschmackslehre die kritische Epoche herbeiführte, lag in der neuen Fassung des Problems. Der Philosoph erkannte, daß die Dinge nicht an sich ästhetisch sind, daß es unabhängig von unserer Betrachtung nichts Schönes oder Erhabenes gibt, so wenig, wie das Gute unabhängig vom Willen, die Wahrheit unabhängig vom Verstande, die sinnlichen Eigenschaften der Dinge unabhängig von unseren Sinnen existieren. Das Ästhetische ist eine gewisse Vorstellungsart in uns, es ist eine Eigentümlichkeit nicht der Dinge, sondern unserer Vorstellung, d. h. ein Prädikat, das wir mit der letzteren verbinden; darum lautet die kritische Grundfrage nicht: wie sind ästhetische Dinge, sondern: wie sind ästhetische Urteile möglich? Nun sind die ästhetischen Prädikate, wie schön, erhaben u. s. f. keineswegs in dem Inhalt der Vorstellung gegeben und gehören also nicht zu den Merkmalen der letzteren, sondern sie sind in der Art und Weise enthalten, wie wir dieselbe empfinden und beurteilen. Ohne die Beziehung der Vorstellung auf jenen subjektiven Gemütszustand, welchen wir als das Gefühl der Lust und Unlust schon kennengelernt haben, gibt es kein ästhetisches Urteil. Dieses verbindet demnach die Vorstellung mit einem Prädikat, welches nicht in ihr enthalten ist, sondern derselben hinzugefügt wird: daher ist jedes ästhetische Urteil synthetisch. Es könnte als solches bloß empirisch sein. Aber das Geschmacksurteil nimmt zwar nicht den Wert einer objektiven Erkenntnis, wohl aber eine allgemeine und notwendige Geltung in Anspruch, die auf einen apriorischen Ursprung hinweist und empirischen Wahrnehmungen oder Eindrücken nie zukommt. Das ästhetische Urteil ist demnach ein synthetisches Urteil a priori. Das Grundproblem der Vernunftkritik erneut sich in einer Frage, welche mit der Erkenntnis nichts zu tun hat, und auf welche die Vernunftkritik selbst so wenig gefaßt war, daß sie vielmehr das Thema derselben für unmöglich erklärt

[1] S. vor. Kap. S. 339—404

hatte. Wie sind solche synthetische Urteile a priori, wie die ästhetischen, möglich? In der Auflösung dieser Frage liegt der Kern des Problems.

Wir folgen in der Auseinandersetzung des letzteren dem Vorbilde der Vernunftkritik. Bevor gefragt werden durfte: „wie ist Erkenntnis möglich?" mußte man fragen: „was ist Erkenntnis?" Demnach lautet die erste Frage: „was sind ästhetische Urteile?" und die zweite: „wie sind sie möglich?" Die erste Frage geht auf den Inhalt oder die Merkmale des ästhetischen Urteils, die zweite auf seine Entstehung oder Begründung.

Wir müssen das ästhetische Urteil zergliedern und in seine Elemente auflösen, um seine wesentlichen Merkmale zu finden. Diese Untersuchung besteht in der „Analytik der ästhetischen Urteilskraft". Die Begründung, welche die Aufgabe der zweiten Untersuchung ausmacht, geschieht durch die „Deduktion der reinen ästhetischen Urteile". Unser Philosoph unterscheidet zwei Arten der ästhetischen Vorstellung oder der Prädikate des ästhetischen Urteils: das Schöne und das Erhabene. Nicht die Fassung des Problems, wohl aber diese Stellung und Einteilung des Themas erinnert uns an seine „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" und erscheint noch wie eine Nachwirkung seiner ersten ästhetischen Schrift. Die Analytik der ästhetischen Urteilskraft zerfällt demnach in zwei Themata: in die Analytik des Schönen und die des Erhabenen.

Jedes Urteil ist, wie uns die transzendentale Logik in ihrer Kategorientafel gelehrt hat, durch die vier Merkmale der Qualität, Quantität, Relation und Modalität bestimmt. Dies gilt auch von dem ästhetischen Urteil. Daher wird die Analytik der ästhetischen Urteilskraft, insbesondere die des Schönen, diese vier Fragen zu beantworten haben: was ist das Geschmacksurteil in Ansehung seiner Qualität, Quantität, Relation und Modalität?[1]

II. Die Analytik des Schönen.

1. Das uninteressierte Wohlgefallen.

Das Prädikat schön ist allemal der Ausdruck eines Wohlgefallens, das wir an einer Vorstellung empfinden und darum derselben zuschreiben. Jede Beurteilung eines Gegenstandes als schön grün-

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil: Kritik der ästhetischen Urteilskraft. (A. A. Bd. V. S. 203—356.) Abschn. I: Analytik der ästhetischen Urteilskraft. (Ebendas. S. 203—278.) Buch I: Analytik des Schönen. (Ebendas. S. 203—243.)

det sich auf unser Wohlgefallen, das als solches nicht unter den Merkmalen der Vorstellung, sondern nur in ihrer Beziehung auf uns enthalten, daher auch nicht aus dem Inhalte der Vorstellung geschöpft sein kann, sondern derselben hinzugefügt oder mit ihr verknüpft werden muß: deshalb ist jedes ästhetische Urteil synthetisch.

Aber nicht jede wohlgefällige Vorstellung ist schön: es muß also ein Wohlgefallen eigentümlicher Art sein, dessen Verbindung mit einer Vorstellung unser Urteil ästhetisch macht. Die Frage: was ist schön? oder worin besteht das ästhetische Urteil, welches dieses Prädikat einer Vorstellung zuschreibt? fällt daher mit der Frage zusammen: worin besteht der Charakter des ästhetischen Wohlgefallens im Unterschiede von allen übrigen Arten des Wohlgefallens? Aus der Beantwortung dieser Frage erhellt die Qualität des Schönen oder des Geschmacksurteils, die in der Analytik des letzteren das erste Thema bildet.

Auch das Angenehme wie das Gute und Nützliche sind wohlgefällige Vorstellungen, die wir aber bei näherer Untersuchung sowohl voneinander als von dem Schönen genau unterscheiden müssen, da ihre Beziehungen auf uns verschiedener und ganz anderer Art sind, als die ästhetische. Das Angenehme in der ganzen Fülle der ihm angehörigen Empfindungen, wie lieblich, anmutig, ergötzend, erfreulich usw., ist der Ausdruck eines sinnlichen Wohlgefallens, das Gute und Nützliche der eines praktischen. Die angenehmen Empfindungen beziehen sich nicht auf den empfundenen Gegenstand, sondern nur auf unseren Empfindungszustand: sie sind bloß subjektiv. Wenn wir urteilen: „die Wiese ist grün", so gehört dieses Prädikat zu dem wahrgenommenen Objekte; wenn wir urteilen: „die Wiese ist angenehm", so bezeichnen wir damit die Art und Weise, wie wir uns durch den Anblick derselben sinnlich erregt finden. „Angenehm ist das, was den Sinnen in der Empfindung gefällt." Es gefällt ohne Begriff. Anderer Art ist das Wohlgefallen am Guten und Nützlichen. Nützlich ist, was zu etwas gut ist, gut dagegen, was an sich gut ist, d. h. bloß um seiner selbst willen geschieht oder geschehen soll. Nützlich sind die Mittel, gut der Zweck, und zwar der Endzweck; beide sind Objekte unseres Wohlgefallens, und zwar des praktischen, denn sie beziehen sich auf unseren Willen: beide gefallen durch den Begriff des Zwecks, dem sie dienen oder den sie erfüllen; das Nützliche gefällt als Mittel, das Gute als Endzweck, jenes gefällt mittelbar, dieses unmittelbar. „Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Wir

nennen Einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt, ein Anderes ist an sich gut, was für sich selbst gefällt." Das Gute ist Objekt nicht bloß des praktischen, sondern näher des moralischen Wohlgefallens.[1]

Hieraus erhellt, wie sich das Angenehme, Nützliche und Gute unterscheiden und worin sie übereinstimmen. Das Angenehme kann zugleich schädlich sein, die Glückseligkeit ist die größte Summe der Annehmlichkeiten des Lebens und doch kein unbedingtes Gut.[2] Aber wie verschieden diese Arten des Wohlgefallens sind, das sinnliche (pathologische), praktische und moralische, so haben sie doch etwas miteinander gemein. Die angenehmen Empfindungszustände, wie die nützlichen Objekte und das Gute als Endzweck erscheinen begehrenswert und werden begehrt. Der Hungrige empfindet an der Speise, die ihn sättigt, der Arbeiter an der Brauchbarkeit seiner Werkzeuge, der Tugendhafte an dem Sittengesetz das höchste Wohlgefallen, aber diese Empfindungen sind alle bedingt durch einen Begehrungszustand, der im ersten Fall sinnlich, im zweiten praktisch, im dritten moralisch ist. In allen drei Fällen wird etwas begehrt, das zu unserer Befriedigung dient, und das wir zu derselben bedürfen: daher gründet sich unser Wohlgefallen in jenen drei Arten auf gewisse Bedürfnisse unserer Natur, gleichviel ob diese sinnliche oder vernünftige sind. Wir wollen das vorgestellte Objekt genießen oder als Werkzeug brauchen oder als Endzweck verwirklichen, es ist nicht die bloße Vorstellung des Objekts, sondern dieses selbst, dessen Genuß, Gebrauch oder Verwirklichung uns die Befriedigung verschafft, die wir begehren und bedürfen. Unser Wohlgefallen verbindet sich hier nicht mit einer bloßen Vorstellung, sondern es geht auf die Sache selbst, d. h. auf das Dasein des Objekts, das mit unseren Lebenszwecken oder Interessen unmittelbar zusammenhängt. Wir wollen etwas von oder mit ihm, daher sind wir an seiner Existenz interessiert und darauf gründet sich unser Wohlgefallen an ihm.

„Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. h. daran ein Interesse nehmen ist identisch."[3] Nicht die bloße Vorstellung der Speise interessiert den Hungrigen, sondern der reelle Genuß derselben, nicht die bloße Vorstellung guter Werkzeuge interessiert den Arbeiter, sondern deren reeller Gebrauch, nicht die bloße

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch I. § 3 u. 4. (Bd. V. S. 205–207.)

[2] Ebendas. § 4. (S. 208 ff.) — [3] Ebendas. § 4. (S. 209.)

Vorstellung der Pflicht genügt dem moralischen Gefühl, sondern es begehrt, daß dieser Idee gemäß gehandelt, daß die Pflicht erfüllt werde und wirksam erscheine. Ohne ein solches Interesse am Dasein des Objekts gibt es weder ein sinnliches noch ein praktisches noch ein moralisches Wohlgefallen. Alle diese Arten des Wohlgefallens sind interessiert, und da alle Arten unserer Interessen in den Fällen, die wir unterschieden haben, erschöpft sind, so muß dasjenige Wohlgefallen, welches weder pathologisch noch praktisch ist, völlig uninteressiert sein. Eben darin besteht der Charakter des ästhetischen Wohlgefallens. „Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen. Wir können aber diesen Satz, der von vorzüglicher Erheblichkeit ist, nicht besser erläutern, als wenn wir dem reinen uninteressierten Wohlgefallen im Geschmacksurteile dasjenige, was mit Interesse verbunden ist, entgegensetzen, vornehmlich, wenn wir zugleich gewiß sein können, daß es nicht mehr Arten des Interesses gebe, als die eben jetzt namhaft gemacht werden sollen."[1]

Schon in der Grundlegung der neuen Geschmackslehre ist dargetan worden, daß die ästhetische Betrachtung der Dinge sich keineswegs erkennend verhalte. Das ästhetische Urteil ist kein Erkenntnisurteil. Daher ist das Schöne, wie vom Angenehmen, Nützlichen und Guten, so auch vom Wahren unterschieden. Hier zeigt sich sehr deutlich der Unterschied der kantischen Ästhetik von der dogmatischen, die das Schöne entweder in sensualistischer Weise dem Angenehmen oder in metaphysischer dem Wahren und Guten gleichgesetzt hatte. Was die kritische Philosophie untersucht, soll von allen heterogenen Bestimmungen gesondert und in seiner Reinheit erkannt werden. Dies ist immer der Zweck ihrer Zergliederungen: darum nennt sie sich Kritik der reinen Vernunft. So hat sie in ihren früheren analytischen Untersuchungen die reine Anschauung, den reinen Verstand, den reinen Willen, den reinen Glauben dargetan und festgestellt. Jetzt handelt es sich um das rein ästhetische Urteil und das rein ästhetische Wohlgefallen. Nun war alles Wohlgefallen nicht ästhetischer Art durch irgendein Interesse entweder pathologisch oder praktisch (moralisch) bedingt, also interessiert, und da alle unsere Interessen oder Lebenszwecke, die sinnlichen wie die intellektuellen, in den angegebenen Fällen enthalten sind, so läßt

[1] Kritik der Urteilskraft. § 2. (S. 205.)

sich der obige Satz umkehren und als unmittelbare Folgerung aussprechen: alles interessierte Wohlgefallen ist nicht ästhetisch. Das rein ästhetische Wohlgefallen ist demnach völlig uninteressiert. Man verstehe dieses Wort nicht unrichtig und nehme es in dem Sinn, den der Philosoph ausdrücklich erklärt hat: interessiert sein heißt etwas wollen oder begehren.

Wenn mir ein Gegenstand ohne alles Interesse gefällt, so mischt sich in dieses Wohlgefallen keine Art der Begierde, kein Bedürfnis und keine Regung des Willens, ich will von dem Gegenstande nichts haben oder mit ihm vornehmen, ich bezwecke nichts mit ihm oder durch ihn, ich will ihn weder genießen noch brauchen, weder erkennen noch verwirklichen, sondern bloß betrachten. In der reinen Betrachtung verstummt jede Begierde und Willensunruhe. Der Wille und die bloße Betrachtung verhalten sich negativ zueinander: so wie jener in Absicht auf den Gegenstand sich regt, trübt und verdunkelt sich diese. Der Wille ist stets bewegt, gespannt, unruhig, die bloße Betrachtung ist immer ruhig. Wenn wir uns zu den Objekten völlig bedürfnis- und begierdelos, d. h. völlig uninteressiert verhalten, so können wir uns nicht anders als bloß betrachtend oder rein ästhetisch zu ihnen verhalten. Gegenstand der bloßen Betrachtung ist die Form. Das Dasein des Objekts kann uns in verschiedener Weise, je nach der Art unserer Bedürfnisse, interessieren, dagegen kann die bloße Form kein Interesse oder Bedürfnis erregen, weil sie keines befriedigt. Wenn uns also die bloße Betrachtung eines Gegenstandes doch Befriedigung gewährt, so besteht die letztere in einem uninteressierten oder rein ästhetischen Wohlgefallen. Was uns durch bloße Betrachtung gefällt, ist schön.

Das interessierte Wohlgefallen reicht so weit, als unsere Bedürfnisse und Begehrungen, die immer mit den Dingen selbst verwickelt und von Absichten erfüllt sind, die durch den Dienst der Dinge erreicht werden sollen. Daher ist alles interessierte Wohlgefallen so abhängig, wie die Bedürfnisse, und so ernst, wie die Lebenszwecke. Das ästhetische Wohlgefallen ist frei, weil es von keinem Bedürfnisse abhängt, und spielend, weil es nichts mit dem Ernste des Lebens zu tun hat. Was uns gefällt, ist entweder die bloße Vorstellung oder das Dasein des Gegenstandes: im ersten Fall ist unser Wohlgefallen rein ästhetisch, uninteressiert, frei und spielend, im anderen ist es nicht ästhetisch, sondern interessiert, unfrei und von dem Ernste des Daseins und der Arbeit gedrückt.

„Das Geschmacksurteil ist bloß kontemplativ, d. i. ein Urteil, welches indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes, nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält. Aber diese Kontemplation selbst ist auch nicht auf Begriffe gerichtet, denn das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil (weder ein theoretisches noch praktisches) und daher auch nicht auf Begriffe gegründet oder auch auf solche abgezweckt." Das ästhetische Wohlgefallen ist das „einzig freie", welches Kant, da es von dem Wert der Objekte unabhängig ist, auch mit dem Worte Gunst bezeichnet. „Ein Gegenstand der Neigung und einer, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus oder bringt eines hervor, und als Bestimmungsgrund des Beifalls läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein."[1]

Der Geschmack empfindet und beurteilt auch die sinnlichen Genüsse, wie die sittlichen Formen nach seiner, von den natürlichen Trieben wie von den moralischen Gesetzen unabhängigen Art. Es ist ein großer Unterschied, ob man im Essen und Trinken bloß Appetit oder Geschmack zeigt: dieser verhält sich wählend, jener nicht. „Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur eßbar ist: mithin beweiset ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfnis befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter vielen Geschmack habe oder nicht." Ebenso ist ein großer Unterschied zwischen dem sittlichen Geschmack und der moralischen Gesinnung. „Es gibt Sitten (Konduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit usw. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es objektiv weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei, und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurteilung anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische Denkungsart äußern, denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an eines zu hängen."[2]

Wir unterscheiden demnach das sinnliche, ästhetische und praktische

[1] Kritik der Urteilskraft. § 5. (Bd. V. S. 210.)
[2] Ebendas. § 5. (Bd. V. S. 210.)

oder moralische Wohlgefallen: der Gegenstand des ersten ist das Angenehme, der des zweiten das Schöne, der des Dritten das Gute; das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Gute wird gebilligt. Was uns vergnügt, ist ein Objekt der Neigung; was uns gefällt, ein Objekt der Gunst; was wir billigen, ein Objekt der Achtung.[1] Das Angenehme gehört nur in das Gebiet der sinnlichen, das Gute nur in das der vernünftigen, das Schöne nur in das der sinnlich-vernünftigen Wesen: daher ist das letztere spezifisch menschlich, das Angenehme ist auch in der tierischen Empfindung, das Gute nur in der reinen Intelligenz, das Schöne nur in der Menschheit möglich. Darum erkannte Schiller in dem ästhetischen Gefühl das Objekt wie die Richtschnur der menschlichen Erziehung und Bildung. Er ist in seinen „Briefen über die ästhetische Erziehung der Menschheit" der neuen Lehre Kants gefolgt und hat namentlich zwei Punkte, die jener hervorgehoben, vollkommen erleuchtet und seinen Betrachtungen zugrunde gelegt. Der Philosoph hatte dem Satz von dem uninteressierten Charakter des ästhetischen Wohlgefallens eine „vorzügliche Erheblichkeit" zugeschrieben und daraus gefolgert, daß dieses Wohlgefallen das einzig freie sei und sich zu den Gegenständen seiner Betrachtung spielend verhalte. Nun hat niemand die Lehre von der ästhetischen Freiheit und dem ästhetischen Spiel so tief aufgefaßt, so ausführlich entwickelt, so fruchtbar angewendet, wie Schiller.[2]

Die erste Frage in der Analytik des Schönen betraf die Qualität desselben. Jetzt ist die Antwort gefunden, sie lautet: „Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön."[3]

2. Das allgemeine Wohlgefallen.

Vergleichen wir das interessierte Wohlgefallen mit dem uninteressierten oder rein ästhetischen, so gewinnen wir eine neue Einsicht in die Natur des letzteren. Das Interesse ist jederzeit persönlich, jeder hat sein eigenes, welches nach Zeit und Umständen verschieden ausfällt; was dem einen angenehm und nützlich erscheint, ist einem anderen keines

[1] Kritik der Urteilskraft. § 5. (S. 210.)
[2] Vgl. meine Schiller-Schriften: Bd. II. Schiller als Philosoph. Buch II. Kap. VII. S. 131—150.
[3] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch I. Erstes Moment des Geschmacksurteils der Qualität nach. § 5. (Bd. V. S. 211.)

von beiden, vielleicht sogar widerwärtig und schädlich; was wir heute begehren, wird in einer anderen Zeit nicht mehr begehrt, in einer anderen sogar vermieden: das interessierte Wohlgefallen, ausgenommen das rein moralische, ist daher partikular. Der Satz ist so richtig, daß man ihn umkehren darf: jedes partikulare, d. h. nur in den Privatgefühlen der Individuen begründete Wohlgefallen ist immer interessiert. Die Interessen sind verschieden, wie die einzelnen Menschen. Wie sich die Bedürfnisse der Individuen unterscheiden, so unterscheiden sich ihre Neigungen, Begierden und Interessen. Wo also das Wohlgefallen besonderer Art ist, da ist es stets vom Interesse abhängig. Vergleichen wir jetzt das interessierte Wohlgefallen mit dem uninteressierten, so springt folgender Schluß in die Augen: das besondere Wohlgefallen ist stets interessiert, das ästhetische Wohlgefallen ist gar nicht interessiert, also ist das letztere nicht besonderer, sondern allgemeiner Art, nicht partikular, sondern universell. Mithin hat auch das ästhetische Urteil allgemeine Geltung: in der Anerkennung des Schönen stimmen alle überein, während die Urteile über das Angenehme und Nützliche so verschieden sind, wie die Individuen.

Diese Allgemeingültigkeit gibt dem ästhetischen Urteile den Schein einer objektiven Geltung, zu dieser gehört die Bestimmung durch Begriffe (die logische Bestimmung), der allgemeine Begriff ist der für alle gültige oder objektive. Wenn nun das ästhetische Urteil diese objektive Geltung annehmen darf, so scheint es eben dadurch ein logisches Urteil zu werden. Dieser Schein ist falsch. Wenn man ihm nachgibt, so verblendet man sich über den Ursprung und die Geltung der ästhetischen Urteile. Das ästhetische Urteil beruht auf einem freien Wohlgefallen, welches sich allein auf das Gefühl der Lust oder Unlust gründet, dieses Gefühl ist durchaus verschieden von dem Vermögen der Begriffe. Das ästhetische Urteil gründet sich auf keinen Begriff, auf keine logische Vorstellung, die als solche auch mit keinerlei Wohlgefallen, weder mit Lust noch mit Unlust, verbunden ist. Es wäre gar nicht zu begreifen, wie ein logisch begründetes Urteil jemals ästhetisch werden sollte, es müßte denn einen Übergang vom Begriff zum Gefühle der Lust und Unlust oder vom Verstande zum Gefühl geben: ein Übergang, welcher nur dann möglich wäre, wenn sich beide Vermögen bloß dem Grade nach unterschieden. Sie sind der Art nach verschieden: daher kann das ästhetische Urteil nie logisch begründet sein, der logische Begriff ist weder der Grund noch der Zweck des ästhetischen Urteils.

Auch nicht der Zweck. Denn wenn das ästhetische Urteil einen Begriff bezweckte, so hätte es die Absicht auf Erkenntnis und wäre von dieser Absicht oder diesem Interesse abhängig, also nicht auf ein freies, uninteressiertes Wohlgefallen gegründet und mithin nicht ästhetisch.

Das ästhetische Urteil ist demnach wohl allgemein, aber nicht vermöge eines Begriffs. Die ästhetische Allgemeinheit ist nicht die logische, weil das ästhetische Wohlgefallen von keiner logischen Vorstellung abhängt, da eine solche Vorstellung weder den Grund noch den Zweck eines solchen Wohlgefallens ausmacht. Das ästhetische Urteil hat demnach keine logische Allgemeinheit. Nach seiner logischen Quantität ist es lediglich *singular*: es gründet sich auf das Gefühl, und das sich fühlende Subjekt ist stets das einzelne. Daher müssen wir beides von dem ästhetischen Urteil behaupten: es gilt für *jeden*, und es gilt nur für den *Einzelnen*; das erste ist seine ästhetische, das andere seine logische Geltung, nach der ästhetischen Quantität ist es universell, nach der logischen singular. Vereinigen wir beides: das ästhetische Urteil gilt *für jeden als Einzelnen*, es gilt für alle Einzelnen, es ist daher gemeingültig, aber hat nicht objektive, sondern *subjektive Allgemeinheit*. Wie erklärt sich diese Allgemeinheit oder Gemeingültigkeit des ästhetischen Urteils? Es ist ein einzelnes Urteil, weil es nicht auf Begriffen, sondern bloß auf dem *Gefühle* beruht, das seiner Natur nach singular ist; es ist zugleich ein allgemeines oder gemeingültiges Urteil, sofern das ästhetische Wohlgefallen (Gefühl der Lust oder Unlust) selbst für alle Einzelnen gilt oder sich denselben mitteilen läßt. Also die allgemeine Mitteilbarkeit des ästhetischen Gefühls ist der eigentliche Erklärungsgrund des ästhetischen Urteils. Wie aber kann ein Gefühl allgemein mitteilbar sein? In diesem Punkte liegt, wie sich Kant selbst ausdrückt, „der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks".[1]

Unter welcher Bedingung ist nun ein Gefühl oder ein Wohlgefallen fähig, *allen mitgeteilt* zu werden? Kein Sonderinteresse ist allgemein mitteilbar, es haftet am Individuum und ist durch dessen Bedürfnisse und Begierden bedingt, die selbst wieder durch die Objekte, worauf sie sich beziehen, empirisch bedingt sind. Hier ist es der empirische Gegenstand selbst, welcher gefällt, nicht bloß die Vorstellung oder Betrachtung desselben. Das Wohlgefallen ist von dem Objekt unmittelbar abhängig, die Beurteilung des letzteren ist abhängig von diesem Wohlgefallen. Wenn wir einen Gegenstand als angenehm be-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 6—9. (Bd. V. S. 211—217.)

urteilen, so müssen wir ihn als angenehm empfunden haben: dieses Gefühl der Lust geht der Beurteilung vorher und ist deren Bedingung. Wenn der Beurteilung das Gefühl der Lust *vorhergeht*, so ist es nicht von der Betrachtung, sondern vom Dasein des Objekts abhängig, also empirisch bedingt und daher keineswegs allgemein mitteilbar. Soll demnach das Gefühl der Lust mitteilbar für alle sein, so darf es der Beurteilung des Objekts *nicht* vorhergehen, sondern muß ihr folgen. Wenn aber ein solches Gefühl aus der Beurteilung des Gegenstandes hervorgehen soll, so muß es nicht auf ein Interesse am Gegenstande, sondern allein auf die bloße Betrachtung desselben gegründet sein. Wir können dieses auf die bloße Betrachtung gegründete Gefühl der Lust „*kontemplatives Wohlgefallen*" oder „*kontemplative Lust*" nennen.

Was ein Gefühl allgemein mitteilbar macht, ist allein dieser kontemplative Charakter, dieser theoretische Ursprung. In der Betrachtung eines Gegenstandes wirken unsere vorstellenden Kräfte, die das Objekt bildend und begreifend verknüpfen: die bildende Verknüpfung vollzieht die Phantasie, die begreifende der Verstand; jene gibt der Vorstellung die anschauliche, dieser die gesetzmäßige Einheit. In der freien Betrachtung des Gegenstandes müssen diese beiden Vermögen, Verstand und Einbildungskraft, zusammenwirken. Wenn wir das Produkt der Einbildungskraft (anschauliche Vorstellung) mit dem Produkte des Verstandes (Begriff) verbinden, so entsteht das Urteil; Urteile sind immer allgemein mitteilbar, aber die so bestimmten Urteile sind nicht ästhetisch, sondern logisch.

So befinden wir uns mit jenem Gefühle der Lust, welche zur allgemeinen Mitteilung fähig sein soll, zwischen einer Scylla und Charybdis. Wenn wir das Gefühl *vor* der Betrachtung aufsuchen, so findet es sich empirisch bedingt und darum zur allgemeinen Mitteilung unfähig; wenn wir es *nach* der Betrachtung aufsuchen, so finden wir das allgemein Mitteilbare nicht mehr als Gefühl, sondern als Urteil und Erkenntnis. Das allgemein mitteilbare Gefühl ist kontemplativ, aber es ist nicht Erkenntnis; es gründet sich auf Betrachtung, aber es ist nicht Einsicht. Also zwischen Kontemplation und Erkenntnis, zwischen Betrachtung und Einsicht finden wir das zur allgemeinen Mitteilung fähige Gefühl. Die Betrachtung besteht in dem Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft, die Erkenntnis besteht in der Einheit beider Vermögen, im Urteil, welches

die Vorstellung des einen durch den Begriff des anderen bestimmt. Was ist nun Betrachtung ohne Erkenntnis? Offenbar das Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft ohne die Vereinigung beider im Urteil, eine Verbindung beider, welche die Unterordnung ausschließt: eine solche Verbindung, in welcher beide unabhängig übereinstimmen. Diese Betrachtung ohne Erkenntnis ist das zweckmäßige Verhältnis oder die Harmonie von Verstand und Einbildungskraft. Die Betrachtung ohne die Absicht auf Erkenntnis ist die absichtslose Harmonie von Verstand und Einbildungskraft oder das freie Spiel beider Kräfte.

Das Verhältnis der betrachtenden Gemütskräfte ist demnach kein Urteil, sondern ein bloßer Gemütszustand, der lediglich subjektiv und in Ansehung seiner Beschaffenheit rein menschlich ist. Einbildungskraft und Verstand sind Vernunftkräfte, also ist ihr Verhältnis ein Vernunftzustand: ein Zustand, der nicht diesem oder jenem Individuum angehört, sondern der menschlichen Gemütsverfassung als solcher. Unserer Gemütszustände werden wir durch das Gefühl inne. Wir können sie nur fühlen. Sobald wir sie zu erkennen suchen, sind sie nicht mehr unsere Zustände, sondern unsere Gegenstände. Das Gefühl jener kontemplativen Verfassung, worin Verstand und Einbildungskraft harmonieren, ist das eines rein menschlichen Gemütszustandes, also selbst ein rein menschliches und eben darum allgemein mitteilbares Gefühl: dieses Gefühl erklärt die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils.

An dieser Stelle gewinnt die kantische Ästhetik eine ihrer tiefsten Einsichten. Von wo die Analyse des Schönen auch ausgeht, immer wird die tief eindringende Untersuchung auf diesen Punkt hingeführt werden. Hier läßt sich auch der Unterschied zwischen dem ästhetischen und religiösen Gefühl deutlich einsehen: das religiöse gründet sich auf ein Vernunftbedürfnis, das ästhetische auf einen Vernunftzustand; jenes kann nur moralischer Natur sein, dieser nur ästhetischer. Vernunftzustand ist nicht Vernunftkraft, er ist weder ein theoretisches noch ein praktisches Vermögen, überhaupt kein Vermögen, sondern ein Verhältnis der Gemütskräfte. Es ist klar, daß die in der Vernunft vereinigten Kräfte, so verschieden sie sind, doch in einem Verhältnisse zueinander stehen müssen: dieses ist ein Zustand entweder der Harmonie oder der Disharmonie, diesen Zustand perzipieren wir durch das Gefühl, und zwar den der Harmonie durch das Gefühl der Lust, den der Disharmonie durch das der Unlust, dieses Gefühl ist weder

sinnlich noch moralisch, sondern rein ästhetisch. Wenn wir jetzt das Schöne mit dem Angenehmen und Guten vergleichen, so erklärt sich der von beiden verschiedene Umfang seiner Geltung: das Angenehme ist nie allgemeingültig, das Gute ist allgemeingültig vermöge seines Vernunftbegriffs, das Schöne ist allgemeingültig ohne Begriff. Diese ästhetische Allgemeinheit bildet die Quantität des ästhetischen Urteils und die zweite Erklärung des Schönen: „Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt“.[1]

3. Die ästhetische Zweckmäßigkeit.

Aus dieser Erklärung folgt eine neue wichtige Einsicht. Das Schöne gefällt „ohne Begriff“. Was durch Begriffe gefällt, das gefällt nicht rein ästhetisch. Nennen wir das durch Begriffe bedingte Wohlgefallen „intellektuell“, so werden wir jetzt das ästhetische Wohlgefallen von dem intellektuellen ebenso sorgfältig unterscheiden müssen, wie vorher von dem sinnlichen und moralischen.

Was uns gefällt, gilt in irgendeiner Rücksicht als zweckmäßig. Etwas ist zweckmäßig, d. h. es entspricht der Absicht, um deren willen es existiert, es ist aus einer Absicht entstanden, d. h. der Begriff oder die Vorstellung der Sache war die Ursache ihres Daseins: das Objekt selbst ist eine absichtliche Wirkung. Etwas als zweckmäßig beurteilen heißt daher die Absicht seines Daseins aufsuchen. Ist diese gefunden, so ist damit die Zweckmäßigkeit der Sache erkannt. Wenn ich meine Absicht erreicht, meine Aufgabe gelöst, mein Werk glücklich vollbracht habe, so freue ich mich der gelungenen Tat und des guten Erfolges: dieses Gefühl ist auch eine Lust, ein praktisch bedingtes Wohlgefallen. Wenn ich in der Betrachtung fremder Werke der Natur oder der Kunst die ursprünglichen Absichten erkenne und erreicht finde, so gewährt mir der Anblick dieser zweckmäßigen Gebilde ein Gefühl der Befriedigung: diese Lust gründet sich auf die wohlerkannten Zwecke, auf den deutlichen Begriff der Absichten, sie ist um so größer, je deutlicher diese Erkenntnis und dieser Begriff ist: daher ist ein solches Wohlgefallen intellektuell.

Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, so ist das ästhetische Wohlgefallen weder praktisch noch intellektuell. Das Schöne gefällt, also ist es zweckmäßig; es gefällt ohne Begriff, also wird es nicht als

[1] Kritik der Urteilskraft. Zweites Moment des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach. § 6—9. (Bd. V. S. 211—219.) Vgl. Buch III. Kap. I. S. 425—427.

zweckmäßig, nicht als absichtliche Wirkung erkannt. Sobald der Begriff der Absicht hinzukommt, erlischt das Gefallen ohne Begriff (das ästhetische Wohlgefallen); hier gilt ganz eigentlich das Goethesche Wort: „Man fühlt die Absicht, und man wird verstimmt". Das Schöne darf nicht gefallen wollen. Was gefallen will, das will nicht bloß betrachtet, sondern begehrt werden, es will uns nicht bloß zur reinen Betrachtung der Form stimmen, sondern Interesse am Gegenstande selbst oder am Dasein des Objekts in uns erregen, also uns, sei es durch Reiz oder Rührung, sinnlich affizieren. Reiz und Rührung sind sinnliche Affektionen, nicht rein ästhetische Wirkungen. Das Objekt wirkt dann nicht durch die Form, sondern durch den Stoff. Wenn sich der Geschmack nur durch solche Wirkungen bestimmen läßt, wenn er gereizt und gerührt sein will und nur für solche Erregungen empfänglich ist, so ist er nicht ästhetisch, sondern roh und barbarisch.

Wird derselbe nicht allein durch die Form, sondern auch durch Reiz und Rührung bestimmt, so ist er nicht rein, sondern sinnlich. Man darf auch in Ansehung des Geschmacks das reine Urteil vom empirischen unterscheiden. Das reine Geschmacksurteil ist bloß formal, das empirische ist material: das erste wird nur durch die Form bestimmt, das andere auch durch sinnliche Empfindungen, die mit der Begierde zusammenhängen. Sobald sich aber mit dem Schönen das Angenehme, mit dem Geschmacke die Sinnenlust vermischt, so sind beide nicht mehr rein ästhetisch, sondern von sinnlichen Interessen abhängig; die rein ästhetische Wirkung darf im Objekt keine andere Ursache haben, als die reine Form im strengsten Sinn des Worts: die Form ohne alles auf die Sinne berechnete Beiwerk. Wenn also das Schöne ohne Begriff gefällt, so ist es zweckmäßig, ohne darum als absichtliche Wirkung zu gelten: es ist zweckmäßig, ohne als zweckmäßig vorgestellt zu werden. In seiner zweckmäßigen Wirkung darf die Vorstellung des Zwecks nicht gegenwärtig sein, denn sie vernichtet die ästhetische Wirkung. Die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist die objektive. Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, so kann die ästhetische Zweckmäßigkeit in keiner Weise objektiv, sondern bloß subjektiv sein. Wir haben in diesem Punkte schon früher die Grenze zwischen dem ästhetischen und teleologischen Urteil erkannt.

Es ist sehr wichtig, diese Grenze genau zu bestimmen. Hier unterscheidet sich die Kritik der ästhetischen Urteilskraft von den dogmatischen Theorien, die in Ansehung des Schönen bei den Metaphysikern der vorkantischen Zeit gegolten hatten. Wenn wir ein Ding als objektiv zweckmäßig beurteilen, so gilt es als eine absichtliche Wirkung: die Absicht, um deren willen es existiert, liegt entweder in ihm selbst oder außer ihm; das Objekt gilt als zweckmäßig in Beziehung entweder auf ein anderes oder auf seinen eigenen Begriff. Wir unterscheiden demnach die objektive Zweckmäßigkeit als äußere und innere. Wenn ein Objekt für ein anderes zweckmäßig ist, so gilt es als Mittel; wenn dagegen der Zweck desselben kein anderer ist als sein Dasein, so existiert das Objekt um seiner selbst willen, es ist zweckmäßig an sich, und wenn sein Dasein diesem seinem Zwecke entspricht, so läßt das Ding nichts zu wünschen übrig: die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nützlichkeit, die innere die Vollkommenheit. Ob nun ein Gegenstand als nützlich oder als vollkommen beurteilt wird: beide Urteile sind nur durch den deutlich gedachten Zweckbegriff möglich und um so vollkommener, je deutlicher die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist; daher sind solche Urteile in keiner Weise ästhetisch. Das Wohlgefallen, welches sich mit der Betrachtung dieser objektiven Zweckmäßigkeit, d. h. mit der Einsicht in den Nutzen oder in die Vollkommenheit der Objekte verknüpft, ist eine intellektuelle Lust, keine ästhetische.

Vollkommenheit ist ein metaphysischer Begriff. Das Ding erscheint als vollkommen, wenn es dem Begriffe entspricht, der nach unserer Verstandeserkenntnis sein Wesen ausmacht. Nun galt bei den vorkantischen Philosophen der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand für graduell: daher nahmen sie jene als unklaren, verworrenen Verstand und unterschieden demnach in unserer Erkenntnis der Vollkommenheit der Dinge die klare und unklare Form derselben. In die dunkel oder verworren gedachte, d. h. sinnlich vorgestellte Vollkommenheit setzten die deutschen Metaphysiker den Begriff des Schönen. Baumgarten hatte diese von Leibniz eingeführte Lehre systematisch gemacht und ein Lehrgebäude der Ästhetik, das erste dieser Art, darauf gegründet. Jetzt galt das Schöne für wesensgleich mit dem Wahren und Guten und von beiden nur graduell verschieden. Der Unterschied zwischen dem Geschmacks- und Erkenntnisurteil, zwischen dem ästhetischen und intellektuellen Wohlgefallen war aufgehoben oder auf eine nur graduelle Differenz zurückgeführt. Kant entdeckt den spezifischen Unterschied, er widerlegt durch diese Einsicht den ästhetischen Standpunkt der Metaphysiker, insbesondere Baumgartens Lehre und begründet den wesentlichen Unterschied zwischen der Ästhetik und der Metaphysik.

„Es ist von der größten Wichtigkeit, in einer Kritik des Geschmacks zu entscheiden, ob sich auch die Schönheit wirklich in den Begriff der Vollkommenheit auflösen lasse.“[1]

Das Schöne ist weder von einem Interesse noch von einem Begriff abhängig: es ist mithin gar nicht abhängig, sondern vollkommen frei. Die Schönheit ist unfrei, wenn sie zu irgend etwas dient, sei es um eine Begierde zu befriedigen oder einen Begriff zu versinnlichen. Sie ist ein Objekt bloß der Betrachtung, sie gefällt durch die bloße Form, d. h. durch eine Zweckmäßigkeit, die wir fühlend und betrachtend genießen, ohne den Begriff eines Zwecks damit zu verknüpfen, wir empfinden die ästhetische Wirkung als wohltuend und unsere Gemütskräfte belebend, wir empfinden sie als zweckmäßig, aber nicht als beabsichtigt. Darin besteht die Kausalität des Schönen oder die Relation des ästhetischen Urteils. Aus diesem dritten Moment folgt die Erklärung des Schönen: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird“.[2]

4. Die ästhetische Notwendigkeit.

Was allgemein gilt, muß eben darum auch notwendig gelten, nun war die Allgemeinheit des ästhetischen Urteils weder die praktische des Guten noch die theoretische des Wahren, sondern jene subjektive Gemeingültigkeit, die sich aus der Universalität (allgemeinen Mitteilbarkeit) des ästhetischen Gefühls erklärt hat. Dieser Allgemeinheit des ästhetischen Urteils entspricht seine Notwendigkeit, die weder aus praktischen noch theoretischen, weder aus moralischen noch logischen Gründen folgt, sondern aus der Natur des ästhetischen Gefühls. Die Universalität des ästhetischen Urteils war die Geltung desselben für alle Einzelnen, d. h. Gemeingültigkeit. Dieser entspricht der Gemeinsinn. Die ästhetischen Urteile gründen sich auf ein rein menschliches Gefühl, welches wir den ästhetischen Gemeinsinn nennen wollen: darum haben sie exemplarische und in diesem Sinne notwendige Geltung. In dieser Notwendigkeit besteht die „Modalität des ästhetischen Urteils“. Aus diesem vierten Moment folgt die Erklärung: „Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird“.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 15. (Bd. V. S. 227.)

[2] Ebendas. § 17. Drittes Moment der Geschmacksurteile nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen wird. § 10—17. (Bd. V. S. 219—236.) Die Lehre von der anhängenden Schönheit und von ihrem Ideale (§ 16 u. 17) werden wir im vierten Kapitel näher erörtern.

Die Analytik des Schönen ist vollendet. Fassen wir alles in eine Erklärung zusammen, so ergibt sich die kantische Definition des Schönen: „Schön ist, was ohne Interesse allen durch seine bloße Form notwendig gefällt“. Was ohne Interesse gefällt: darin besteht die Eigentümlichkeit des ästhetischen Wohlgefallens (Qualität). Was allen gefällt: darin besteht die ästhetische Allgemeinheit (Quantität). Was durch die bloße Form gefällt: darin besteht die ästhetische Zweckmäßigkeit (Relation). Was notwendig vermöge des ästhetischen Gemeinsinnes gefällt: darin besteht die ästhetische Notwendigkeit (Modalität).

Drittes Kapitel.

Die Analytik des Erhabenen.

I. Die Tatsache des Erhabenen.

1. Das Schöne und Erhabene.

Wir haben mit der vollständigen Analyse des Schönen keineswegs die ästhetische Urteilskraft erschöpft, vielmehr findet eine einfache Beobachtung, daß die Gattung des ästhetischen Urteils verschiedene Arten unter sich begreift, von denen wir nur die eine kennen gelernt haben. Wir können einen Gegenstand rein ästhetisch beurteilen, unser ästhetisches Wohlgefallen ist dabei völlig uninteressiert, allgemein und notwendig, und doch empfinden wir den Gegenstand nicht als schön. Genau dieser Fall findet statt, wenn wir ein Objekt als erhaben vorstellen. Offenbar wird durch das Prädikat „erhaben“ ebensowenig vom Gegenstande erkannt, wie durch das Prädikat „schön“, offenbar ist dieses Prädikat ebenfalls rein ästhetisch, allgemeingültig, notwendig und doch ist erhaben etwas ganz anderes als schön. Worin liegt der Unterschied?[2]

Das Schöne gefällt durch die bloße Form, diese aber ist als das freie Objekt unserer ruhigen Betrachtung begrenzt. Nehmen wir dem

[1] Kritik der Urteilskraft. Viertes Moment nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenständen. § 18—22. (Bd. V. S. 236—240.)

[2] Ebendas. Teil I. Abschn. I. Buch II. Analytik des Erhabenen. § 24. (Bd. V. S. 247 ff.)

Gegenstande die Formbegrenzung und maßvolle Einheit, aber lassen ihm alle übrigen ästhetischen Beschaffenheiten: er sei ein Gegenstand unseres uninteressierten, allgemeinen, notwendigen Wohlgefallens; ein solcher Gegenstand ist nicht schön, wohl aber ästhetisch, er ist erhaben. Was ist das Erhabene? Unter welchen Bedingungen wird ein Objekt als erhaben beurteilt, oder wie kommt das ästhetische Urteil zu diesem Prädikate? Das ist die Frage, welche in der „Analytik des Erhabenen" aufgelöst werden soll. Wir erkennen sogleich, daß die ästhetische Gemütsverfassung im Erhabenen eine ganz andere sein wird, als im Schönen. Nur das formbegrenzte Objekt fällt ganz und mühelos in unsere Anschauung, nur ein solches kann Gegenstand einer völlig ruhigen Betrachtung sein, einer solchen Betrachtung, worin unsere Gemütskräfte einfach und spielend übereinstimmen. Im Erhabenen dagegen hat die Betrachtung nicht den Charakter der Ruhe, hier werden nicht, wie beim Schönen, die Gemütskräfte leicht und spielend harmonieren. Wir können voraussehen, daß in der Betrachtung des Erhabenen eine Bewegung unserer Gemütskräfte stattfindet, die erst durch den Streit zur Harmonie kommt. Der ästhetische Vorstellungszustand oder die Harmonie unserer Gemütskräfte ist im Erhabenen ganz anderer Art als im Schönen.[1]

2. Das mathematisch und dynamisch Erhabene.

Das Erhabene ist im Unterschiede vom Schönen das Unbegrenzte oder Formlose. Das Unbegrenzte ist erhaben, nur sofern es ästhetisch beurteilt wird. Nun gehört die Grenze zur Größenbestimmung, diese allein können begrenzt oder unbegrenzt sein: daher ist das Erhabene im Unterschiede vom Schönen quantitativer Natur. Die Größe in der Natur ist sowohl extensiv als intensiv, Größe der Ausdehnung (in Raum und Zeit) und der Kraft: jene ist „mathematisch", diese „dynamisch". Setzen wir nun die Eigentümlichkeit des Erhabenen in die unbegrenzte Größe, so müssen wir das mathematisch Erhabene und das dynamisch Erhabene unterscheiden: jenes ist die erhabene Größe, dieses die erhabene Macht. Zur Beurteilung der Größe gehört der Maßstab, die ästhetische Beurteilung nimmt den ihrigen nicht aus der objektiven Erkenntnis, sondern aus unserer subjektiven Fassungskraft: das Maß der erhabenen Größe ist unsere Anschauung, das der erhabenen Macht unsere Widerstandskraft. In diesem Sinne läßt Kant das mathematisch Erhabene auf unsere Intelligenz, das dynamisch Erhabene auf unseren Willen bezogen sein.

[1] Kritik der Urteilskraft. § 23. (Bd. V. S. 244—245.)

Unbegrenzt groß erscheint der ästhetischen Betrachtungsweise dasjenige, womit verglichen jedes ästhetische Maß zu klein ist. Wenn eine Naturgröße jedes Maß unserer Anschauung überbietet, so nennen wir eine solche Erscheinung aus ästhetischen Gründen schlechthin „groß"; wenn eine Naturmacht alle unsere sinnliche Widerstandskraft übersteigt, so ist eine solche Erscheinung „gewaltig": das mathematisch Erhabene ist das schlechthin Große, das dynamisch Erhabene ist das Gewaltige.[1]

Aus der ästhetischen Beurteilung ist jede objektive Zweckmäßigkeit ausgeschlossen. Es ist möglich, daß etwas in Rücksicht auf einen bestimmten Zweck das richtige Größenmaß so weit übersteigt, daß jener Zweck dadurch zunichte gemacht wird: dann ist die Größe durch Übermaß zweckwidrig, aber ein solches Übermaß ist keine ästhetische Vorstellung, und eine solche zweckwidrige Größe darum nie erhaben. Wenn ein Objekt, mit dem Zwecke seines Daseins verglichen, zu groß ist, so erscheint es als „ungeheuer"; wenn es in Vergleichung mit dem Zwecke, sinnlich vorgestellt zu werden, zu groß ist, so erscheint es als „kolossalisch". In beiden Fällen liegt die Beurteilung der Größe in ihrer Vergleichung mit einem bestimmten Zweckbegriff, sie ist daher nicht ästhetisch, sondern teleologisch.[2]

Die Analytik des Erhabenen fragt: worin besteht das schlechthin Große und das Gewaltige? Worin liegt der Grund, daß wir solche Objekte vorstellen und als erhaben beurteilen?

3. Die logische und ästhetische Größenschätzung.

Wir nennen eine Erscheinung schlechthin groß, mit welcher verglichen alles andere absolut klein erscheint, oder, was dasselbe heißt, die über alle Vergleichung groß ist. Wenn wir uns zu der Größe der Naturerscheinungen erkennend verhalten, so bestimmen wir dieselbe durch Messung, d. h. durch Vergleichung mit anderen Größen, wir brauchen eine gewisse Größe als Maßstab oder Einheit und erkennen durch die Zählung derselben, wie groß eine gegebene Größe ist. Die Größenschätzung durch Größenvergleichung ist mathematisch und, sofern sie durch Zahlbegriffe geschieht, zugleich logisch. Für eine solche Art der Schätzung sind alle Größen relativ, keine ist über alle Vergleichung oder schlechthin groß, sondern größer oder kleiner in Rücksicht auf die

[1] Kritik der Urteilskraft. § 24. (Bd. V. S. 246.)
[2] Ebendas. § 26. (S. 252 ff.)

mit ihr verglichene Größe. Je nachdem man den Maßstab wählt, erscheint das Kleine groß und das Große klein; nach der zu schätzenden Größe bestimmen wir den Maßstab oder die messende Größeneinheit, sie kann ein Fuß, eine Meile, der Durchmesser der Erde usw. sein. In Beziehung auf den Menschen erscheint die Erde groß; mit der Größe des Planetensystems verglichen, erscheint sie klein, wie dieses selbst klein erscheint in Vergleichung mit den zahllosen Sonnenwelten usw. Die teleskopischen und mikroskopischen Betrachtungen belehren uns auf eine sehr anschauliche Weise über die relative Größe aller Erscheinungen, jene lassen uns die große Welt, die wir bewohnen, in verschwindender Kleinheit erscheinen, diese zeigen uns in ungeahnter Größe, was wegen seiner Kleinheit kaum wahrzunehmen war. Daher gibt es für unsern Verstand und seine bestimmende Urteilskraft nichts schlechthin Großes oder Erhabenes, da er jede gegebene Größe logisch und mathematisch beurteilt, durch Zählung oder Messung erkennt und niemals aufhört, gegebene Größen zu vergleichen: er kennt daher nur relative, nicht absolute Größen, d. h. solche, die über alle Vergleichung groß sind, oder mit denen verglichen alles andere klein ist.[1]

Nun ist jede Größenbetrachtung zugleich Größenschätzung. Wenn es für jene etwas schlechthin Großes geben soll, so darf diese nicht die logische oder mathematische, sondern muß eine solche sein, deren Maßstab oder Grundmaß nicht durch Zahlbegriffe bestimmt werden kann. Ein solches Grundmaß ist die subjektive Fassungskraft unserer Anschauung: die Beurteilung gegebener Größen nach diesem Maßstab die *ästhetische* Größenschätzung, die (nicht durch den Verstand, sondern) durch unsere *Einbildungskraft* geschieht und kein bestimmendes, sondern ein reflektierendes Urteil enthält. Die Einbildungskraft nimmt sich selbst zum Maßstab und beurteilt daher eine Erscheinung, deren Größe durch dieses Maß nicht gefaßt werden kann, oder mit welcher verglichen, alles Maß unserer Einbildung zu klein ist, als schlechthin groß. Um eine gegebene Größe anschaulich oder bildlich vorzustellen, müssen wir die einzelnen Teile derselben nicht bloß einen nach dem andern auffassen, sondern auch alle zusammenfassen: wenn mit der Auffassung (Apprehension) die Zusammenfassung (Komprehension) gleichen Schritt hält, so liegt das *Bild* der Größe völlig in der Fassungs- und Vorstellungskraft unserer Phantasie. Die Auffassung

[1] Kritik der Urteilskraft. A. Vom mathematisch Erhabenen. § 25 u. 26. (S. 248—252.)

der Teile kann ins Unendliche fortgehen, nicht ebenso deren Zusammenfassung, die, je weiter jene vorrückt, um so schwieriger ihr nachkommt und zuletzt eine Grenze erreicht, die sie nicht mehr zu überschreiten vermag. Hier ist die *Schranke* der Einbildungskraft, sie bezeichnet das Maximum ihres Fassungsvermögens oder „das ästhetisch größte Grundmaß der ästhetischen Größenschätzung“. Eine solche Schranke gibt es in der logischen und mathematischen Größenschätzung nicht, der Verstand kann in der Auffassung und Zusammenfassung der Größen, der wachsenden wie der abnehmenden, ins Unendliche fortschreiten, da es ihm nicht um das Bild der Größe, sondern um ihren arithmetischen (algebraischen) Begriff oder ihre Gleichung zu tun ist. Das Maß der Einbildung oder das Grundmaß der ästhetischen Größenschätzung ist das *Bild* des Objekts. Wenn die Auffassung seiner Teile weiter geht, als deren Zusammenfassung, die letztere also das Bild des Objekts nicht zustande bringen kann, so ist das Maß unserer Einbildungskraft überschritten. Ein solches Objekt nun, dessen Größe bildlich vorzustellen unsere Phantasie sich vergeblich bemüht, oder in Vergleichung mit welchem jedes Bild, d. h. das Grundmaß unserer ästhetischen Größenschätzung zu klein ist, erscheint als schlechthin groß.[1]

4. Widerstreit und Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft.

Nun fordert die Vernunft kraft jener Idee der Einheit und des Ganzen, die sie unserer Erkenntnis zum Ziel setzt, daß wir jedes Objekt in seiner Totalität vorstellen, also auch das Bild desselben vollenden; aber diese Forderung kann die Einbildungskraft nicht erfüllen. Hieraus entsteht in uns ein Widerstreit zwischen Sollen und Können, zwischen Vernunft und Einbildungskraft, ein Mißverhältnis unserer Gemütskräfte, dessen erste Empfindung nur die unseres Unvermögens oder das *Gefühl der Unlust* sein kann. Wir fühlen die Ohnmacht unserer Einbildungskraft, unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens und damit die unserer Sinnlichkeit überhaupt; wir erscheinen uns selbst als Sinnenwesen unendlich klein und nichtig in der Vergleichung mit dem schlechthin Großen. Aber indem wir als Sinnenwesen *vor uns selbst* gleichsam verschwinden und in den Staub sinken, offenbart sich darin zugleich unsere höhere Natur, denn wir selbst sind es, denen ihre eigene Sinnlichkeit unendlich klein und nichtig erscheint: also müssen wir unendlich mehr sein, als bloß sinnliche Wesen, es muß uns ein der sinn-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 26. (S. 252—256.)

lichen Natur schlechterdings überlegenes Vermögen inwohnen, welches kein anderes als unsere übersinnliche Natur oder die reine Vernunft selbst sein kann. Wenn wir uns selbst als Sinnenwesen vernichtet fühlen, so fühlen wir uns eben dadurch als übersinnliche, intelligible, vernünftige oder rein moralische Wesen, weil wir sonst unsere eigene Nichtigkeit nicht empfinden oder derselben *inne sein* könnten. Wären wir nur sinnliche Wesen, so könnten wir nicht vor uns selbst als solche erscheinen und die Nichtigkeit unserer sinnlichen Natur durchschauen. Die Ohnmacht unserer Sinnlichkeit und ihres Einbildungsvermögens fühlen wir nur kraft unserer übersinnlichen Natur und unserer reinen Vernunft. In der Ohnmacht der ersten fühlen wir die Macht der zweiten.

Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen, diese lassen sich nicht sinnlich vorstellen, daher kann der Vernunft die Einbildungskraft nicht gleichkommen; eben darin offenbart sich das Vermögen der reinen Vernunft, daß ihre Begriffe von keiner sinnlichen Vorstellung gefaßt werden können, daß es von ihnen kein Bild noch Gleichnis gibt. Wenn daher die Einbildungskraft nicht zu leisten vermag, was die Vernunft fordert, so besteht eben darin das *richtige Verhältnis* beider: dieses Nichtkönnen der Einbildungskraft ist ihre der Vernunft angemessene Haltung. Jede Übereinstimmung mit der letzteren wäre ein Widerspruch in der Natur dieser Vermögen, daher gibt es zwischen Vernunft und Einbildungskraft keine tiefere Übereinstimmung, als wenn diese die Schranke ihrer Kraft, ihr Unvermögen und ihre Ohnmacht empfindet. Nicht daß sie unvermögend ist, sondern daß sie ihr Unvermögen *empfindet*, macht die Einbildungskraft konform der Vernunft. Wir empfinden das Unvermögen unserer Einbildungskraft, ihren Widerstreit mit der Vernunft, ihre Unfähigkeit zu leisten, was jene fordert: diese erste Empfindung ist ein Gefühl der Unlust. Aber indem wir dieses Unvermögen der Einbildungskraft *fühlen*, so fühlen wir uns eben dadurch als reine Vernunft, die durch ihre Ideen fassen kann, was bildlich vorzustellen die Einbildungskraft schlechterdings nicht vermag: diese unterwirft sich der Vernunft, erkennt deren Überlegenheit und stimmt eben dadurch mit derselben überein. Was wir jetzt empfinden, ist die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese zweite Empfindung ist ein Gefühl der Lust, vermittelt durch jenes erste Gefühl der Unlust.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 26 u. 27. (S. 256—266.)

II. Die Erklärung des Erhabenen.

1. Das erhabene Subjekt.

Die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft besteht darin, daß die Vernunft als das höhere, der sinnlichen Vorstellung unendlich überlegene Vermögen anerkannt wird. Jedes andere Verhältnis wäre Disharmonie. Wir empfinden die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft, sobald wir unser übersinnliches Wesen oder unsere reine Intelligenz erhaben fühlen über unsere Sinnlichkeit: *dieses Gefühl ist das Erhabene*. Es ist auch ein Gefühl der Lust, auch ein ästhetisches Wohlgefallen und eine Folge reiner Betrachtung, die sich auf die Harmonie unserer Gemütskräfte gründet, aber hier besteht die Harmonie nicht zwischen Einbildungskraft und Verstand, sondern zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese Übereinstimmung ist die Überlegenheit der Vernunft und das Gefühl derselben die erhabene Gemütsstimmung. Das Erhabene ist daher unsere *Gemütserhebung*. Wir nennen erhaben auch in objektiver Hinsicht nur, was uns durch seine bloße Betrachtung in diese Gemütsstimmung versetzt. *Erhaben ist, was uns erhebt.* Das Erhabene im kantischen Sinn ist allein das Erhebende.

Erhebend sind diejenigen Objekte, in deren freier Betrachtung sich unsere Vernunft über unsere Sinnlichkeit erhebt, oder (was dasselbe heißt) deren reine Betrachtung niemals durch unsere sinnliche Vorstellungskraft zustande kommt: das sind solche Objekte, deren Größe jeden sinnlichen Maßstab übertrifft, sowohl das Kräftemaß unserer Einbildung als das unseres sinnlichen Widerstandes. Diese Objekte sind schlechthin groß und gewaltig. Solche Erscheinungen erheben uns; darum erscheinen sie uns erhaben: das Große ist das Erhabene im mathematischen, das Gewaltige das im dynamischen Sinn. Vergleichen wir damit die kantischen Erklärungen, so sind dieselben jetzt völlig einleuchtend: „Erhaben ist das, was über alle Vergleichung groß ist". „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist." „Erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft." „Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt." „Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu

denken.“ In der Betrachtung des Erhabenen wird die Gewalt der Vernunft über die Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft ausgeübt.[1]

Der Kern in allen diesen Erklärungen ist derselbe. Sie bezeichnen ein Objekt, in dessen bloßer Betrachtung jedes beschränkte Vermögen niedersinkt, seine Ohnmacht erkennt, und eben deshalb das unbeschränkte Vermögen der Vernunftfreiheit sich erhebt. Das Bewußtsein dieser Freiheit ist eigentlich moralisch, die bloße Betrachtung ist rein ästhetisch. Wenn wir in der bloßen Betrachtung unserer Vernunftfreiheit innewerden, so ist dieses Bewußtsein oder diese Wahrnehmung der eigenen Unendlichkeit ästhetisch: es ist die Einbildungskraft im Gefühl ihres Unvermögens, die jenes Bewußtsein in uns erweckt.

Hieraus erklärt sich, warum im Erhabenen unsere Betrachtung nicht, wie im Schönen, ruhig ist, sondern bewegt. Die Harmonie der Gemütskräfte ist hier nicht einfach und positiv, wie im Schönen die Übereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand. Im Erhabenen wird das sinnliche Vermögen überwältigt und niedergeworfen, um das übersinnliche zu erheben und aufzurichten. Das für die Einbildungskraft Überschwängliche ist gesetzmäßig für die Vernunft. Das Gemüt wird abgestoßen und angezogen, das Gefühl des Erhabenen ist daher der schnelle Wechsel dieser beiden Gemütsbewegungen, es ist eine aus Unlust entspringende Lust, eine in Harmonie sich auflösende Dissonanz, wir fühlen uns unendlich klein und gerade dadurch unendlich groß. Genau so beschreibt Faust das erhabene Gefühl, welches ihm die Erscheinung des Erdgeistes erweckt hat: „In jenem sel'gen Augenblicke ich fühlte mich so klein, so groß!“ Diese Gemütsbewegung in der bloßen Betrachtung eines Objekts hat denjenigen ästhetischen Charakter, welcher das eigentliche Wesen des Erhabenen ausmacht. So gelangen wir zur letzten Erklärung des Erhabenen. Vorher wurde gesagt: erhaben ist, was uns erhebt, die erhebenden Objekte sind die erhabenen.

Aber genau genommen sind es nicht die Objekte, die uns erheben, sondern unsere Betrachtung derselben, d. h. wir selbst erheben in dieser Betrachtung unsere Vernunft über unsere sinnliche Vorstellungskraft und bringen dadurch diese beiden Vermögen in ihr richtiges Verhältnis, d. h. in Harmonie. Also müssen wir, genau genommen, erklären: erhaben ist, was sich über das sinnliche Dasein erhebt. Zu dieser Erhebung ist nur die reine Vernunft in einem Sinnenwesen fähig, nur der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen kann sich wahrhaft erheben. Darum ist das wahrhaft Erhabene nur der Mensch im Triumphe seiner moralischen Kraft über das sinnliche Vermögen und Dasein. In diesem Triumph erscheint das rein moralische Wesen des Menschen, und diese Sphäre unserer Freiheit ist das eigentliche Gebiet des Erhabenen. Nicht die Natur als solche ist erhaben, sondern allein der Mensch in seiner Erhebung, die als solche immer moralischer Natur ist. „Also ist die Erhabenheit in keinem Dinge der Natur, sondern nur in unserem Gemüte enthalten, sofern wir der Natur in uns, dadurch auch der Natur (sofern sie auf uns einfließt) außer uns überlegen zu sein, uns bewußt werden können.[2] So nimmt Schiller das Erhabene, wenn er den Astronomen zuruft: „Euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume, aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht!“

[1] Kritik der Urteilskraft. § 25. (S. 248, 250.) Allg. Anmkg. zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile. (S. 267—268.)

2. Die Subreption.

Die Einsicht in die eigentliche Natur des Erhabenen ist zunächst nicht ästhetisch, sondern kritisch. Man muß das Gefühl des Erhabenen genau analysieren, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen. Das ästhetische Gefühl analysiert nicht sich selbst. Die Zergliederung ist Sache der Kritik. Jenes ist in die Betrachtung seines Gegenstandes vollkommen versenkt und nimmt darum für objektive Erhabenheit, was im Grunde nur subjektive ist. So ist das Gefühl des Erhabenen in einen Schein gehüllt und in einer Täuschung befangen, welche erst die kritische Untersuchung des Geschmacks entdeckt und vernichtet: dieser Schein ist auch eine unvermeidliche Illusion, nicht in logischer, sondern in ästhetischer Rücksicht. Das Gefühl des Erhabenen ist eine durch Unlust bedingte Lust, eine negative Lust, die wir am besten Bewunderung nennen. Was uns mit Bewunderung und Achtung erfüllt, ist nicht das Sinnenobjekt, sondern die in uns entbundene Vernunftfreiheit, die Idee der Menschheit, die sich unwillkürlich in der Betrachtung solcher Objekte erhebt, welche vorzustellen kein sinnliches Vermögen ausreicht, und vor denen unser sinnliches Dasein gleichsam versinkt. Weil wir in dieser Betrachtung bloß in das Objekt versenkt sind und nicht zugleich uns selbst beobachten (was nicht mehr ästhetisch, sondern kritisch wäre), so gewinnt unwillkürlich das Objekt den Schein des Erhabenen. Wir leihen dem letzteren den erhabenen und bewunderungswürdigen Cha-

[2] Kritik der Urteilskraft. B. Vom Dynamisch-Erhabenen in der Natur. § 28. (S. 264.) Vgl. 25 u. 26. (S. 248 u. 255.)

rakter, welchen in der Betrachtung desselben unsere eigene übersinnliche Natur offenbart: dieses Leihen oder diese unwillkürliche Unterschiebung nennt Kant eine „gewisse Subreption“. „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Objekt, statt der für die Idee der Menschheit in unserem Subjekte) beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht.“ Es liegt in der Natur des Erhabenen, daß es die Sinnlichkeit zurückstößt und unter allen ästhetischen Vorstellungen am wenigsten auf die Sinne eingeht, daher auch am wenigsten sich mit solchem Beiwerk bekleidet, welches die letztere gewinnt und anzieht. Das wahrhaft Erhabene ist nie reizend: sein Charakter ist großartige Einfalt, so ist auch der Stil, in dem es dargestellt sein will.[1]

3. Das erhabene Objekt.

Wenn uns die kantische Analytik des ästhetischen Urteils lehrt, daß es im Grunde keine objektive Erhabenheit gibt, so ist diese Erklärung bloß auf die Erscheinungen der Natur oder Sinnenwelt zu beziehen und nicht so zu verstehen, als ob jener Schein des Erhabenen, den wir ihnen leihen, eine willkürliche Erdichtung wäre. Vielmehr gibt es gewisse Erscheinungen, die uns entweder durch ihre Größe, wie der gestirnte Himmel, das Weltmeer usw., oder durch ihre Gewalt, wie Gewitter, Orkane, Erdbeben, Meeresstürme usw. nötigen, sie als schlechthin groß und gewaltig vorzustellen, weil sie das Maß unserer sinnlichen Vorstellungs- und Widerstandskraft absolut übersteigen, wir müssen in der bloßen Betrachtung solcher großen und gewaltigen Objekte die Ohnmacht unserer Sinnlichkeit fühlen, uns durch dieses Gefühl und die freie Betrachtung über die Schranken unserer sinnlichen Natur erheben und dadurch unserer Freiheit oder des unbeschränkten Vermögens unserer Vernunft innewerden.

Aus dieser Erhebung entspringt jenes „begeisterte Wohlgefallen“, das wir als das Gefühl des Erhabenen bezeichnen, nur in der Betrachtung solcher Objekte empfinden und daher notwendig mit der Vorstellung derselben verknüpfen. „Die Qualität des Gefühls des

[1] Kritik der Urteilskraft. § 27. (Bd. V. S. 207—208.) B. Vom Dynamisch-Erhabenen in der Natur. § 28. (S. 260—264.) Allg. Anmkg. zur Exposition usf. (S. 275.)

Erhabenen ist: daß sie ein Gefühl der Unlust über das ästhetische Beurteilungsvermögen an einem Gegenstande ist, die darin doch zugleich als zweckmäßig vorgestellt wird, welches dadurch möglich ist, daß das eigene Unvermögen das Bewußtsein eines unbeschränkten Vermögens desselben Subjekts entdeckt, und das Gemüt das letztere nur durch das erstere ästhetisch beurteilen kann.“[1] Die Notwendigkeit dieses ästhetischen Urteils folgt aus dem bestimmten Verhältnis unserer Gemütskräfte, das in der Einrichtung unserer Vernunft selbst begründet ist und von dem die Möglichkeit aller ästhetischen Betrachtung abhängt. Darin liegt der tiefste Grund, warum die letztere den Charakter der Gemeingültigkeit und Notwendigkeit hat. „In dieser Modalität der ästhetischen Urteile, nämlich der angemaßten Notwendigkeit derselben liegt ein Hauptmoment für die Kritik der Urteilskraft. Denn die macht eben an ihnen ein Prinzip a priori kenntlich und hebt sie aus der empirischen Psychologie, in welcher sie sonst unter den Gefühlen des Vergnügens und Schmerzes (nur mit dem nichtssagenden Beiwort eines feineren Gefühls) begraben bleiben würden, um sie und vermittelst ihrer die Urteilskraft in die Klasse derer zu stellen, welche Prinzipien a priori zum Grunde haben, als solche aber sie in die Transzendentalphilosophie hinüberziehen.“[2]

Das Gefühl des Erhabenen ist Kraft- und Freiheitsgefühl, das nur aus unserem eigensten Wesen hervorgehen und durch kein Objekt der Welt gemacht werden kann, wohl aber durch gewisse Objekte, die wir als schlechthin groß und gewaltig vorstellen müssen, hervorgerufen wird. Kraft wird durch Kraft geweckt. Unsere moralische Kraft ist unbeschränkt, unsere sinnlichen Kräfte sind beschränkt: sie sind, mit jener verglichen, absolut nichtig, jene ist, mit ihnen verglichen, absolut groß. Wir empfinden die Größe der einen durch die Nichtigkeit der anderen, und umgekehrt. Je tiefer daher alle Kräfte unserer sinnlichen Natur niedergeschlagen werden, um so höher und mächtiger erhebt sich das Gefühl unserer Freiheit und moralischen Kraft. Nun sind es die gewaltigen und unwiderstehlichen Mächte der Natur, gegen welche alle sinnlichen Menschenkräfte vergeblich aufgeboten werden, und deren Anblick uns die Nichtigkeit der letzteren und ihres Widerstandes so fühlbar macht, daß eben dadurch das moralische Kraft- und Freiheitsgefühl geweckt wird. Die Vorstellung der erhabenen Naturkräfte weckt die erhabene Willenskraft. Das dynamisch Erhabene außer uns weckt das

[1] Kritik der Urteilskraft. § 27. (S. 259.) — [2] Ebendas. § 29. (S. 266.)

moralisch Erhabene in uns und ruft dadurch unser höchstes Kraftgefühl hervor.

Die drohenden und zerstörenden Naturgewalten, die jedes menschlichen Widerstandes spotten und deshalb unsere Furcht erregen, diese furchtbaren Mächte der Natur sind recht eigentlich im dynamischen Sinn erhaben. Aber das Erhabene ist ein Objekt freier Betrachtung, und es gibt keinen Affekt, der für die Gemütsfreiheit erdrückender und tötlicher wäre, als die Furcht. Man kann das Erhabene durch die Furcht so wenig empfinden, wie das Schöne durch den Appetit. Daher wird der Anblick jener furchtbaren Mächte nur dann mit dem Gefühl des Erhabenen verknüpft sein, wenn man sie nicht fürchtet. Nur suche man diese Furchtlosigkeit nicht etwa in dem behaglichen Gefühle der Sicherheit vor der Gefahr, die von uns glücklicherweise so weit entfernt ist, daß wir nicht nötig haben, sie zu fürchten. Das heißt die Furcht nicht überwinden, sondern genießen und den Zustand derselben, weil man für den eigenen Leib nicht zu zittern braucht, auf die ruhigste oder angenehmste Art in der Phantasie erleben. Der Gefahr Trotz bieten und die Zerstörung unseres leiblichen Daseins nicht fürchten, sondern die unzerstörbare moralische Kraft dagegen einsetzen und sich mit diesem Aufschwunge des Gemüts über das ganze Reich der vergänglichen Dinge erheben: darin besteht der wahrhaft erhabene, unerschütterliche und freie Willenszustand, wie jenes Kraft- und Freiheitsgefühl, das wir nur im Anblick vernichtender Gewalten, sei es in Wirklichkeit oder in der Phantasie, erleben. Wenn wir sie in der Phantasie erleben, so sind wir in die Betrachtung des Objekts dergestalt versenkt, daß wir unseren inneren, durch ihren Anblick hervorgerufenen Zustand nicht erkennen und darum unsere Erhabenheit für die ihrige ansehen. So entsteht das dynamisch Erhabene oder so verwandelt sich die furchtbare Naturerscheinung in eine erhabene. „Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zur Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung selbst über die Natur sich fühlbar machen kann.“[1]

Wenn wir nun jenes Kraft- und Freiheitsgefühl, das durch den Anblick furchtbarer Erscheinungen hervorgerufen wird und mitten in der Gefahr über ihr steht, nicht bloß in der Phantasie erfahren, sondern

[1] Kritik der Urteilskraft. B. Vom Dynamisch-Erhabenen der Natur. § 28. (S. 260—262.)

in der Wirklichkeit bewähren, so sind wir selbst erhaben, und was allen erhabenen Erscheinungen zugrunde liegt und ihr Wesen ausmacht, erscheint jetzt selbst als ein Gegenstand, dessen Erhabenheit jedem, auch ohne alle Kultur des ästhetischen Urteils, auf der Stelle einleuchtet. Es gibt demnach Objekte, die erhaben sind und als erhabene Erscheinungen ohne alle Subreption beurteilt werden: wir finden sie nicht in der Natur, sondern in der moralischen Welt, ihre Erhabenheit ist nicht dynamischer, sondern moralischer Art und erscheint in solchen Menschen, die das wirklich sind und tun, was wir im ästhetischen Gefühl des Erhabenen bloß vorstellen und phantasieren.

Das nächste und treffende Beispiel, welches Kant wählt, um seine Lehre von der objektiven Erhabenheit auch im Hinblick auf die wilden Völker zu bestätigen, ist die kriegerische Tapferkeit, der Heldenmut, welchen der Krieg braucht und erzeugt, und den alle Völker, die rohesten wie die zivilisiertesten, mit Recht als eine erhabene Erscheinung betrachten, weil die Gefahr ihn nicht schreckt und die Aufopferung des Lebens ihm nichts kostet. Obgleich unser Philosoph kein Freund der Kriege war und in dem ewigen Frieden das erhabenste Ziel der Menschheit erblickte, hat er doch wegen der Todesverachtung, welche der Krieg mit sich bringt, die ästhetische Erhabenheit des letzteren im Gegensatz zu den Schwächen langer Friedenszustände vollständig zu würdigen gewußt. Für das ästhetische Urteil ist der Feldherr immer erhabener als der Staatsmann. „Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren er ausgesetzt war und sich mutig darunter hat behaupten können; da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“[1] Man ist an die Worte des Chors in der Braut von Messina erinnert:

Denn der Mensch verkümmert im Frieden,
Müßige Ruh ist das Grab des Muts,
— — — — — — — — — —
Aber der Krieg läßt die Kraft erscheinen,
Alles erhebt er zum Ungemeinen,
Selber dem Feigen erzeugt er den Mut.

[1] Kritik der Urteilskraft. § 28. (S. 261—263.)

Auch jenes erhabene Gefühl, welches der Anblick zerstörender Naturgewalten in uns weckt und zurückläßt, hat Schiller völlig im Geiste Kants dargestellt, wie er uns die Feuersbrunst und die Gemütsstimmung schildert, womit der seiner Habe völlig beraubte Mensch auf die leergebrannte Stätte hinblickt: „Müßig sieht er seine Werke und bewundernd untergehen!"

Nun ist die Vorstellung jener moralischen Kraft, welche nicht bloß zum subjektiven Gefühl des Erhabenen gehört, sondern in dem objektiven Charakter desselben erscheinen und ausgedrückt sein will, notwendig mit der Idee des sittlichen Endzwecks verbunden. „Also muß das Erhabene jederzeit Beziehung auf die Denkungsart haben, d. i. auf Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen."[1] Daher ist es die von der Idee der Freiheit und Menschenwürde erfüllte Gesinnung und Tatkraft, die im genauesten Sinn den erhabenen Charakter und Gegenstand ausmacht. Der gute Wille ist als solcher kein wahrnehmbares, also auch kein ästhetisches Objekt, doch wird er das letztere, wenn er als Kraft erscheint, als feuriger Tatendrang, der ihn zu handeln nötigt. Dann ist das Gute nicht bloß Maxime, sondern Affekt, nicht bloß ideale Willensrichtung, sondern ein von den höchsten Zwecken der Menschheit ganz ergriffener Gemütszustand: es ist nicht bloß Gesinnung, sondern Begeisterung oder Enthusiasmus. „Die Idee des Guten mit Affekt heißt der Enthusiasmus. Dieser Gemütszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen, daß man gemeiniglich vorgibt, es könne ohne ihn nichts Großes ausgerichtet werden."[2]

Der Enthusiasmus ist nicht Schwärmerei: jener ist ein erhabener, diese ein kranker Gemütszustand; der Enthusiast erhebt seine Einbildungskraft über die Sinnenwelt und lebt mit ganzer Seele für die Verwirklichung der Ideen oder die Aufgaben der übersinnlichen Welt, der Schwärmer dagegen verliert sich brütend und grüblerisch in die Geheimnisse der Geisterwelt und verwandelt sie in imaginäre Objekte, die er wahrzunehmen sich einbildet; die Phantasie des ersteren ist zügellos, die des anderen regellos; jener mit seiner ungefesselten Einbildungskraft kann die wirkliche Welt und ihre Gesetze vergessen, dieser dagegen wird mit seiner verkehrten Einbildung dieselbe verfälschen, daher läßt sich der Enthusiasmus mit dem Wahnsinn, die Schwär-

[1] Kritik der Urteilskraft. Allg. Anmkg. zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile. (S. 274.) — [2] Ebendas. (S. 271—272.)

merei mit dem Wahnwitz vergleichen. In dieser Würdigung des Enthusiasmus und der Schwärmerei begegnen uns in der Kritik der Urteilskraft dieselben Ansichten wieder, die wir in dem Versuch „über die Krankheiten des Kopfs" und in der Satyre „Träume eines Geistersehers" usw. kennen gelernt haben.[1]

Wie das Gefühl des Erhabenen ein begeistertes Wohlgefallen, so ist der Enthusiasmus die begeisterte gute Gesinnung. Was die Begeisterung von der rein moralischen Gesinnung unterscheidet, ist der Affekt, der durch seine fortreißende Kraft die Gesinnung in unwillkürliche Handlung verwandelt und darum ästhetisch wirkt, aber zugleich durch seine blinde, ungestüme Art die Überlegung beeinträchtigt und die Gemütsfreiheit hemmt. Man muß die Affekte wohl von den Leidenschaften unterscheiden, womit man sie nur zu häufig verwechselt hat: jene sind Gefühls- oder Empfindungszustände, diese dagegen Begehrungszustände; der Affekt bestimmt die Temperatur und Triebkraft des Willens, die Leidenschaft die Richtung und das Objekt desselben; jener kann das Gute stürmisch und unüberlegt verfolgen, diese ergreift und verfolgt ihre unsittlichen Zwecke mit voller Absicht und Überlegung. Daher wird im Affekt die Freiheit des Gemüts nur gehemmt, in der Leidenschaft aber aufgehoben. Unwille und Zorn sind Affekte, Haß und Rache sind Leidenschaften.[2]

Je affektloser und freier (im moralischen Sinne) das Gemüt ist, um so erhabener erscheint der Charakter, wenn diese Affektlosigkeit sich in seiner Handlungsweise darstellt. Eine solche ruhige Erhabenheit nennt unser Philosoph edel und bewunderungswürdig. Die Leidenschaft ist nie erhaben, die Affekte können es sein, wenn sie feuriger, tatkräftiger, rüstiger Art sind, wie die „wackeren Affekte", welche Kant von den „schmelzenden" unterscheidet. Es gilt die gute Sache, welche affektvoll ergriffen und gewollt wird. So kann der Unwille und Zorn über das Schlechte, selbst die Verzweiflung darüber, wenn sie entrüstet und nicht etwa verzagt ist, einen erhabenen Eindruck machen. In solchen Affekten erscheint die Kraft zum Guten mit dem Bewußtsein ihrer siegreichen Macht über den Widerstand des Schlechten. Mit Recht redet man von einem edlen Zorn und einer edlen Entrüstung.[3] Wie erhaben

[1] Kritik der Urteilskraft. (S. 275.) Vgl. dieses Werk. Bd. IV. (5. Aufl.) Buch I. Kap. XVI. (S. 279—283.)
[2] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch II. Allg. Anmkg. usw. (S. 272 Anmkg.) — [3] Ebendas. (S. 273.)

hat Schiller diese Affekte empfunden! Wie ergreifend und herrlich haben die beiden Freunde des Dichters, Dannecker und Goethe, uns den Ausdruck derselben dargestellt!

Nur die tapferen Affekte des Guten sind erhaben, nie die schmelzenden, da diese unsere Kraft zum Guten, wie unsere Widerstandskraft gegen das Böse und die Übel der Welt nur als Ohnmacht und alles Vertrauen darauf mit Unlust empfinden, woraus ein weicher, leicht rührbarer und gerührter Seelenzustand hervorgeht, der nie eine erhabene, doch in der Form der Frömmigkeit und des Gottvertrauens eine schöne Sinnesart zeigen kann, aber als Hang zur Rührung in eine völlig wertlose Empfindelei ausartet. Wie der Enthusiasmus durch seine moralische Tatkraft von aller Schwärmerei, durch die ungestüme Macht seines Affekts von der Besonnenheit der rein moralischen Gesinnung, durch die Uneigennützigkeit seiner affektvollen Empfindung von aller Leidenschaft, so ist er durch die Energie und Tüchtigkeit seiner Affekte von aller Empfindsamkeit oder Sentimentalität unterschieden. Wie die Schwärmer, so sind auch die sentimentalen Leute nicht Enthusiasten, sondern Phantasten: beide nehmen Objekte, die nur in ihrer Phantasie sind, für wirkliche Dinge; jene sehen Geister, wo keine sind und sein können, diese täuschen sich nicht bloß über die Macht, sondern auch über die Existenz der Übel, sie halten die wirklichen für unüberwindlich und die eingebildeten für wirklich: daher befinden sie sich mit Vorliebe in schmerzlich gerührter Stimmung und genießen ihre kraftlosen und weichen Affekte als die Vorzüge feiner und gefühlvoller Seelen.[1]

Die erhabene Gemütsart steht im Gegensatze gegen die zahlreichen Mächte der Welt, die dem Guten widerstreben, und das tiefe und schmerzliche Gefühl dieses Kontrastes kann sie dergestalt beherrschen, daß sie sich isoliert und von der Welt zurückzieht. Nun ist die Frage: ob „die Absonderung von aller Gesellschaft auch als etwas Erhabenes anzusehen sei?" Es wird also gefragt: ob mit den Affekten erhabener Charaktere auch eine gewisse Art des Weltschmerzes oder der pessimistischen Stimmung sich vertragen könne? Da man die großen Denker heutzutage auf den Pessimismus zu untersuchen pflegt, so sollte man bei Kant nicht übersehen, wie er in seiner Kritik der Urteilskraft diese Frage gestellt und beantwortet hat. Sie lautet in der kürzesten Form: gibt es eine erhabene Misanthropie? Menschenhaß und Menschenscheu sind nie erhaben, jener ist eine häßliche Leidenschaft, diese ein furchtsamer und verächtlicher Affekt. Es kann daher nur von einer solchen Misanthropie die Rede sein, welche sich mit der Philanthropie nicht bloß verträgt, sondern aus ihr hervorgeht: d. i. eine solche, die nicht das Wohlwollen für die Menschen, nur das Wohlgefallen an ihnen nach einer langen und traurigen Erfahrung verloren hat.

[1] Kritik der Urteilskraft. (S. 272—273.)

Der Gegenstand dieser Erfahrung sind die wirklichen Übel, die nicht etwa das Schicksal über uns verhängt, sondern welche die Menschen sich gegenseitig antun, und die aus ihren feindseligen Gesinnungen, d. h. aus der häßlichen Misanthropie entspringen. Aus dem grundsätzlichen Wohlwollen folgt eine grundsätzliche Antipathie wider jene gehässigen Gesinnungen, die das Gegenteil aller Menschenliebe ausmachen und in der Menschenwelt ebenso weit verbreitet als tief eingewurzelt sind. Die Leiden, welche das Schicksal uns zufügt, erwecken schmerzliche und mitleidige Affekte, die schmelzender, aber nicht erhabener Art sind, wogegen diejenigen Leiden, welche die menschliche Bosheit und Schlechtigkeit verursacht, energischen Unwillen und jene grundsätzliche Antipathie hervorrufen müssen, die zu den rüstigen Affekten gehört und den Eindruck einer erhabenen Trauer macht. Wenn Saussure von einer Alpengegend in Savoyen sagt: „es herrscht daselbst eine gewisse abgeschmackte Traurigkeit", so kannte er doch auch eine interessante Traurigkeit, welche der Anblick einer Einöde einflößt, in die sich Menschen wohl versetzen möchten, um von der Welt nichts weiter zu hören noch zu erfahren, die denn doch nicht so ganz unwirtbar sein muß, daß sie nur einen höchst mühseligen Aufenthalt für Menschen darböte. Ich mache diese Anmerkung nur in der Absicht, um zu erinnern, daß auch Betrübnis (nicht niedergeschlagene Traurigkeit) zu den rüstigen Affekten gezählt werden könne, wenn sie in moralischen Ideen ihren Grund hat, wenn sie aber auf Sympathie gegründet und als solche auch liebenswürdig ist, sie bloß zu den schmelzenden Affekten gehöre, um dadurch auf die Gemütsstimmung, die nur im ersten Fall erhaben ist, aufmerksam zu machen."[1]

Die erhabene Gemütsart wurzelt, wie die religiöse, in der moralischen Kraft und Gesinnung. Da nun die Furcht nie erhaben sein kann, so mußte sich unser Philosoph die Frage aufwerfen: ob denn die Gottesfurcht, dieser Grundzug der religiösen Gesinnung, den

[1] Kritik der Urteilskraft. (S. 275—276.)

Charakter einer erhabenen Gemütsart entbehre? Es gibt, wie seine Religionslehre gezeigt hat, eine wahre und eine falsche Gottesfurcht: jene ist erhaben, weil sie das Gegenteil aller niedrigen Furcht ist, diese dagegen niedrig und klein, wie die Furcht selbst, die sich in den Staub wirft, weil sie vor der Macht Gottes, wie vor einer zerstörenden Naturgewalt, zittert und durch die äußeren Zeichen der Demut die göttliche Strafe abwenden und die Gunst Gottes erwerben möchte. Eine solche Furcht verfälscht die Erhabenheit Gottes, während die wahre Gottesfurcht, d. h. die gottgefällige Gesinnung, allein im Stande ist, diese Erhabenheit zu erkennen. „Auf solche Weise unterscheidet sich Religion von Superstition, welche letztere nicht Ehrfurcht für das Erhabene, sondern Furcht und Angst vor dem übermächtigen Wesen, dessen Willen der erschreckte Mensch sich unterworfen sieht, ohne ihn doch hochzuschätzen, im Gemüte gründet, woraus dann freilich nichts als Gunstbewerbung und Einschmeichelung statt Religion des guten Lebenswandels entspringen kann." So stimmt Kants Lehre vom Erhabenen in der Kritik der Urteilskraft mit seiner Religionslehre völlig überein und bestätigt durch das ästhetische Gefühl, was diese von der religiösen Gesinnung erklärt hatte.[1]

Da sich die erhabenen Gefühle und Erscheinungen auf das moralische Gefühl gründen, so ergeben sich hieraus einige Folgerungen, die das Urteil über das Erhabene in seinem spezifischen Unterschiede von dem Urteil über das Schöne betreffen. Beide sind allgemeingültig und notwendig, weil sie allgemein mitteilbar sind, aber der Sinn für das Erhabene wird in seiner Ausbildung mit der des moralischen Gefühls gleichen Schritt halten müssen und sich darum langsamer entwickeln, als der Sinn für das Schöne; er bedarf, um richtig zu urteilen, mehr als dieser der Kultur, so wenig er durch die letztere erzeugt wird. Die Urteile über das Schöne wie über das Erhabene sind ästhetischer Art und gehören zu dem Beurteilungsvermögen, welches wir Geschmack nennen, doch lassen wir dieses Wort in der Anwendung lieber von der Beurteilung des Schönen, als von der des Erhabenen gelten. Dies zeigt sich besonders in der negativen Anwendung. Die Unempfindlichkeit und Gleichgültigkeit für das Schöne erscheint uns stets als ein Mangel an Geschmack, dagegen die für das Erhabene als ein Mangel an Gefühl. Wem der Sinn für die Schönheit einer Erscheinung fehlt, von dem sagen wir: er habe

[1] Kritik der Urteilskraft. § 28. (A. A. Bd. V. S. 263—264.)

keinen Geschmack. Wem dagegen der Sinn für die Erhabenheit der Natur oder großer Charaktere abgeht, von dem sagen wir: er habe kein Gefühl. „Beides aber fordern wir von jedem Menschen und setzen es auch, wenn er einige Kultur hat, an ihm voraus, nur mit dem Unterschiede, daß wir das Erstere, weil die Urteilskraft darin die Einbildung bloß auf den Verstand als Vermögen der Begriffe bezieht, geradezu von jedermann, das Zweite aber, weil sie darin die Einbildungskraft auf Vernunft als Vermögen der Ideen bezieht, nur unter einer subjektiven Voraussetzung (die wir aber jedermann ansinnen zu dürfen uns berechtigt glauben) fordern, nämlich des moralischen Gefühls im Menschen, um hiermit auch diesem ästhetischen Urteile Notwendigkeit beizulegen."[1]

Viertes Kapitel.

Die Deduktion der reinen ästhetischen Urteile und die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.

I. Natur und Kunst.

1. Die freie Schönheit.

Wir haben in der reflektierenden Urteilskraft das mittlere, vom Verstande zur Vernunft gleichsam auf dem Übergange begriffene Vermögen, dessen Prinzip die natürliche Freiheit oder Zweckmäßigkeit war, entdeckt und die ästhetische Beurteilung von der logischen und moralischen genau unterschieden. Zwischen dem logischen und ästhetischen Urteile steht das teleologische, zwischen dem ästhetischen Urteile und dem moralischen, genauer gesagt, zwischen dem Schönen und Guten, steht der Begriff des Erhabenen; in der Mitte, gleich weit entfernt von dem Sinnlichen, Logischen und Moralischen, steht das Schöne. Es ist unabhängig von jedem Interesse sinnlicher oder praktischer Art, es ist das Wohlgefallen in der freien und ruhigen Betrachtung der Dinge. Kants großes Verdienst ist, daß er zuerst diese Eigentümlichkeit der ästhetischen Vorstellungsweise erleuchtet hat. Das erste von ihm zur Erläuterung gewählte Beispiel ist gerade in dieser Rücksicht gut und lehrreich, denn es läßt den Punkt, auf den es ankommt, deutlich hervorspringen. „Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen

[1] Kritik der Urteilskraft. § 29. (S. 264—266.)

Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder wie jener irokesische Sachem: ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut rousseauisch auf die Eitelkeit der Großen schmälen, welche den Schweiß des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden; ich kann mich endlich gar leicht überzeugen, daß, wenn ich mich auf einem unbewohnten Eilande ohne Hoffnung, jemals wieder zu Menschen zu kommen, befände und ich durch meinen bloßen Wunsch ein solches Prachtgebäude hinzaubern könnte, ich mir auch nicht einmal diese Mühe darum geben würde, wenn ich schon eine Hütte hätte, die mir bequem genug wäre. Man kann mir alles dieses einräumen und gutheißen, nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag. Man sieht leicht, daß es auf dem, was ich aus dieser Vorstellung in mir selbst mache, nicht auf dem, worin ich von der Existenz des Gegenstandes abhänge, ankomme, um zu sagen, er sei schön, und zu beweisen, ich habe Geschmack. Ein jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urteil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurteil sei. Man muß nicht im mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen."[1]

Wenn nun ein Objekt durch die bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, so gründet sich dieses Gefühl der Lust auf das freie Spiel unserer vorstellenden Kräfte, d. h. auf die spielende Übereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand. Die Einsicht in dieses Verhältnis der Gemütskräfte ist maßgebend für die Erkenntnis des Schönen. Die Einbildungskraft harmoniert mit dem Verstande, d. h. sie bildet ihre Vorstellung vollkommen gesetzmäßig, sie handelt nicht regellos, sondern intellektuell; sie stimmt mit dem Verstande spielend überein, d. h. sie steht nicht unter dem Zwange des Verstandes und bildet ihre Vorstellung nicht nach vorgeschriebenen Begriffen, sondern handelt völlig ungezwungen, frei und unabhängig von jeder gegebenen Regel. In der ästhetischen Betrachtungsweise ist die Einbildungskraft ebenso gesetzmäßig als frei: sie ist gesetzmäßig ohne Gesetz, sie schafft zweckmäßig ohne Absicht. Es liegt darum in der Natur der ästhetischen Einbildungskraft, daß ihre Vorstellungen jede absichtliche Gesetzmäßigkeit, jede erzwungene Regelmäßigkeit ausschließen. Das absichtlich Regelmäßige ist steif und deshalb stets geschmackswidrig. Ein englischer Park in seiner scheinbaren Regellosigkeit ist dem Spiele der ästhetischen Einbildungskraft weit angemessener, als die steife und prosaisch symmetrische Gartenkunst des französischen Geschmacks.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Buch I. § 2. (Bd. V. S. 205.) Vgl. oben S. 425 u. 426.)

Wenn das Objekt durch die bloße Betrachtung gefällt, so gefällt es durch seine bloße Form. Was die letztere außerdem noch gefällig macht, ist nicht mehr rein ästhetisch, sondern sinnliches, auf Reiz und angenehme Empfindungen berechnetes Beiwerk. Die Form ist die Hauptsache, sie ist das eigentlich ästhetische Objekt. In der bildenden Kunst besteht die reine Form in der Zeichnung, in der musikalischen in der Komposition.[2]

Das rein ästhetische Objekt ist die freie Schönheit. Frei ist das vorgestellte Objekt, wenn es weder von einem andern abhängt, noch zu seiner Betrachtung einen Begriff verlangt, durch den es bestimmt und vervollständigt wird. So sind z. B. alle Zierraten, wie Schmuck, Rahmen u. dgl. dienende Schönheiten oder „ästhetische Parerga".[3] Daher nennt Kant alle Objekte des ästhetischen Wohlgefallens, in denen sich eine Gattung verkörpert, „anhängende Schönheiten", weil ihre Betrachtung den Gattungsbegriff voraussetzt und ihre Schönheit diesem Begriffe gleichsam anhängt. Jedes Kunstwerk ist nach einer Idee geschaffen, die in unserer Betrachtung gegenwärtig sein muß, oder wir können das Kunstwerk selbst nicht ästhetisch beurteilen. Das eigentliche Gebiet der freien Schönheit, wie Kant den Begriff nimmt, wird darum nicht in der Kunst, sondern bloß in der Natur entdeckt werden. Auch die animalische Naturschönheit ist noch anhängender Art. Wir müssen die Gattung, den Typus des Tier- und Menschenleibes kennen, um diese Naturformen ästhetisch zu würdigen und sie als schön oder nicht schön zu beurteilen. Je nachdem sich die Gattung vollkommener oder unvollkommener in den Individuen ausprägt und darstellt, bestimmt sich das ästhetische Urteil: hier verbindet sich der Begriff der Schönheit mit dem der Vollkommenheit, das ästhetische Wohlgefallen mit dem intellektuellen. Daher ist das Gebiet der freien Schönheit eigentlich nur auf dem Schauplatz des ungebundenen, ele-

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Allg. Anmkg. zum ersten Abschnitt der Analytik. (Bd. V. S. 240—244.)

[2] Ebendas. § 14. (S. 225—226.) — [3] Ebendas. § 14. (S. 226.)

mentaren Naturlebens zu suchen. Je absichtsloser die Naturerscheinungen sind, je weniger sie etwas Bestimmtes bedeuten, um so freier ist ihre Schönheit, um so reiner ihre ästhetische Wirkung. So werden wir mit dem Begriffe der freien und ungebundenen Schönheit auf die landschaftliche Natur und das Stilleben hingewiesen, und Rousseaus ästhetische Empfindungsweise rechtfertigt sich noch vor dem Richterstuhle der kantischen Kritik. Zugleich bemerken wir, wie unter dem Gesichtspunkt der letzteren Schönheit und Erhabenheit in der objektiven Welt unendlich weit voneinander abstehen und gleichsam die Pole der ästhetischen Welt ausmachen: das Gebiet der Schönheit ist die einsame, freie, absichtslos waltende Natur, das idyllische Naturleben; das der Erhabenheit, der sittliche Wille in seiner Hingebung und Aufopferung für die Idee der Menschheit. Man könnte die freie Schönheit im Sinne Kants mit den Worten des Chors in der Braut von Messina bezeichnen: „Auf den Bergen ist Freiheit! Der Hauch der Grüfte steigt nicht hinauf in die reinen Lüfte, die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual!“[1]

2. Die anhängende Schönheit.

Der Begriff der „anhängenden Schönheit“ bahnt uns den Weg zu einer wichtigen ästhetischen Lehre. Das Objekt gefällt auch hier bloß durch seine Form, aber diese gefällt mehr oder weniger: das ästhetische Wohlgefallen ist graduell verschieden, das ästhetische Urteil richtet sich nach der Formvollkommenheit, die eine unendliche Stufenleiter von Graden erlaubt. Freie Schönheiten sind nicht graduell verschieden. Schöne Landschaften lassen sich schwer oder gar nicht vergleichen, jede ist nur sie selbst. Dagegen beurteilen wir den tierischen oder menschlichen Körper ästhetisch verschieden, wir finden den einen schöner als den andern, je nachdem uns seine Form mehr oder weniger vollkommen erscheint. Nun ist diese Vollkommenheit nichts anderes als der Übereinstimmungsgrad zwischen Gattung und Individuum; je reiner der Typus der ersten sich in der Bildung des zweiten darstellt, um so vollkommener ist die Form des letzteren, um so schöner das Individuum selbst. Mithin besteht hier die ästhetische Beurteilung in der Vergleichung des Objekts mit seinem Gattungsbegriff: diese Vergleichung ist intellektuell, die Beurteilung der anhängenden Schönheit daher ein intellektuelles Geschmacksurteil. Ein solches Urteil verlangt eine Richtschnur oder ein Richtmaß, wonach sich der Grad des ästhetischen Wohlgefallens bestimmt. Die vorgestellte Form wird beurteilt, indem wir sie mit dem Begriff der Gattung vergleichen: daher ist der letztere das Richtmaß unseres Urteils. Nun ist die Gattung als solche keine Erscheinung, sondern eine Idee; die im Individuum verkörperte Idee ist das Ideal. Die Gradunterschiede unseres ästhetischen Wohlgefallens und Urteils sind demnach nur möglich kraft eines Ideals, womit wir die gegebene Erscheinung vergleichen. Hier entsteht die Frage: welches ist das Ideal des ästhetischen Urteils?

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. § 16. (229—231.)

3. Das Ideal der Schönheit.

Die Idee der Gattung ist der Zweck, dem das Individuum entsprechen soll, sie ist dessen innerer Zweck. Erscheinungen, die keinen Zweck haben, der sich bildlich vorstellen läßt, haben auch kein Ideal: es gibt von Landschaften und Gegenden keine Ideale, denn diese sind nicht gattungsmäßige (anhängende), sondern individuelle (freie) Schönheiten. Erscheinungen, die ihren Zweck außer sich haben, sind ebenso wenig eines Ideals fähig: es gibt von Mitteln, Gerätschaften und dergleichen keine Ideale. Erscheinungen, welche dienender Natur sind, selbst wenn ihre Zweckmäßigkeit innerer Art ist, erlauben nur ein untergeordnetes, relatives Ideal, also kein solches, das für die ästhetische Urteilskraft überhaupt maßgebend sein kann. Das ästhetische Ideal muß die höchste Idee der ästhetischen Urteilskraft sein. Es bleiben mithin nur solche Objekte übrig, die ihren Zweck in sich selbst haben und schlechterdings nicht dienender Natur sind. Die einzige Erscheinung dieser Art ist der Mensch, darum ist nur der Mensch fähig, das Ideal der Schönheit zu sein: die höchste Vorstellung der ästhetischen Urteilskraft ist das menschliche Ideal. Hier unterscheiden sich auf das deutlichste die freie und anhängende Schönheit: jene in ihrer Vollendung ist die idyllische Natur, diese in ihrer Vollendung ist das menschliche Ideal. Hier unterscheidet sich auf das deutlichste die reine Vernunft und die ästhetische Urteilskraft: das Ideal der ersten ist Gott, das der zweiten der Mensch.

Zu der Bestimmung des menschlichen Ideals gehören zwei Begriffe: 1. die Idee des Selbstzwecks, dieser Grundbegriff der moralischen Vernunft, und 2. die Vorstellung der normalen menschlichen Erscheinung. Erst durch die letztere wird die Idee des Menschen zum ästhetischen Ideal. Kant nennt sie deshalb „die ästhetische Normalidee“: Idee, weil diese Vorstellung nicht empirisch gegeben ist, auch

durch sie nichts empirisch gegeben werden kann; ästhetische Idee, weil es die Einbildungskraft ist, die sie hervorbringt, und Normalidee, weil sie unserem ästhetischen Urteile die Norm oder Richtschnur gibt. Die ästhetische Normalidee ist kein Gattungsbegriff, den der Verstand macht; sie ist nicht eine Summe von Merkmalen, sondern eine individuelle Vorstellung, welche die Einbildungskraft aus dem ihr geläufigen Stoff bekannter Vorstellungen hervorbringt. Aus so vielen Menschen, die sie wahrgenommen, bildet die Phantasie die normale Erscheinung, gleichsam den mustergültigen Menschen, den „Kanon", wie die Alten gesagt haben. Nach diesem Kanon beurteilt sie die menschlichen Formen, nach seiner Vorschrift richtet sich die künstlerische Darstellung. Was zur Normalidee hinzukommen muß, um sie individuell und lebendig zu machen, ist das Charakteristische. Das Normale und das Charakteristische vereinigen und durchdringen sich in der wirklichen Schönheit. Wenn das Charakteristische auf Kosten des Normalen übertrieben wird, so geht die Schönheit verloren und es entsteht die Karikatur; wenn sich das Normale auf Kosten des Charakteristischen und Individuellen geltend macht, so entsteht die leblose, abstrakte Figur, welche nicht schön ist, sondern nur richtig, nicht künstlerisch, sondern akademisch, nicht ästhetisch, sondern schulgerecht.[1]

II. Die schöne Kunst.

1. Der Begriff der Kunst.

Der Begriff des Ideals bahnt uns den Weg zu einer neuen ästhetischen Einsicht. Das Ideal ist in der natürlichen Erscheinung nicht vollkommen dargestellt, es ist nicht empirisch gegeben, sondern soll ästhetisch gegeben werden, also muß dasselbe als natürliche Erscheinung ästhetisch hervorgebracht werden: dies geschieht durch die Kunst.

Die Erkenntnis des Schönen ist nicht Wissenschaft, sondern Kritik, die Erzeugung desselben nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Wie das Schöne vom Angenehmen und Nützlichen, so ist die schöne Kunst von der angenehmen und mechanischen zu unterscheiden: sie soll das Ideal in eine natürliche Erscheinung verwandeln: ihre Aufgabe ist daher die vollkommene Darstellung der ästhetischen Idee. Das Schöne ist demnach die Aufgabe und Absicht der Kunst, während es doch eine absichtliche Wirkung weder sein noch als solche gelten will. Die Kunst handelt absichtsvoll, doch soll ihr Werk als ein absichtsloses erscheinen und beurteilt werden, sie soll schaffen, wie die Einbildungskraft vorstellt: gesetzmäßig ohne Gesetz, zweckmäßig ohne Zweck. „Also muß die Zweckmäßigkeit im Produkte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen: d. i. die schöne Kunst muß als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Produkt der Kunst dadurch, daß zwar alle Pünktlichkeit in der Übereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Produkt das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, ohne daß die Schulform durchblickt, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemütskräften Fesseln angelegt habe."[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 17. (Bd. V. S. 231—236.)

2. Einteilung und Wert der Künste.

Der Begriff des Ideals enthält zugleich das Einteilungsprinzip der Kunst. Die Kunst ist der Ausdruck ästhetischer Ideen, die ästhetische Normalidee ist der Mensch. Nun ist die Ausdrucksweise des Menschen, wodurch er sein Inneres offenbart, eine dreifache: nämlich Wort, Geberde und Ton oder Artikulation, Gestikulation und Modulation; das Wort ist die ausdrucksvolle Vorstellung, die Geberde der ausdrucksvolle Körper, der Ton die ausdrucksvolle Stimmung und Empfindung. Die Erscheinung des menschlichen Ideals in seinem ganzen Umfange fordert daher drei verschiedene Künste: die ästhetische Darstellung der Gefühle und Gedanken ist die redende Kunst, die des menschlichen Körpers die bildende Kunst, die der Affekte und Stimmungen die Musik. Die redenden Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst, die bildenden Plastik und Malerei, die ihre Ideen in der Sinnenanschauung ausdrücken: die Plastik geht auf die Sinnenwahrheit, die Malerei auf den Sinnenschein. Das nächste Objekt der Plastik ist der menschliche Körper, ihre weiteren sind die Körper, welche mit dem menschlichen Dasein zunächst zusammenhängen, das Haus und die Geräte: sie ist Bildhauerkunst, Baukunst, Tektonik. Unter den bildenden Künsten steht am höchsten die Malerei, genauer gesagt die Zeichenkunst, weil sie die Grundlage aller bildenden Kunst ausmacht und den größten Umfang der Darstellung hat, denn sie kann alles sichtbar Gestaltete ausdrücken. Zur Malerei im weitesten Sinn rechnet Kant auch die kunstvolle auf den schönen Sinnenschein berechnete Zusammenstellung der

[2] Kritik der Urteilskraft. Buch II. Deduktion der reinen ästhetischen Urteile. § 43—45. (Bd. V. S. 303—307.)

Objekte, die malerisch ordnende Gartenkunst, die ästhetische Einrichtung und Dekoration der Zimmer, die Bekleidung der Wände, Anordnung der Zimmergeräte usf., zuletzt auch die menschliche Kleidung, das künstlerisch behandelte Kostüm.

Von der redenden und bildenden Kunst, in welcher letzteren die Zeichnung das Wesentliche ausmacht, unterscheidet Kant die Musik und Malerei, soweit diese nicht Zeichnung ist, sondern Farbenkunst. Rede und Form (Zeichnung) machen uns Vorstellungen anschaulich, Ton und Farbe dagegen stellen für sich nichts Bestimmtes vor und beziehen sich nicht auf Vorstellungen, sondern auf Empfindungen, deren genußreiches und schönes Spiel durch die künstlerische Zusammenstellung der Farben und Töne bewirkt wird. Gleichartige Sinnesempfindungen, wie die des Gesichts oder des Gehörs, sind graduell verschieden, und die verschiedenen Empfindungs- oder Stimmungsgrade stehen zueinander in bestimmten Verhältnissen; die richtigen Verhältnisse oder die wohlgemessenen Proportionen der Töne und Farben bilden deren Form und Ordnung: diese ist durch die Wissenschaft mathematisch bestimmbar und wird durch die Kunst ästhetisch vernehmbar. Beurteilen wir die Musik (und nach ihrer Analogie die Farbenkunst) als sinnliche Darstellung der Tonverhältnisse, die selbst mathematisch bestimmte Ordnungen und Formen sind, so gilt die Musik durchaus als schöne Kunst. Dieses Urteil wird dadurch bestätigt, daß zu ihrer Auffassung das bloße Sinnesorgan nicht ausreicht, denn das beste Gehör im akustischen Sinn ist noch lange nicht musikalisches Gehör. Beurteilen wir dagegen die Musik bloß als das genußreiche Spiel der Empfindungen, so ist ihre Wirkung ein sinnliches Wohlgefühl, welches Kant bis in die körperlichen Organe verfolgt. Dann gilt die Musik nur als angenehme Kunst.[1]

Diese Erwägung bestimmt den doppelseitigen Wert, welchen Kant der Musik in der Rangordnung der Künste zuerkennt. Offenbar ist die höchste unter allen Künsten die Poesie, denn nirgends dringt die Einbildungskraft tiefer und umfaßt ein größeres Gebiet. Beurteilen wir den Wert der Künste nach dem Umfange und der Stärke der Einbildungskraft, wie weit dieselbe reicht und wie tief in die menschliche Natur sie eindringt, so ist kein Zweifel, daß die Dichtkunst den ersten Rang behauptet. Dagegen ist die Beredsamkeit, wenn sie sich mit poetischen Mitteln ausschmückt, eine falsche Kunst. Will sie überzeugen, so ist sie ein Geschäft des Verstandes; will sie blenden und überreden,

[1] Kritik der Urteilskraft. § 51. (S. 320—325.)

so braucht sie die Mittel der Einbildungskraft als Kunstgriffe, Kunstgriffe aber sind nicht Kunst. „In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich, ein bloßes, unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach einstimmig mit Verstandesgesetzen, treiben zu wollen, und verlangt nicht, den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken." „Ich muß gestehen", sagt Kant anmerkungsweise, „daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welche die Menschen als Maschinen in wichtigen Dingen zu einem Urteile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß."[1]

Vergleicht man mit der redenden Kunst die anderen Künste, so steht der Sprache nichts näher als der Ton, der Poesie nichts näher als die Musik. Sie ist die Sprache der Empfindung. Kant beurteilt an dieser Stelle die Musik durch ihre Vergleichung mit der menschlichen Stimme. „Der Reiz derselben, der sich so allgemein mitteilen läßt, scheint darauf zu beruhen, daß jeder Ausdruck der Sprache im Zusammenhang einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist, daß dieser Ton mehr oder weniger einen Affekt des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, der denn in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird, und daß, so wie die Modulation gleichsam eine allgemeine jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdruck, nämlich als Sprache der Affekte ausübt und so nach dem Gesetze der Assoziation die damit natürlicherweise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mitteilt; daß aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmte Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur, statt der Form einer Sprache, dazu dient, vermittelst einer proportionierten Stimmung derselben (welche, weil sie bei Tönen auf dem Verhältnis der Zahl der Luftbebungen in derselben Zeit, sofern die Töne zugleich oder auch nacheinander verbunden werden, beruht, mathematisch unter gewisse Regeln gebracht werden kann) die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen

[1] Kritik der Urteilskraft. § 53. (S. 327—328. Anmkg.)

Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrschenden Affekt ausmacht, auszudrücken."[1]

In dieser Bedeutung als schöne Kunst steht die Musik über den bildenden Künsten, die von der Malerei durch die Bildhauerei zur Baukunst herabsteigen; als angenehme Kunst beurteilt, die nur mit Empfindungen spielt und keine bestimmten Vorstellungen bietet, steht die Musik unter der bildenden Kunst und ist von allen Künsten die unterste. Sie geht von Empfindungen zu unbestimmten Ideen, die bildende Kunst von bestimmten Ideen zu Empfindungen; die plastischen Eindrücke sind bleibend, die musikalischen vorübergehend. Zu dieser der Musik ungünstigen Vergleichung fügt Kant noch den Vorwurf, den er persönlich gegen sie auf dem Herzen hat: „Außerdem hangt der Musik ein gewisser Mangel der Urbanität an, daß sie, vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente, ihren Einfluß weiter, als man ihn verlangt, (auf die Nachbarschaft) ausbreitet und so sich gleichsam aufdrängt, mithin der Freiheit anderer außer der musikalischen Gesellschaft Abbruch tut, welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht tun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es ist hiermit fast so, wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümiertes Schnupftuch aus der Tasche zieht, traktiert alle um und neben sich wider ihren Willen und nötigt sie, wenn sie atmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen ist." Dazu fügt er die Anmerkung: „Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publikum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mitzusingen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nötigten".[2]

Übrigens will Kant seine Einteilung der Künste ausdrücklich nur als Versuch betrachtet wissen, der keine ausschließende Geltung beansprucht. Das Wichtigste ist der Grundgedanke selbst: daß die Künste unter den Gesichtspunkt des menschlichen Ideals gestellt und von hier aus unterschieden werden. Dieser könnte fruchtbarer und strenger durchgeführt werden, als Kant in seiner Skizze versucht hat;

[1] Kritik der Urteilskraft. § 53. (S. 328—329.)

[2] Ebendas. § 53. (S. 330. Anmkg.) Vgl. Kants Brief an Hippel vom 9. Juli 1784. (A. A. Briefe. Bd. I. S. 368—369.)

er faßt das einteilende Prinzip so eng, daß er sich die Möglichkeit nimmt, die Architektur als eine selbständige Kunst zu begreifen. Überhaupt leistet er mehr in der Assoziation, als in der Unterscheidung der Künste. So wird der Malerei die Gartenkunst, der Musik die Farbenkunst zugesellt, die beiden letzteren bilden eine eigene Gattung unter dem Namen des „schönen Spiels der Empfindungen". Dieses Spiel selbst ist in gewisser Rücksicht nichts weiter als ein angenehmer Wechsel, und hier bietet sich von selbst die Vergleichung mit allen von der Kunst im weitesten Sinn erfundenen Spielen, die den Menschen angenehm unterhalten und erheitern. So wird dem Tonspiele das Glücksspiel und Gedankenspiel verglichen, welche insgesamt den vergnüglichen Wechsel der Empfindungen zum Ziel haben.

Das Gedankenspiel ist das spielende Urteil oder der Witz. Bei dieser Gelegenheit gibt Kant seine Erklärung des Lächerlichen. Der Witz ist der lächerliche Einfall, es werden Vorstellungen in uns erregt, die unsere Erwartung spannen, wir sind begierig, wie sich die Reihe dieser Vorstellungen vollenden wird, da wird eine neue Idee hinzugefügt, welche den angeregten vollkommen widerspricht und unsere Erwartung damit in nichts auflöst: in dieser Auflösung besteht das Lächerliche. „Das Lachen ist ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts." Wir haben etwas ganz anderes erwartet, als plötzlich eintritt. Diese plötzliche Täuschung ist als spielende Überraschung ein angenehmer und darum ergötzlicher Wechsel von Empfindungen; es ist die angenehme Zerstreuung, womit wir uns vom Ernste des Lebens abspannen. Den Druck des Lebens zu erleichtern, habe uns die Natur den Schlaf und die Hoffnung gegeben, sagte Voltaire. „Den Schlaf, die Hoffnung und das Lachen", setzt Kant hinzu.

Das Erhabene und Lächerliche sind entgegengesetzte Empfindungsweisen: im Erhabenen geht das ästhetische Wohlgefallen in das moralische über, im Lächerlichen besteht das ästhetische Wohlgefallen im Wechsel angenehmer Empfindungen; das Erhabene wird von Kant moralisch, das Lächerliche sensualistisch begründet. Während er Burkes physiologische Theorie vom Gefühle des Schönen und Erhabenen ganz verwirft, weil dadurch die Gemeingültigkeit dieser Gefühle unbegreiflich gemacht werde[1], gibt er selbst von den Wirkungen des Lächerlichen eine rein physiologische Erklärung.[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. Allg. Anmkg. zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile. (S. 277 ff.) — [2] Ebendas. § 54. Anmkg. (S. 330—334.)

3. Das Genie.

Wir haben den Begriff der Kunst bestimmt und eingeteilt. Jetzt entsteht die Frage nach ihrer Möglichkeit. Der Geschmack erklärt das ästhetische Urteil, nicht das ästhetische Produkt. Welches also ist das künstlerische Vermögen? Das Schöne ist die Absicht der Kunst, aber nicht die Wirkung dieser Absicht; die Kunst handelt gesetzmäßig ohne Gesetz, absichtlich ohne Absicht. Das Gesetz, wonach sie schafft, ist keine Verstandesregel, keine Kunstvorschrift, also kann dieses Gesetz nur eine Naturnotwendigkeit innerer Art sein; es ist die Natur des Künstlers, die das Gesetz gibt, es ist eine angeborene Gemütsanlage, welche der Kunst die Regel vorschreibt: diese Anlage ist Genie, das Kunstwerk ist Produkt des Genies, und die Kunst selbst nur durch Genie möglich.

Das Genie ist nicht die Geschicklichkeit, nach einer Regel zu handeln, sondern die Macht, die Regel zu geben: es ist schöpferisch und durchaus originell. Seine Originalität ist gesetzmäßig und darum vorbildlich; nicht alles Originelle ist genial, auch der Widersinn kann originell sein: das Genie ist in seiner Ursprünglichkeit mustergültig oder exemplarisch. Es handelt mustergültig und zugleich vollkommen natürlich, es ist in keiner Weise durch den Verstand oder Willen gemacht, in keiner Weise von der Reflexion abhängig: es ist in seiner Art völlig reflexionslos oder naiv. Weil es naturmäßig schafft, darum ist sein Produkt weder wissenschaftlich noch moralisch, sondern ästhetisch oder künstlerisch. Das Genie kann nur künstlerisch wirken und sein Produkt kann nichts anderes sein als ein Kunstwerk. Darum gibt es nur in der Kunst Genies, nicht in der Sittlichkeit noch in der Wissenschaft.

Was auf Begriffen beruht, kann gelernt werden; was dagegen hervorzubringen nur durch Naturanlage möglich ist, das ist unlernbar. Darin ist das Genie einzig in der Rangordnung der Geister. Was das Genie erzeugt, hätte niemals durch Nachahmung erzeugt, also niemals erlernt werden können: darin liegt der spezifische Unterschied zwischen dem Genie und dem wissenschaftlichen Kopf, der absolute Unterschied zwischen ihm und dem bloßen Nachahmungsgeiste, der nichts selbst hervorbringen, sondern nur dienen kann, wie das Werkzeug dem Werkmeister, wie der Pinsel dem Maler, daher der Philosoph die Köpfe dieser Art mit dem Worte „Pinsel" bezeichnet. Es gibt auch in der Wissenschaft erfinderische und bahnbrechende Geister, sogenannte „große Köpfe", die aber anderer Art als die Genies sind, denn was sie entdeckt und erfunden haben, hätte auch können gelernt werden und ist vollständig begriffen und gelernt worden. In den Werken Newtons, eines der größten Köpfe, ist nichts Unlernbares, sein ganzer Entdeckungsgang läßt sich durchschauen und vollkommen begreiflich darstellen. Dagegen die Schöpfung eines Kunstwerks ist schlechterdings unnachahmlich, unlernbar. Homer ist nicht ebenso begreiflich, wie Newton! „Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach, dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, spezifisch unterschieden." In dem Genie wirken alle ästhetischen Vermögen, Geschmack, Verstand, Einbildungskraft, in der höchsten Belebung auf schöpferische Weise; aber wie diese Vermögen in der genialen Natur gemischt sind, das läßt sich ebensowenig kritisch bestimmen, wie das Genie selbst. Hier ist die Grenze, wo die Kritik der Kunst mit ihren rationalen Einsichten still steht.[1]

Es ist interessant, an dieser Stelle die kritische Philosophie mit ihren Nachfolgern zu vergleichen. Kant unterscheidet genau zwischen Wissenschaft und Kunst: als letzten Grund der Erkenntnis erklärt die Kritik der reinen Vernunft das reine Bewußtsein; als letzten Grund der Kunst erklärt die Kritik der ästhetischen Urteilskraft das Genie. Fichte macht das reine Bewußtsein zum Prinzip der Philosophie, Schelling das Genie, indem er den Unterschied zwischen Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Poesie aufhebt. So wird aus dem kantischen Kunstprinzip in der Naturphilosophie ein Weltprinzip, in der ihr verwandten Romantik ein Lebensprinzip.

III. Die Deduktion der reinen Geschmacksurteile.

1. Der Bestimmungsgrund der ästhetischen Urteile.

Das ästhetische Urteil ist durchgängig bestimmt. Das Schöne und Erhabene muß unterschieden werden, ebenso die freie und anhängende Schönheit, der Begriff der anhängenden Schönheit oder Formvollkommenheit führte zur Lehre vom Ideal, diese zur Lehre von der Kunst, diese zum Begriff des Genies. Die Frage: was sind ästhetische Urteile? ist vollständig beantwortet. Jetzt ist zu untersuchen, wie ästhetische Urteile möglich sind? Die Möglichkeit der Kunst erklärt sich aus dem Genie, wie das ästhetische Urteil aus dem Geschmack. Wie ist der Geschmack selbst möglich? Die Auflösung dieser Frage geschieht durch die

[1] Kritik der Urteilskraft. § 46—50. (S. 307—320.)

„Deduktion der reinen ästhetischen Urteile". So verlangte die Vernunftkritik die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, d. h. die Rechtfertigung derselben in Rücksicht auf die Erfahrung, die Begründung ihrer Rechtsansprüche auf empirische Geltung oder objektive Realität. Damals wurde gefragt: mit welchem Rechte können Begriffe, die doch in ihrem Ursprunge durchaus subjektiv sind, allgemeine und notwendige, d. h. objektive Geltung in Anspruch nehmen? Jetzt wird gefragt: mit welchem Rechte können Geschmacksurteile, die doch völlig subjektiv sind, die Beistimmung jedes Einzelnen oder notwendige Geltung beanspruchen? Dies ist die Frage, welche in der Deduktion der reinen ästhetischen Urteile gelöst werden soll.

In jedem ästhetischen Urteil wird eine anschauliche Vorstellung (Wahrnehmung) als ein Objekt des Wohlgefallens beurteilt und letzteres dem Objekte von uns hinzugefügt: daher war das ästhetische Urteil synthetisch. Das ästhetische Wohlgefallen ist nicht partikular, wie die sinnlich affizierte Empfindung, sondern es wird in jedem anderen Subjekte vorausgesetzt, und die Beistimmung der anderen gilt, ohne daß wir ihre Urteile eingeholt und deren Übereinstimmung mit dem unsrigen erfahren haben: das ästhetische Wohlgefallen ist allgemein. Diese Allgemeinheit ist nicht empirisch begründet, sondern unabhängig von allen empirischen Beweisgründen; daher muß das ästhetische Wohlgefallen in der menschlichen Natur als solches begründet sein und a priori gelten: ästhetische Urteile sind daher synthetische Urteile a priori. Die Aufgabe der Kritik der Urteilskraft gehört unter das allgemeine Problem der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?[1]

Das Wohlgefallen gründet sich auf das Gefühl der Lust oder Unlust. Wie kann ein Gefühl a priori sein? In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit. Durch das Gefühl nehmen wir nur unseren Gemütszustand wahr; jede Wahrnehmung, sie sei äußere oder innere, ist empirisch und darum nie a priori. Eine ganz andere Bewandtnis hatte es mit den reinen Verstandesbegriffen, die nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden konnten. Wir haben in den kritischen Untersuchungen ein Gefühl a priori kennen gelernt: das moralische. Dieses Gefühl war die notwendige Wirkung des Sittengesetzes auf unsere Empfindung, es war bedingt durch die Vorstellung der Pflicht,

[1] S. oben Buch III. Kap. II. S. 422—424.

also durch einen Vernunftbegriff von allgemeiner Geltung. Das ästhetische Gefühl ist durch keinerlei Begriffe bedingt. Daher ist die Aufgabe der ästhetischen Deduktion in jeder Rücksicht eigentümlicher und von allen ähnlichen Aufgaben im Reiche der Kritik verschiedener Art. Wir beurteilen einen Gegenstand durch das Gefühl der Lust, durch diese individuelle, von dem Begriffe des Gegenstandes ganz unabhängige Empfindung; wir urteilen zugleich, daß dem vorgestellten Gegenstand dieses Gefühl in jedem anderen Subjekte anhängt. Wie ist das möglich? „Wie ist ein Urteil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühle der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriff, diese Lust, als der Vorstellung desselben Objekts in jedem anderen Subjekt anhängig, a priori, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurteilt?"[1]

Es handelt sich in der ganzen Frage bloß um den Bestimmungsgrund des ästhetischen Wohlgefallens. Ist dieser allgemeiner Natur, so ist es auch das ästhetische Wohlgefallen. Also wodurch wird das letztere bestimmt? Nicht durch den sinnlichen Eindruck, sondern durch die bloße Betrachtung oder Beurteilung des Objekts, aber diese Beurteilung wird nicht durch Begriffe bestimmt. Begriffe bilden die Materie oder den Inhalt des Urteils: diese Anschauung wird unter diesen Begriff subsumiert. Wenn nun die Betrachtung des Objekts nicht durch Begriffe, also nicht durch den Urteilsinhalt bestimmt wird, so kann sie nur bestimmt werden durch die von jedem bestimmten Stoff unabhängige Urteilsform, d. h. durch die Form der Urteilskraft. Dann ist es nicht diese Anschauung, die diesem Begriff untergeordnet wird, sondern es ist das Vermögen der Anschauung, das sich dem Vermögen der Begriffe subsumiert: es ist die Verbindung dieser beiden Gemütskräfte, die Übereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand, worin die reine Form der Urteilskraft besteht. Wenn also ein Objekt uns durch seine bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, so ist der Grund kein anderer als die Zweckmäßigkeit dieser Vorstellung für die bloße Form unserer Urteilskraft oder ihre Angemessenheit zur harmonischen Beschäftigung der vorstellenden Gemütskräfte, d. h. der Vorstellungszustand, in welchem Einbildungskraft und Verstand spielend übereinstimmen. Kurz gesagt: der Bestimmungsgrund des ästhetischen Wohlgefallens ist die Form unserer Urteilskraft; diese Form ist in allen

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Deduktion der reinen ästhetischen Urteile. § 36. Von der Aufgabe der Deduktion der Geschmacksurteile. (S. 287—289.)

dieselbe, also ist auch das dadurch bestimmte Wohlgefallen in allen dasselbe Gefühl der Lust, mithin haben die ästhetischen Urteile mit Recht Anspruch auf allgemeine Geltung.[1]

2. Die ästhetische oder erweiterte Denkart.

Der ästhetische Sinn ist Gemeinsinn. Wenn wir einen Gegenstand rein ästhetisch beurteilen, so urteilen wir zugleich in der Seele jedes anderen oder denken an der Stelle desselben. Daher ist die ästhetische Betrachtungsweise eine erweiterte Denkart, da sie sich über die Schranken des bloßen Privaturteils erhebt. Alles Denken, sofern es im Urteilen besteht, muß drei Forderungen erfüllen, welche man als Maximen des gemeinen oder gesunden Menschenverstandes ansehen kann. Man urteilt nicht, wenn man nicht selbst urteilt, sondern nur fremde und überlieferte Meinungen nachspricht: Daher heißt die erste Forderung: „Selbstdenken". Unser Denken kann selbständig, also vorurteilsfrei, aber zugleich sehr borniert und in die Schranken der privaten Urteilskraft dergestalt eingeengt sein, daß wir unfähig sind, uns in den Standpunkt anderer zu versetzen. Darum fordert die zweite Maxime: „an der Stelle jedes andern denken". Dies geschieht durch die erweiterte Denkart, welche das Gegenteil der bornierten und die Wohltat der ästhetischen Betrachtung ist, vermöge deren wir uns über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, worin so viele wie eingeklammert sind, erheben und in den Standpunkt anderer, also in einen allgemeinen Standpunkt versetzen, von dem aus wir über unser eigenes Urteil reflektieren. Aber es ist nicht genug, vorurteilsfrei, d. h. nach eigener Art, und in der Seele anderer, d. h. in Übereinstimmung mit dem ästhetischen, allgemein mitteilbaren Gefühl zu denken, es soll auch vernunftgemäß, d. h. folgerichtig gedacht werden. Daher lautet die dritte Forderung: „jederzeit mit sich selbst einstimmig denken". „Die erste ist die Maxime der vorurteilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart." „Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite die der Urteilskraft, die dritte die der Vernunft." Es leuchtet ein, daß und warum die erweiterte Denkungsart mit der Ausübung der ästhetischen Urteilskraft zusammenfällt.[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. I. Deduktion usf. § 37 u. 38. (A. A. Bd. V. S. 289—290.) Vgl. oben Kap. II. S. 431—435.

[2] Ebendas. Erster Teil. Abschn. I. Deduktion usf. § 40. Vom Geschmack als einer Art von sensus communis. (S. 293—296.)

IV. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft.

1. Die Antinomie des Geschmacks.

Diese Erklärung der ästhetischen Urteile enthält zugleich die Auflösung des Widerspruchs, den die Kritik in der Gültigkeit der ästhetischen Urteile entdeckt. Die Entdeckung und Auflösung widerstreitender Vernunftsätze ist bekanntlich die Sache der Dialektik. Es gibt auch eine Dialektik der ästhetischen Urteilskraft, wie es eine der theoretischen und eine der praktischen Vernunft gab.

Der Bestimmungsgrund des Geschmacks ist bloß subjektiv: darum ist der Geschmack individuell oder jeder hat seinen eigenen. Die Harmonie in Geschmacksurteilen erscheint als eine zufällige Übereinstimmung, welche nicht auf Begriffe gegründet noch durch Beweise festgestellt werden kann: darum läßt sich über den Geschmack nicht disputieren. Doch streitet man über die ästhetischen Eindrücke und Urteile, über Kunst und Kunstkritik. Dies wäre unmöglich, wenn nicht objektive Bestimmungsgründe des Geschmacks angenommen würden. Über die Verschiedenheit der Empfindungen und Sensationen streitet niemand, aber sein ästhetisches Urteil verteidigt jeder, so sehr er den Geschmack selbst für etwas Eigenartiges hält. Man wird also in Ansehung des Geschmacks beides behaupten: daß er bloß individuell und zugleich allgemeingültig oder allgemein mitteilbar sei, daß er keine Norm und daß er eine Norm habe, daß er sich nicht auf Begriffe und daß er sich auf Begriffe gründe, daß man über den Geschmack nicht disputieren und doch streiten könne. Offenbar verhalten sich diese Sätze, welchen Ausdruck sie auch annehmen mögen, wie Thesis und Antithesis, sie bilden eine Antinomie, welche Kant so formuliert: „1. Thesis. Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber disputieren (durch Beweise entscheiden). 2. Antithesis. Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber auch nicht einmal streiten (auf die notwendige Beistimmung anderer mit diesem Urteile Anspruch machen)."[1]

Nach dem, was wir ausgemacht haben, ist die Auflösung einfach. Das ästhetische Urteil gründet sich auf das Gefühl, also nicht auf Begriffe: mithin hat die Thesis Recht. Aber das ästhetische Gefühl gründet sich auf die Harmonie der Gemütskräfte, d. h. auf einen rein

[1] Kritik der Urteilskraft. Erster Teil. Abschn. II. Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft. § 55 u. 56. Vorstellung der Antinomie des Geschmacks. (S. 337—339.)

menschlichen, allgemeinen Gemüts- oder Vorstellungszustand, also ist auch das ästhetische Gefühl **allgemein mitteilbar** und nicht bloß individuell: mithin hat die Antithesis ebenfalls Recht. Das Wort Begriff ist vieldeutig. In einem anderen Sinn nimmt es die Thesis, in einem anderen die Antithesis: diese Verschiedenheit klar machen, heißt die Antinomie der ästhetischen Urteilskraft auflösen. Begriff ist jede Vorstellung von umfassender und allgemeiner Geltung. Wenn sich diese Vorstellung anschaulich darstellen läßt, so ist der Begriff bestimmt; wenn sie sich nicht anschaulich machen läßt, so ist der Begriff unbestimmt. Von den Objekten der Anschauung, von den Bedingungen der Erfahrung haben wir bestimmte Begriffe; dagegen von der Zweckmäßigkeit der Natur, von ihrer Angemessenheit zur Form unserer Urteilskraft, von der Harmonie zwischen Verstand und Phantasie nur einen unbestimmten. Vergleichen wir mit dieser Unterscheidung der Begriffsarten unsere Antinomie, so ist ihre Auflösung einleuchtend. Das Geschmacksurteil gründet sich nicht auf Begriffe, nämlich nicht auf bestimmte: in diesem Sinn hat die Thesis Recht. Das Geschmacksurteil gründet sich auf Begriffe, nämlich auf unbestimmte: in diesem Sinn hat die Antithesis Recht. So vertragen sich beide Sätze vollkommen miteinander, und ihr Widerstreit ist beseitigt.[1]

2. Der Idealismus der Zweckmäßigkeit.

Die Zweckmäßigkeit der Natur für die Form unserer Urteilskraft ist ein unbestimmter Begriff, weil dieselbe nicht weiter bestimmt werden kann. Der Bestimmungsgrund dieser Zweckmäßigkeit kann nur in dem liegen, wovon wir keinen Begriff haben noch jemals gewinnen können: „in dem übersinnlichen Substrate der Menschheit", in ihrem intelligibeln Wesen. Dieses Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit ist die einzige Möglichkeit, die Antinomie des Geschmacksurteils zu lösen, der einzige Erklärungsgrund des Geschmacks. Nehmen wir irgend ein anderes Prinzip als diese Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit, so ist das Geschmacksurteil unmöglich.

Das Prinzip des Geschmacks ist entweder empirisch oder rational und demgemäß die Geschmackslehre entweder Empirismus oder Rationalismus. Setzen wir, sie sei Empirismus, so ist der Geschmack gleich dem Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen, d. h. **sinnlich**:

[1] Kritik der Urteilskraft. Die Dialektik usf. § 57. Auflösung der Antinomie des Geschmacks. (S. 339—341.)

dann ist das Geschmacksurteil partikular, wie die Empfindung, es ist ein Wahrnehmungsurteil, also nicht mehr ästhetisch. Setzen wir, die Geschmackslehre sei Rationalismus, so ist das Prinzip des Geschmacks entweder ein Verstandes- oder ein Vernunftbegriff oder der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit: im ersten Fall wäre das Geschmacksurteil logisch, im zweiten moralisch, in beiden Fällen ein allgemeingültiges Erkenntnisurteil, also nicht mehr ästhetisch. Es bleibt daher nur der Rationalismus mit dem Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit übrig: dieses gilt entweder objektiv oder nur subjektiv und begründet daher entweder den Realismus oder den Idealismus der Zweckmäßigkeit. Setzen wir, die Geschmackslehre beruhe auf dem Realismus der Zweckmäßigkeit, so müßte die Natur selbst die Absicht haben, ihre Produkte der menschlichen Betrachtung wohlgefällig zu machen, sie müßte nicht Natur, sondern Künstler und Kunstwerk sein: dann richtet sich unsere Beurteilung nach Naturzwecken, mit denen wir die Naturprodukte vergleichen, und unser Geschmacksurteil ist nicht mehr ästhetisch, sondern teleologisch.

Also ist das einzig mögliche Prinzip des Geschmacks die Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit. Nur dadurch läßt sich die Antinomie der ästhetischen Urteilskraft auflösen. Richtet sich das Geschmacksurteil nach der subjektiven Zweckmäßigkeit, so ist es einerseits bloß subjektiv, andererseits auf ein Prinzip oder eine Idee gegründet und darum allgemeingültig. Demnach sind es die Prinzipien des kritischen oder transzendentalen Idealismus, wodurch allein die Antinomien und Widersprüche der Vernunft gelöst werden können. Wenn Raum und Zeit für Beschaffenheiten der Dinge an sich gelten, so gibt es für die Antinomien der rationalen Kosmologie keinerlei Lösung, so ist die Freiheit undenkbar, also auch die Antinomie der praktischen Vernunft unlösbar. Wenn die ästhetische Zweckmäßigkeit eine Beschaffenheit der Dinge an sich ist, so ist die Antinomie des Geschmacks unlösbar, und der Geschmack selbst unmöglich. Daher ist es 1. die Idealität des Raumes und der Zeit und 2. die Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit, wodurch allein in der menschlichen Vernunft Erkenntnis, Freiheit, Geschmack möglich und begreiflich werden, worauf sich das Wahre, Gute und Schöne, jedes in seiner Weise, gründen.

Fünftes Kapitel.

Die Analytik der teleologischen Urteilskraft.

I. Das Prinzip der Teleologie.

1. Die objektive Zweckmäßigkeit.

Das Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit vereinigte den Naturbegriff mit dem Freiheitsbegriff. Ohne diese Vereinigung blieb ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt, theoretischer und praktischer Vernunft. Auch ist gezeigt worden, daß die Einrichtung der menschlichen Vernunft dieses Prinzip fordert und enthält. Das Prinzip selbst ist weder theoretisch noch praktisch, es wird dadurch weder unsere Erkenntnis der Dinge noch unser Handeln bestimmt, es wird überhaupt dadurch nicht bestimmend, sondern allein reflektierend geurteilt. Als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet sich dieses Prinzip von allen Freiheitsbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise praktisch; als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet es sich von allen Naturbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise theoretisch im Sinne der Erkenntnis. Diesem Unterschiede nach beiden Seiten entspricht die reflektierende Urteilskraft, sie ist ein drittes, von Verstand und Wille verschiedenes Vernunftvermögen; die natürliche Zweckmäßigkeit gilt nicht als Erkenntnisprinzip, sondern bloß als Maxime der Beurteilung. Innerhalb dieser wohlbestimmten Grenze mußte zwischen subjektiver und objektiver Zweckmäßigkeit der Natur unterschieden werden. In keinem Falle wird die Erscheinung als zweckmäßig bestimmt, sie wird nur so betrachtet oder beurteilt; diese Beurteilung selbst kann eine doppelte sein: es kommt darauf an, ob die Erscheinung in Beziehung auf ihr eigenes Dasein oder nur auf unsere Betrachtung als zweckmäßig gilt, ob mit anderen Worten ihr Zweck darin besteht, zu sein (was sie ist) oder bloß von uns betrachtet zu werden: im ersten Falle beurteilen wir die natürliche Zweckmäßigkeit als eine objektive, im anderen als eine subjektive; dort ist ihre Geltung teleologisch, hier ästhetisch. Die ästhetische Urteilskraft ist untersucht; es bleibt noch die teleologische übrig, deren Kritik die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit und damit das kritische Lehrgebäude selbst abschließt. Zunächst muß erklärt werden, was das teleologische

Urteil ist, und worin die objektive Zweckmäßigkeit der Natur besteht. Dies geschieht „durch die Analytik der teleologischen Urteilskraft“.[1]

2. Die objektiv-formale Zweckmäßigkeit.

Wenn der Zweck der Erscheinungen nur darin besteht, daß sie von uns betrachtet werden, so ist es nicht ihr Dasein, sondern bloß ihre Vorstellung oder Form, die wir als zweckmäßig beurteilen. Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist lediglich subjektiv und deshalb rein formal. Es gibt eine Zweckmäßigkeit, welche ebenfalls nur formal ist, aber nicht subjektiv und deshalb nicht ästhetisch. Offenbar sind die Größen, die Zahlen und Figuren zu mathematischen Erkenntnissen wie zur Lösung mathematischer Aufgaben tauglich; aus dem Begriffe des Zirkels, der Parabel, der Kegelschnitte überhaupt lassen sich leicht und sicher eine Menge der wichtigsten geometrischen Probleme auflösen. In dieser Rücksicht sind diese Figuren ohne Zweifel zweckmäßig; ihre Zweckmäßigkeit liegt in ihrer Form, sie ist lediglich formal, aber sie ist in keiner Weise ästhetisch.

Nicht die bloße Betrachtung ist der Zweck, welchen sie erfüllen oder zu welchem sie gemacht sind, sondern die Lösung von Aufgaben; sie sind zweckmäßig, um mit ihrer Hilfe gewisse Einsichten zu gewinnen: ihre Zweckmäßigkeit ist intellektuell und darum objektiv. Wir haben hier das Beispiel einer Zweckmäßigkeit, welche zugleich objektiv und bloß formal ist. Will man von der Schönheit mathematischer Figuren reden, so ist diese sogenannte Schönheit nicht im ästhetischen, sondern nur im intellektuellen Sinn zu verstehen. Die mathematische Zweckmäßigkeit ist nicht ästhetisch, sie ist auch nicht teleologisch; mathematische Figuren sind nicht Naturerscheinungen, sondern Konstruktionen. Ihr ganzes Dasein ist ihre Form; wir machen diese Form und damit zugleich deren Zweckmäßigkeit: diese Zweckmäßigkeit ist objektiv, denn sie liegt in der Natur der konstruierten Größe, aber sie ist nicht natürlich, denn es fehlt der mathematischen Größe das natürliche (den Raum erfüllende) Dasein; sie ist nichts als ein konstruierter, d. h. anschaulich gemachter Begriff.[2]

3. Die objektiv-materiale Zweckmäßigkeit.

Wenn wir also in der teleologischen Betrachtungsweise von einer natürlichen Zweckmäßigkeit im objektiven Sinne reden, so können wir

[1] Kritik der Urteilskraft. Zweiter Teil. Kritik der teleologischen Urteilskraft. § 61. Von der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur. (S. 359—361.)

[2] Kritik der teleologischen Urteilskraft. Abt. I. Analytik der teleologischen Urteils-

darunter nicht die mathematische verstehen und überhaupt keine objektive Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist. Das natürliche Dasein im Unterschiede von der bloßen Größe ist materiell, die natürliche Zweckmäßigkeit im objektiven Sinn daher nicht bloß formal, sondern material. Mit anderen Worten: es handelt sich hier um solche Naturerscheinungen, deren Dasein nicht anders beurteilt werden kann, als nach dem Prinzipe der Zweckmäßigkeit. Jedes natürliche Dasein ist eine Wirkung. Wenn das Dasein zugleich Zweck sein soll, so ist die Ursache desselben durch die Vorstellung der Wirkung bestimmt: es ist die Idee der Wirkung, ohne welche die Ursache niemals eine solche Erscheinung hätte hervorbringen können. Nun ist die Frage: ob es solche Erscheinungen gibt, deren Dasein wir als die Wirkung zwecktätiger Ursachen zu beurteilen genötigt sind?

Wir werden die objektiv-materiale Zweckmäßigkeit im Sinne der teleologischen Urteilskraft noch genauer begrenzen müssen. Wenn geurteilt wird, daß etwas in der Natur kraft einer zwecktätigen Ursache existiert, so gilt die Erscheinung ihrem materiellen Dasein nach als beabsichtigt. Es ist damit noch nicht gesagt, was mit der Erscheinung selbst bezweckt wird, ob bloß deren Dasein und nichts anderes; es ist noch nicht gesagt, ob der Zweck, den das Ding durch seine Existenz erfüllt, bloß in ihm selbst oder außer ihm in anderen Dingen liegt. In beiden Fällen gilt die Existenz des Dinges als zweckmäßig, also die Zweckmäßigkeit desselben als material, aber diese beiden Fälle sind wohl zu unterscheiden: im ersten hat das Ding keinen anderen Zweck als sein eigenes Dasein, dieser Zweck liegt in ihm selbst, seine objektive und materiale Zweckmäßigkeit ist innerer Art; im anderen existiert es um anderer Dinge willen, denen es durch sein Dasein dient oder nützt, der eigentliche Zweck des letzteren liegt außer ihm, seine objektive und materiale Zweckmäßigkeit ist eine äußere oder relative, es ist ein Mittel entweder für den Menschen oder für andere Naturwesen: die auf den Menschen bezügliche Zweckmäßigkeit der Dinge nennen wir „Nutzbarkeit", die auf andere Naturwesen bezügliche „Zuträglichkeit". So ist z. B. das fruchtbare Land, welches die Flüsse anschwemmen, nutzbar für den Menschen, und die Sandschichten, welche die Meere absetzen, zuträglich für die Fichten, aber niemand wird urteilen, daß die Flüsse ihren Schlamm ablagern, um das Pflanzenreich zu vermehren und

kraft. § 62. Von der objektiven Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist, zum Unterschiede von der materialen. (S. 262—266.)

den Menschen zu nützen, oder daß die Meere die Sandebenen absetzen, um Fichtenwälder zu erzeugen. Vielmehr wird man diese Wirkungen rein mechanisch erklären; der fruchtbare Erdschlamm und die Sandstriche sind keineswegs Kunstwerke der Flüsse und Meere, ihre Zweckmäßigkeit für andere Wesen ist ihrer Entstehung und ihrem Dasein selbst vollkommen zufällig: eine solche zufällige Zweckmäßigkeit kann niemals ein notwendiges teleologisches Urteil begründen. Man kann über den natürlichen Nutzen der Dinge allerhand Reflexionen anstellen, aber die Natur der Dinge selbst nötigt uns nicht zu solchen Urteilen teleologischer Art.

Jetzt leuchtet ein, auf welche Vorstellung sich die natürliche Zweckmäßigkeit im objektiven Verstande zurückzieht und einschränkt: wir reden hier nicht von der bloß formalen, sondern materialen, nicht von der äußeren, sondern inneren Zweckmäßigkeit der Dinge. Die äußere Zweckmäßigkeit ist der Nutzen, welchen die Dinge durch ihr Dasein uns oder anderen Wesen gewähren; aber der Gebrauch, welchen wir von den Dingen machen, ist diesen selbst vollkommen äußerlich, gleichgültig, zufällig und hat mit ihrer Entstehung gar nichts gemein. Zur Erklärung und Beurteilung der Dinge ist die Vorstellung ihrer Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit ohne alle Bedeutung; die mechanische Erklärung und Ableitung der Dinge leidet dadurch nicht den mindesten Abbruch. Die Ursachen, aus denen die Dinge entstanden sind, und die Zwecke, zu denen sie von anderen Wesen gebraucht werden, stehen miteinander in keiner der natürlichen Beurteilung offenen Gemeinschaft. Man sieht leicht, daß die Naturbetrachtung überhaupt aufhört, sobald wir die Richtschnur der äußeren Zweckmäßigkeit verfolgen. Hier ist ein Ding Mittel, ein anderes ist Zweck, dieses ist wieder Mittel für andere, die auch wieder Mittel sind, so setzt sich die Kette der Mittel und Zwecke von Erscheinung zu Erscheinung fort und läuft zuletzt auf die Frage hinaus: welches Wesen ist der Zweck aller übrigen und Mittel für keines? Was ist der Endzweck der Schöpfung? Diese Frage müßte beantwortet werden, um den Nutzen der Dinge zugleich als deren Entstehungsgrund zu beurteilen. Aber die Auflösung dieser Frage, die einer Einsicht in den Schöpfungsplan gleichkäme, übersteigt die Grenze der Naturbetrachtung und liegt also jenseits der teleologischen Urteilskraft.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 63. Von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur zum Unterschiede von der inneren. (S. 366—369.)

Wenn wir demnach von der teleologischen Betrachtungsweise die formale Zweckmäßigkeit der mathematischen Figuren und die materiale des nützlichen Gebrauchs ausschließen, so bleibt nur die materiale Zweckmäßigkeit innerer Art übrig. Die materiale Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Erscheinungen ihrer Existenz nach als zweckmäßig beurteilt sein wollen; die innere Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Existenz der Erscheinungen keinen anderen Zweck hat als sich selbst. Mithin stehen der teleologischen Betrachtung solche Erscheinungen gegenüber, von welchen wir urteilen müssen, daß sie die Natur nicht aus mechanischen, sondern aus zwecktätigen Ursachen hervorgebracht habe. Was die Natur erzeugt, ist Naturprodukt; was die Natur bezweckt, ist Naturzweck. Also handelt es sich hier um solche Naturprodukte, die als Naturzwecke beurteilt sein wollen, um solche Dinge, die nur als Zwecke möglich sind oder erscheinen.

Ein Ding ist nur als Zweck möglich, d. h. sein Dasein wird bewirkt, indem es zugleich bezweckt wird. Die Wirkung ist in diesem Falle nicht bloß die Folge, sondern zugleich das Ziel der Ursache, sie ist in der Ursache gegenwärtig als der Trieb, der ihre Wirkungsweise bestimmt. Dasselbe Wesen ist hier zugleich Ursache und Wirkung. Wenn eine Erscheinung sich selbst bezweckt, so ist sie Ursache und Wirkung ihrer selbst. Auf diesen Begriff führt uns die Vorstellung der inneren Zweckmäßigkeit der Natur, die Vorstellung der Dinge als Naturzwecke. Wie aber ist es möglich, daß etwas sich selbst bewirkt? Antworten wir zuerst mit einem Beispiele, um die Sache anschaulich zu machen. Wenn aus dem Samenkorn der Baum, die Frucht, der Samen und daraus wieder ein anderer Baum hervorgeht, so hat der Baum ein anderes Wesen derselben Gattung und in diesem Sinne sich selbst erzeugt; wenn er wächst, so erzeugt er sein eigenes Individuum; wenn die Erhaltung jedes seiner Teile von der Erhaltung der anderen abhängt und zu derselben beiträgt, so erzeugen auch die Teile des Baumes sich selbst: wir haben in der Fortpflanzung und dem Wachstume des Baumes, in der Erzeugung und Erhaltung seiner Teile das Beispiel einer Naturerscheinung, welche Ursache und Wirkung ihrer selbst ist, das Beispiel eines Naturprodukts, welches zugleich Naturzweck ist.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 64. Von dem eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke. (S. 369—372.)

II. Das Objekt der Teleologie.

1. Die Naturprodukte als Naturzwecke.

Jedes Ding in der Natur hat seine Ursache. Diese ist entweder ein anderes Ding oder sie liegt in der Natur jenes Wesens selbst, dessen Dasein zugleich die Wirkung ausmacht: im ersten Fall wirkt die Ursache mechanisch, im anderen zwecktätig, die mechanische Ursache ist causa efficiens (wirkende Ursache), die zwecktätige causa finalis (Endursache). Es gibt daher eine doppelte Kausalität: das System der wirkenden Ursachen und das der Endursachen, der Kausalzusammenhang nach Art der ersten ist «nexus effectivus», der nach Art der zweiten «nexus finalis». Im effektiven Kausalzusammenhange wird eine Erscheinung von einer anderen hervorgebracht, dagegen im finalen ist das wirkende Prinzip die Vorstellung oder Idee der zu erzeugenden Wirkung. Wir können darum die wirkenden Ursachen auch reale und die Endursachen ideale nennen. Alle in der Welt wirksamen Ursachen sind eines von beiden: entweder reale oder ideale.

Bei menschlichen Kunstprodukten begreift sich sehr leicht, wie die Wirkung zugleich Ursache sein kann. Die Vorstellung oder Idee der Wirkung ist die Ursache. Ein Haus wird gebaut, es wird vermietet und dadurch zu einer Quelle von Einkünften, diese sind eine reale Wirkung des Hauses; jetzt wird ein Haus gebaut, um vermietet zu werden und Geld daraus zu gewinnen: die Absicht (vorgestellte Wirkung) ist die Ursache des Hauses, die ideale Ursache desselben.

Wie werden demnach die Erscheinungen beschaffen sein, die wir als entstanden aus idealen und natürlichen Ursachen beurteilen? Wir reden nicht von menschlichen Kunstprodukten, sondern von den Naturprodukten idealer Ursachen. Die Ursache wird bestimmt durch die Idee der Wirkung, diese Idee ist der Begriff des Ganzen, die absolute Einheit der Vorstellung, die alles zur Erscheinung Gehörige in sich begreift. Setzen wir nun, daß der Begriff des Ganzen einer Erscheinung ursächlich zugrunde liegt, so ist jeder Teil des Dinges durch jenen Begriff bedingt und nur durch seine Beziehung auf das Ganze möglich, kein Teil ist von den übrigen unabhängig, sondern mit allen anderen im Begriffe des Ganzen verknüpft, sie bringen gemeinschaftlich das letztere hervor und stehen daher in einer durchgängigen Gemeinschaft oder wechselseitigen Kausalität.

2. Die organisierten Naturprodukte.

Wenn aber unter der Idee des Ganzen die Teile dasselbe gemeinschaftlich hervorbringen, so ist dadurch ihr Verhältnis und Zusammenhang bestimmt: da keiner unabhängig von den anderen sein kann, so existiert jeder durch alle übrigen, jeder ist also Ursache und Wirkung der anderen; mithin stehen alle in dem Verhältnis der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. Jeder Teil bringt mit den anderen gemeinschaftlich das Ganze hervor, er ist also Mittel des Ganzen und dadurch zugleich Mittel für alle übrigen Teile; jeder existiert nicht bloß durch alle anderen, sondern auch um aller anderen willen: ihr Verhältnis ist mithin eine Zweckgemeinschaft, worin jeder Teil ein Werkzeug der anderen ausmacht. Endlich, wenn diese Teile gemeinschaftlich das Ganze hervorbringen, so bringen sie dadurch auch sich gegenseitig hervor, jeder ist in Beziehung auf alle übrigen nicht bloß Werkzeug, sondern hervorbringendes Organ: ihr Verhältnis ist daher eine produktive Zweckgemeinschaft oder Organisation. Sobald die Teile eines Dinges sich wechselseitig hervorbringen, müssen wir von dem Dinge urteilen, daß es sich selbst organisiert. Es sind die sich selbst organisierenden Wesen, die organisierten Naturkörper, welche wir nach dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit der Natur zu beurteilen genötigt sind und als durch ideale und natürliche Ursachen entstanden denken. Aus dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit kann nichts anderes folgen als lebendige, sich selbst organisierende Wesen, und wo uns solche Erscheinungen entgegentreten, da müssen wir sie nach dem Reflexionsprinzip der inneren Zweckmäßigkeit beurteilen.

3. Natur- und Kunstprodukt.

Hieraus erhellt der Unterschied zwischen Kunst- und Naturprodukt. Jenes ist zweckmäßig, es ist in allen seinen Teilen durch die Idee des Ganzen bestimmt, jeder seiner Teile ist auf alle übrigen bezogen und mit ihnen zweckmäßig verknüpft, aber es organisiert nicht sich selbst, seine Teile sind nicht Organe, sie bedingen einander, aber sie bringen sich nicht gegenseitig hervor. Kein Rad in der Uhr erzeugt das andere Rad, keine Uhr die andere Uhr, dieses Produkt kann sich nicht selbst bilden und fortpflanzen, es kann weder seine Verluste ersetzen noch aus Störungen sich wiederherstellen, es ist eine tote Maschine, in der alles durch bewegende Kräfte geschieht und aus mechanischen Ursachen folgt. Dagegen Körper, die sich selbst organisieren, wie die lebendigen Wesen der Natur, können wir nicht bloß aus mechanischen Prinzipien erklären und ihre Erscheinungen nicht allein aus dem Bewegungsvermögen herleiten, ihre Kraft ist hervorbringend, darstellend, plastisch, sie ist bildende, fortpflanzend bildende Kraft. Die Analogie der Kunst reicht hier nicht aus, sie erklärt zu wenig, sie erklärt das Charakteristische dieser Erscheinungen, nämlich die Selbstorganisation, gar nicht.

Zutreffender ist die Analogie des Staates, der die Individuen nicht bloß als Teile zusammenfügt, sondern als Glieder ordnet, der nicht Staatsmaschine, sondern Staatsorganismus ist, in welchem jeder einzelne Bürger zugleich als Mittel und Zweck des Ganzen gilt. Kant bezeichnet an dieser Stelle die französische Revolution als den Übergang aus dem mechanischen in das organische Staatswesen, als den Versuch einer Staatsorganisation, welche in allen Gliedern die Idee des Ganzen im politischen Sinne verwirklicht. Schiller hat im Eingange seiner Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen diesen Gedanken ausgeführt; vielleicht daß ihm dazu jene Bemerkung in der Kritik der Urteilskraft die erste Anregung gegeben.[1]

III. Die Geltung des teleologischen Urteils.

Wir sehen, welches Objekt Kant als das Thema der teleologischen Urteilskraft betrachtet: die organisierende Natur und die lebendigen Körper. Die reflektierende Urteilskraft überhaupt hat es mit zwei Hauptbegriffen zu tun, mit der Schönheit und dem Leben: die Schönheit gehört der ästhetischen, das Leben der teleologischen Urteilskraft. Einer der frühesten Gedanken Kants tritt hier in die volle Beleuchtung der kritischen Philosophie: daß in der Natur das Leben nicht Mechanismus, sondern Organisation sei, und daß sich diese nicht aus den bewegenden Kräften der Materie hinreichend erklären lasse. Er mußte den Begriff des Lebens im Unterschiede vom Mechanismus bestimmen und auseinandersetzen. In seiner Abhandlung „über den Gebrauch der teleologischen Prinzipien in der Philosophie" wurde gezeigt, daß zwecktätige Ursachen zur Erklärung des Lebens gesetzt werden müssen, aber in keiner Weise bestimmt werden können, weder als blinde noch als intelligente. Das Urteil über die zwecktätige Naturkraft ist kein bestimmendes, es kann also nur ein reflektierendes sein; es ist als Erkenntnis unmöglich, aber als Betrachtung notwendig: diese Lehre ist das Thema der Kritik der teleologischen Urteilskraft.[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 65. Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen. (S. 372—376. S. 375. Anmkg.) — [2] Vgl. oben Buch I. Kap. XVI. S. 228—232.

Die kritische Bestimmung hat in diesem Punkte ihre großen Schwierigkeiten. Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit will sehr vorsichtig behandelt und zwischen den Klippen, die ihn von entgegengesetzten Seiten bedrohen, behutsam hindurchgesteuert werden. Das Leben in der Natur ist Organisation, ihre Einrichtung ist innere Zweckmäßigkeit, ihre Ursachen sind zwecktätige Kräfte. Wie sollen diese bestimmt werden? Entweder als der Materie inwohnend oder als der Materie nicht inwohnend, entweder als natürliche oder als übernatürliche Kräfte. Wenn wir die zwecktätigen Kräfte der Materie zuschreiben, so geraten wir in den Hylozoismus, den „Tod aller Naturphilosophie"; wenn wir die zwecktätigen Kräfte außer der Materie und mithin über die Natur setzen, so geraten wir in den Theismus; dann ist die Beurteilung der natürlichen Zweckmäßigkeit nicht mehr teleologisch, sondern theologisch, und das Naturleben nicht mehr Naturprodukt, sondern göttliches Kunstprodukt: eine Vorstellung, welche die Grenze der Naturbetrachtung überschreitet.

Die teleologische Betrachtung darf weder Hylozoismus noch Theismus sein, und doch scheint es, daß sie eines von beiden sein müsse. Sie will Naturbetrachtung sein, darum hütet sie sich vor dem theistischen Prinzip, denn Teleologie ist nicht Theologie; aber sie darf auch nicht Hylozoismus werden, dies verbietet die Naturphilosophie. Hylozoismus und Theismus sind die Klippen, welche zu vermeiden sind. Gerade in diesem Punkte liegt die kritische Schwierigkeit. Was bleibt übrig? Daß die teleologische Urteilskraft sich bloß an die Natur, d. h. an die Erfahrung hält und im Gebiete der Erscheinungen bleibt, aber nicht Naturerkenntnis sein will (sonst wäre sie Hylozoismus), sondern bloß Naturbetrachtung; daß sie ihr Prinzip nicht für einen bestimmenden Naturbegriff, sondern nur für eine Maxime der Naturbeurteilung ausgibt. Sie läßt die Frage nach der Beschaffenheit der zwecktätigen Kräfte ganz offen; sie läßt ganz unbeantwortet, ob es materielle oder göttliche Kräfte sind, die hier wirken, ob es absichtliche oder unabsichtliche Zwecke sind, die hier ausgeführt werden; sie verfährt gar nicht bestimmend, sondern bloß reflektierend. So bleibt sie innerhalb der Naturbetrachtung, ohne metaphysisch zu werden; sie wird in ihren Urteilen nicht theologisch, aber auch nie hylozoistisch. Wenn sie von der Sparsamkeit, Weisheit, Vorsorge, Wohltätigkeit der Natur redet (Ausdrücke, die alle den Begriff der Zweckmäßigkeit bezeichnen und variieren), so hütet sie sich, diesen Ausdrücken ein dogmatisches Gepräge zu geben: sie will damit nur Erscheinungen beurteilen, aber nicht Prinzipien bestimmen.[1]

Die Organisation als innere Zweckmäßigkeit der Dinge ist nicht erkennbar: mit dieser kritischen Einsicht vermeidet die teleologische Betrachtungsweise den Hylozoismus ebensosehr wie den Theismus. Aber die Einsicht in diese Unerkennbarkeit selbst ist bedingt durch die teleologische Beurteilung. Wären die Organismen nicht innerlich zweckmäßig, sondern bloß mechanisch, so wären sie vollständig erkennbar, und dann wäre kein Grund, warum wir nicht Organismen machen könnten so gut wie Maschinen. Das Wort: „gebt mir Materie, und ich will euch eine Welt daraus bauen" wäre dann auch auf die lebendigen Körper anwendbar. Weil diese sich selbst organisieren, darum können wir sie nicht machen, darum können wir sie nicht vollständig erkennen. „Denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann."[2] Erkennen heißt schaffen. Dieses Wort stammt, wie man sieht, aus der kritischen Philosophie, und es war schon alt, als die spätere Naturphilosophie es nachsprach.

Um also genau zu bestimmen, wohin uns die Analytik der teleologischen Urteilskraft geführt hat, so ist dargetan worden: das Leben in der Natur kann nur als Organisation oder innere Zweckmäßigkeit gedacht und beurteilt werden; damit ist das große Prinzip, welches Aristoteles zuerst ergriffen und für die Philosophie gewonnen hatte, von Kant wieder entdeckt und kritisch gerechtfertigt worden. Diese Rechtfertigung ist zugleich eine Einschränkung. In seiner kritischen Geltung erscheint jenes Prinzip als eine Maxime der Beurteilung, als ein bloßes Regulativ der Erfahrung. Wenn der Gedanke einer organisierenden, nach Ideen tätigen und wirksamen Natur die kritische Schranke abstreift, die bescheidene Stellung einer Reflexionsmaxime aufgibt und sich der Welt als absolutes Prinzip verkündet, so wird aus der kantischen Kritik der teleologischen Urteilskraft schellingsche Naturphilosophie. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft bildet den Ausgangspunkt für Schiller und die folgende Ästhetik, die Kritik der

[1] Kritik der Urteilskraft. § 66. Vom Prinzip der Beurteilung der inneren Zweckmäßigkeit in organisierten Wesen. § 67. Vom Prinzip der teleologischen Beurteilung über Natur überhaupt als System der Zwecke. § 68. Von dem Prinzip der Teleologie als innerem Prinzip der Naturwissenschaft. (Bd. V. S. 376—384.)

[2] Ebendas. § 68. (S. 384.)

teleologischen Urteilskraft den Ausgangspunkt für Schelling und dessen Naturphilosophie.

Wir haben noch zwei Fragen zu beantworten. Wie verhält sich das Prinzip der Organisation zum Prinzipe des Mechanismus? Wie verhält sich überhaupt die teleologische Betrachtung zur Erkenntnis der Dinge? Auf die erste Frage antwortet die Dialektik, auf die zweite die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft.

Sechstes Kapitel.

Die Dialektik der teleologischen Urteilskraft.

I. Die Antinomie der Urteilskraft.

1. Die mechanische und teleologische Erklärungsart.

In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hatte Kant bewiesen, daß die Formen wie die Bewegungserscheinungen der Körper nur aus äußeren oder mechanischen Ursachen zu erkennen sind; in der Kritik der teleologischen Urteilskraft wird erklärt, daß die organischen Körper nicht bloß nach mechanischen Grundsätzen beurteilt werden können: hier sind zwei verschiedene Prinzipien, die von unserer Betrachtung und Beurteilung der Körper gelten sollen, also zwei Maximen der Urteilskraft, die, wie es scheint, einander widerstreiten. Wenn ein solcher Widerstreit wirklich besteht, so bildet derselbe eine „Antinomie der Urteilskraft“. Die erste Maxime behauptet: „Alle Erzeugung materieller Dinge und ihrer Formen muß als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden“. Die zweite: „Einige Produkte der materiellen Natur können nicht als nach bloß mechanischen Gesetzen möglich beurteilt werden (ihre Beurteilung erfordert ein ganz anderes Gesetz der Kausalität, nämlich das der Endursachen)“. Nun ist es in den Untersuchungen der kritischen Philosophie allemal das Geschäft der Dialektik, solche Antinomien, welche aus der Natur unserer Erkenntnisvermögen folgen und darum einen unvermeidlichen Schein mit sich führen, zu entdecken und aufzulösen. Die obige Antinomie enthält daher das Thema, welches die „Dialektik der teleologischen Urteilskraft“ zu untersuchen hat.[1]

[1] Kritik der Urteilskraft. Zweiter Teil. Abt. II. Dialektik der teleologischen Urteilskraft. § 69. Was eine Antinomie der Urteilskraft sei? § 70. Vorstellung dieser Antinomie. (S. 384—388.)

Die Ableitung der Körper und ihrer Formen aus äußeren, materiellen Ursachen oder bewegenden Kräften ist die Sache der physischen oder mechanischen Erklärungsart, dagegen die aus inneren, idealen Ursachen oder zwecktätigen Kräften die Sache der teleologischen, welche letztere nach dem Vorbilde der Kunst auch die technische heißen darf. In unserer Antinomie behauptet die Thesis die durchgängige und alleinige Geltung der ersten Erklärungsart, wogegen die Antithesis diese Geltung verneint und für die organisierten Körper eine andere Beurteilungsart fordert.

Setzen wir, daß jene beiden Maximen von derselben Urteilskraft gelten, so ist ihre Antinomie unauflöslich. Wenn sie dagegen von verschiedenen Arten der Urteilskraft gelten sollten, die Thesis von der bestimmenden, die Antithesis von der reflektierenden Urteilskraft, so ist ihr Widerstreit gar keine Antinomie, sondern hat nur den Schein derselben: die beiden Sätze streiten nicht miteinander.

Setzen wir, daß jene beiden Behauptungen nicht als Maximen unserer Urteilskraft angesehen werden, sondern ohne alle Beziehung auf unser Erkenntnisvermögen von der Natur der Dinge selbst gelten sollen, so ist ihre Antinomie unauflöslich, wenn nämlich beide Sätze bewiesen werden können; wenn sie unbeweisbar sind, so haben wir eine unmögliche Kontradiktion, aber keine Antinomie.

2. Der Schein und die Auflösung der Antinomie.

Um daher unsere Antinomie aufzulösen oder den bloßen Schein derselben darzutun, dürfen ihre Sätze nicht dogmatisch, sondern müssen kritisch genommen, d. h. auf unser Erkenntnisvermögen bezogen und auf ihren intellektuellen Ursprung aus unserer Vernunft geprüft werden: sie sind nicht Prinzipien der Dinge, sondern Maximen der Urteilskraft. Dann sind die Arten der Urteilskraft, von denen sie gelten, wohl zu unterscheiden: die Thesis gilt von der bestimmenden, die Antithesis von der reflektierenden Urteilskraft. Wir sehen den Weg vor uns, auf welchem die Dialektik der teleologischen Urteilskraft ihre Aufgabe löst.[1]

Sobald wir jene Sätze dogmatisch nehmen, handeln sie nicht mehr von unserer Erklärungs- oder Beurteilungsart der Körper, sondern von der Entstehungs- oder Erzeugungsart der letzteren: sie sind nicht

[1] Kritik der Urteilskraft. § 70. (S. 261, 387.) § 71. Vorbereitung zur Auflösung obiger Antinomie. (S. 388—389.)

mehr Maximen, sondern Naturgesetze, die unabhängig von der Erscheinung der Körper und ihrer Erfahrung gelten. Dann lautet der erste Satz: „Alle Erzeugung materieller Dinge ist nach bloß mechanischen Gesetzen möglich". Und der zweite: „Einige Erzeugung derselben ist nach bloß mechanischen Gesetzen nicht möglich". Hier ist nun ein kontradiktorischer Widerstreit. Wenn der eine Satz wahr ist, so muß der andere falsch sein; die Thesis behauptet ein allgemeines Naturgesetz, dessen Geltung die Antithesis verneint: es ist ein Widerstreit zwischen Grundsätzen, die von der Erfahrung gelten sollen, aber in diesem Falle nicht gelten können, da der Ursprung oder Urgrund der Dinge nie ein Objekt unserer Erfahrung sein kann. Daher ist keine der beiden Behauptungen beweisbar, also auch ihr Widerstreit eigentlich keine Antinomie, sondern nur eine Kontradiktion solcher Sätze, die beide ungültig sind. „Die Vernunft kann weder den einen noch den andern dieser Grundsätze beweisen, weil wir von der Möglichkeit der Dinge nach bloß empirischen Gesetzen der Natur kein bestimmendes Prinzip a priori haben können."[1]

Die Thesis ist kein Gesetz der Physik, sondern eine Maxime unserer Urteilskraft: sie erklärt nicht, daß alle materiellen Dinge nur mechanisch entstehen können, sondern daß nur ihre mechanische Entstehung unserem Verstande einleuchtet, da wir nach der Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens keine anderen Ursachen der materiellen Erscheinungen zu erkennen imstande sind, als die äußeren oder mechanischen. Die Antithesis ist ebenfalls kein physikalischer Lehrsatz, sondern eine Maxime der Urteilskraft: sie sagt keineswegs, daß einige Produkte der materiellen Natur, nämlich die organischen Körper, unmöglich mechanisch entstehen können, sondern nur, daß uns die mechanische Entstehung *dieser* Körper nicht einleuchtet, da wir nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens nicht imstande sind, aus bloß mechanischen Ursachen die Erfahrungstatsache der organischen Zweckmäßigkeit zu erklären. Die fragliche Antinomie besteht demnach nicht zwischen Naturgesetzen oder Grundsätzen der Erfahrung, sondern zwischen *Maximen* der Urteilskraft: sie betrifft nicht die Entstehungsart der materiellen Dinge und ihrer Formen, sondern nur unsere *Erklärungsart* derselben; sie behauptet in der Thesis die durchgängige Geltung der *mechanischen*, in der Antithesis die auf die organischen Körper eingeschränkte Geltung

[1] Kritik der Urteilskraft. § 70. (S. 387.)

der *teleologischen* Erklärungsart. Da nun beide Behauptungen mit Fug und Recht gelten, so würde zwischen diesen Maximen eine *unauflösliche* Antinomie sein, wenn die Antithesis wirklich das verneinte, was die Thesis bejaht.

So aber verhält sich die Sache nicht. Wenn die Thesis erklärt, daß nur die mechanische Entstehung der materiellen Dinge und ihrer Formen erkennbar sei, so hat sie damit weder die mechanische Entstehung aller Körper, noch auch die Erkennbarkeit aller mechanischen Entstehung behauptet. Es könnte sehr wohl sein, daß es gewisse Körper gibt, deren mechanische Entstehung unerkennbar ist. Dies behauptet die Antithesis von den organischen Körpern: sie widerstreitet also in diesem Punkte keineswegs der genau und richtig verstandenen Thesis. Wenn diese lehrt: daß *nur* die mechanische Entstehung der materiellen Dinge und ihrer Formen erkennbar sei, so folgt unmittelbar, daß jede *andere* Art ihrer Entstehung, wie die Erzeugung aus zwecktätigen Ursachen, *unerkennbar* ist. Wenn nun die Antithesis behaupten wollte, daß die Entstehung der organischen Körper aus zwecktätigen Ursachen *erkennbar* wäre, so würde damit freilich der Thesis widersprochen, aber es könnte zu keiner Antinomie kommen, weil sich der Streit beider Sätze sogleich entscheiden ließe: die Thesis hat Recht und die Antithesis hat Unrecht.

Indessen behauptet die letztere die Erkennbarkeit zwecktätiger Ursachen in der Natur so wenig, daß sie dieselbe vielmehr ausdrücklich verneint: ihre teleologische Erklärungsart nimmt keineswegs dieselbe Geltung in Anspruch, als die mechanische, und macht dieser daher nirgends das Feld streitig, sie gibt, genau zu reden, überhaupt keine Regel zur Erklärung, sondern nur zur Beurteilung der organischen Körper; sie ist kein Erkenntnisprinzip, sondern ein *Reflexionsprinzip*, also kein Grundsatz der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft. Nur wenn man diese beiden Arten der Urteilskraft nicht unterscheidet, so entsteht zwischen ihren Prinzipien ein unauflöslicher Widerstreit. „Aller Anschein einer Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart beruht also darauf: daß man einen Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft mit dem der bestimmenden und die *Antinomie* der ersteren (die bloß subjektiv für unseren Vernunftgebrauch in Ansehung der besonderen Erfahrungsgesetze gilt) mit der *Heteronomie* der anderen, welche sich nach den von dem Ver-

stande gegebenen (allgemeinen oder besonderen) Gesetzen richten muß, verwechselt."[1]

Aller Streit zwischen der Naturphilosophie und der Kritik der Urteilskraft, zwischen der mechanischen und der teleologischen Erklärungsart wird demnach vermieden, wenn die letztere als ein Grundsatz der reflektierenden Urteilskraft auftritt, der 1. die Möglichkeit einer mechanischen Entstehung der organischen Körper nicht leugnet, sondern nur die Unerkennbarkeit einer solchen Erzeugungsart behauptet und aus der Einrichtung unseres Verstandes erklärt, 2. die Erkennbarkeit organisierender oder zwecktätiger Ursachen keineswegs behauptet, vielmehr verneint und das Prinzip der Zweckmäßigkeit nur zur Beurteilung der organischen Naturformen braucht, also 3. dieses Prinzip bloß auf Tatsachen der Erfahrung anwendet und zwar nicht als einen konstitutiven, sondern als einen regulativen Grundsatz, d. h. als einen Leitfaden der Beobachtung.[2]

Der Begriff der Naturzwecke ist und bleibt ein „Fremdling in der Naturwissenschaft", diese in genauestem Sinne verstanden.[3] Da wir aber in unserer Betrachtung und Erfahrung der organischen Naturerscheinungen genötigt sind, jenen Begriff anzuwenden, was auch diejenigen tun und tun müssen, welche ihm alle Geltung absprechen, so ist der Gebrauch desselben zu regulieren und dergestalt zu begrenzen, daß er das Gebiet der Erfahrung nicht überschreitet. Dies geschieht, sobald über den Ursprung der organischen Körper und der materiellen Dinge überhaupt, d. h. über die erzeugende Urkraft selbst teleologisch geurteilt wird. Wir können die mechanische Entstehung der organischen Körper nicht begreifen: der Grund liegt in der Einrichtung unseres Verstandes; die Folge ist, daß wir genötigt sind, die Erscheinungen und Formen der organischen Natur teleologisch zu beurteilen. Aber wir dürfen den Ursprung der organischen Körper, wie der Dinge überhaupt, nicht teleologisch bestimmen oder feststellen. Alle Versuche dieser Art führen zu verschiedenen, einander widerstreitenden und insgesamt ungültigen Systemen.

Es sind demnach zwei Punkte, welche die Dialektik der teleologischen Urteilskraft noch auszumachen hat. Um die Notwendigkeit der teleologischen Beurteilung zu begründen, muß gezeigt werden, daß unser

---

[1] Kritik der Urteilskraft. § 71. (S. 389.)

[2] Ebendas. § 72. Von den mancherlei Systemen über die Zweckmäßigkeit der Natur. (S. 389—392.) — [3] Ebendas. § 72. (S. 390.)

Verstand nicht die Mittel besitzt, die organischen Körper mechanisch zu erklären. Um die Grenzen der teleologischen Beurteilung zu sichern und ihren Weg nicht auf falsche Ziele zu richten, muß gezeigt werden, daß alle Systeme über die Zwecke und zwecktätigen Kräfte der Natur ungültig sind und nicht leisten, was sie versprechen.

II. Die Systeme der dogmatischen Teleologie.

1. Die zu erklärende Tatsache.

Es ist ein Faktum der Erfahrung, daß die organischen Körper uns als zweckmäßig eingerichtet erscheinen und wir demgemäß über sie urteilen. Diese Tatsache ist zu erklären. Sie folgt entweder aus der Einrichtung der Natur selbst oder aus der unseres Verstandes. Wenn alle Versuche der ersten Erklärung vergeblich sind, so bleibt nur die zweite übrig. Wenn alle möglichen Systeme über die erzeugenden Ursachen der Dinge nicht begründen können, wie jener unwillkürliche Schein zweckmäßiger Naturgebilde oder unsere notwendige Vorstellung derselben entsteht, diese Tatsache vielmehr unerklärt und unerklärlich lassen, so sind diese dogmatischen Theorien sämtlich verfehlt. Wir wollen sehen, welcher Art diese Systeme sind, und ob sie ihre Aufgabe lösen.

2. Der Idealismus und Realismus der natürlichen Zweckmäßigkeit.

Wenn die Natur selbst die Erscheinung zweckmäßiger Produkte erzeugen soll, so müssen ihre Kräfte zwecktätig oder zweckähnlich wirken, und es muß derselben eine Technik zugeschrieben werden, welche entweder absichtsvoll oder absichtslos, entweder planmäßig oder blind und planlos verfährt. Im ersten Fall hat die Natur selbst Zwecke, die sie in ihren Produkten verwirklicht, daher ist die Zweckmäßigkeit der letzteren eine reale; im anderen Fall dagegen hat die Natur keine Zwecke, daher können ihre Produkte auch nicht wirklich zweckmäßig eingerichtet sein, sondern nur so erscheinen; diese Zweckmäßigkeit kommt nicht auf Rechnung der Natur, sondern auf die unserer Vorstellungsart, sie ist also keine reale, sondern eine ideale oder bloß vorgestellte. Auf den Begriff der Naturzwecke und der zwecktätigen Naturkräfte gründet sich demnach das System des „Realismus", auf das der blind und planlos waltenden Naturkräfte das des „Idealismus der natürlichen Zweckmäßigkeit".

Nun können die in der Natur wirksamen Kräfte, die blinden wie die zwecktätigen, entweder als materielle oder als nicht materielle angesehen werden: im ersten Fall haben sie einen „physischen", im

zweiten einen „hyperphysischen Grund“. Daher wird jedes der beiden Systeme physischer und hyperphysischer Art sein. Wenn die blinden Kräfte der Materie zugeschrieben werden, so fallen sie mit den bewegenden Naturkräften zusammen, und es gibt dann in der Welt keine andere Kausalität und keine anderen Gesetze, als die des allgemeinen Naturmechanismus. Daß in den Produkten der Natur Einheit, Zusammenhang und Zweckmäßigkeit erscheint, muß unter dieser Voraussetzung als ein Werk des Zufalls gelten: deshalb bezeichnet Kant das physische System des Idealismus der natürlichen Zweckmäßigkeit auch als das der „Kasualität“ und findet es in der Lehre der Atomisten, insbesondere in der des Demokrit und Epikur, ausgeführt.

Wenn dagegen die blinden Kräfte auf den Urgrund der Welt bezogen und einem einzigen Urwesen ohne Verstand und Willen zugeschrieben werden, so folgt aus der Einheit der Urkraft auch die durchgängige Einheit und Ordnung aller Dinge, die uns als Übereinstimmung und Zweckmäßigkeit erscheint: diesen Zusammenhang macht nicht der Zufall sondern die blind waltende Notwendigkeit der Welt oder das Schicksal, daher nennt der Philosoph dieses hyperphysische System des Idealismus auch das der „Fatalität“ und läßt Spinoza als den Vertreter, nicht als den Urheber dieser viel älteren Lehre gelten. Ebenso gibt es auch ein physisches und hyperphysisches System des Realismus: jenes setzt die zwecktätigen Kräfte in die Materie und faßt die letztere als ein lebendiges und beseeltes Wesen, dieses bezieht sie auf den absoluten Urgrund aller Dinge und faßt denselben als den persönlichen, intelligenten Welturheber. Das physische System des Realismus ruht auf dem Begriff der Weltseele, das hyperphysische auf dem des Weltschöpfers: jenes ist der Hylozoismus“, dieses der „Theismus“.

Die vier Systeme aller dogmatischen Teleologie sind demnach das der Kasualität und der Fatalität, des Hylozoismus und des Theismus: ihre Prinzipien sind „die leblose Materie“ und „der leblose Gott“, „die lebende Materie“ und „der lebendige Gott“.[1]

3. Die Widerlegung dieser Systeme.

Wenn nach der Ansicht der Atomisten in der Welt nur die blinden Kräfte der Materie wirken, so fällt die Technik der Natur mit ihrer Mechanik zusammen und es kann daraus eine zweckmäßige Einrichtung

[1] Kritik der Urteilskraft. § 72. (S. 389—392ff. Anmkg.)

der Naturprodukte so wenig hervorgehen, daß auch der bloße Schein einer solchen Zweckmäßigkeit nur durch Zufall entsteht. Daher vermag das System der Kasualität nicht zu erklären, was erklärt werden soll: die Notwendigkeit dieses Scheines oder, was dasselbe heißt, die unserer teleologischen Vorstellungsart.[1]

Wenn nach der Lehre Spinozas alle Dinge aus der absoluten Einheit der Substanz oder des unpersönlichen Urwesens mit Notwendigkeit folgen, so können sie nicht anders sein, als sie sind, sie können Zwecke weder erfüllen noch verfehlen, also überhaupt keine haben, noch auch den Schein einer zweckmäßigen Verfassung begründen. Dieses System erklärt wohl den Zusammenhang und die Einheit der Dinge, aber nicht ihre zweckmäßige Übereinstimmung oder Verknüpfung. Denn die ontologische Einheit ist weder Zweckeinheit noch erklärt sie dieselbe. Daher kann das System der Fatalität so wenig wie das der Kasualität seine Aufgabe lösen.[2]

Wir haben den Hylozoismus wiederholt kennen gelernt und erörtert, er kann die fragliche Tatsache nicht erklären, weil sein Erklärungsgrund nichtig ist. Dieser ist entweder die lebende oder die belebte Materie: jene ist ein ungereimter Begriff, denn die Leblosigkeit (Trägheit) oder die Abwesenheit aller inneren, zwecktätigen Ursachen gehört zum Wesen der Materie; diese ist ein leerer Begriff, der aus einem falschen Zirkel im Erklären hervorgeht, man überträgt die Eigenschaften der lebendigen Individuen auf die Materie im Ganzen und stellt sich nun die letztere als belebt vor, um sie als den erzeugenden Grund der organischen Körper zu denken.

Der Theismus würde uns durch die Annahme eines architektonischen Verstandes, d. h. eines intelligenten und zwecktätigen Urwesens die Realität zweckmäßiger Naturprodukte begreiflich machen, wenn er imstande wäre, seine Annahme zu begründen oder, was dasselbe heißt, die Möglichkeit einer mechanischen Entstehung der organischen Körper zu widerlegen. Da aber der Ursprung der Dinge überhaupt uner-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 73. Keines der obigen Systeme leistet das, was es vorgibt. (S. 392—394.)

[2] Ebendas. § 73. (S. 392—394.) Wenn Kant hier behauptet, daß „Spinoza die Zweckverknüpfung der Dinge der Natur nicht leugne“, aber zu erklären unvermögend sei, so ist zu bemerken, daß Spinoza eine solche Zweckverknüpfung entschieden leugnet und die Idee derselben aus der menschlichen Imagination begründet. — Vgl. folgende Parallelstellen über Spinoza: Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft. § 80 u. 85. (S. 420 u. 421. S. 439ff.)

kennbar ist, so kann unsere bestimmende Urteilskraft die Möglichkeit eines mechanischen Ursprungs der lebendigen Dinge weder bejahen noch verneinen. Daher ist der Theismus, sofern derselbe die Notwendigkeit der Schöpfung durch die Unmöglichkeit der materiellen Entstehung organischer Wesen begründet, ein dogmatisches, also hinfälliges System, das uns die fragliche Tatsache ebensowenig erklärt, als die atomistische, pantheistische und hylozoistische Ansicht. Über die Bedeutung, die dem Theismus in der Teleologie gebührt, kann nicht die bestimmende, sondern nur die reflektierende Urteilskraft entscheiden. Er gilt nicht als dogmatisches System. Was er gilt, wird die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft dartun.[1]

III. Die Begründung der Teleologie.

1. Die Unmöglichkeit der objektiven Begründung.

Keines der Systeme, die über die Natur und Entstehung der Dinge (dogmatisch) urteilen, macht uns begreiflich, warum die Einrichtung derselben, insbesondere die der organischen Körper, zweckmäßig zu sein scheint. Halten wir uns an die Systeme der „Kasualität" und der „Fatalität", so ist dieser Schein grundlos und illusorisch, also nicht notwendig; halten wir uns an den Hylozoismus, so ist dieser Schein ebenso nichtig, wie sein Erklärungsgrund, also imgrunde unmöglich; halten wir uns an den Theismus, so ist dieser Schein zwar notwendig, da die Dinge nach den Absichten eines architektonischen Verstandes gemacht sein sollen, aber die Dinge selbst sind nicht mehr Naturprodukte, sondern göttliche Kunstprodukte.[2] Wir fragen nach dem notwendigen Scheine der Zweckmäßigkeit gewisser Naturprodukte. Wenn man uns diese Frage so beantwortet, daß darüber entweder der Schein den Charakter der Notwendigkeit oder die Dinge den der Naturprodukte verlieren, so sind wir so klug wie vorher.

2. Die Notwendigkeit des subjektiven Ursprungs.

Es bleibt demnach nur eine einzige Möglichkeit der Erklärung übrig: die kritische. Der Grund, warum wir die organischen Naturprodukte als zweckmäßig anzusehen genötigt sind, darf nicht in der Natur der Dinge, sondern muß in der Einrichtung unserer Vernunft

[1] Kritik der Urteilskraft. § 73. (S. 394 u. 395.) § 74. Die Ursache der Unmöglichkeit, den Begriff einer Technik der Natur dogmatisch zu behandeln, ist die Unerklärlichkeit eines Naturzwecks. (S. 395—397.) § 75. Der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Prinzip der Vernunft für die reflektierende Urteilskraft. (S. 397—401.) — [2] Ebendas. § 74. (S. 397.)

oder in der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen gesucht werden. Wir leugnen nicht die Möglichkeit eines mechanischen Ursprungs der lebendigen Wesen, sondern nur die Erkennbarkeit einer solchen Entstehung; wir leugnen diese Erkennbarkeit nicht überhaupt, sondern nur von seiten unseres Erkenntnisvermögens. Wenn wir imstande wären, uns die Entstehung und Einrichtung der lebendigen Dinge mechanisch zu erklären, so würden wir nicht genötigt sein, teleologisch darüber zu urteilen.

Also der Grund, daß wir sie als Naturzwecke betrachten, liegt in unserem Unvermögen, sie als mechanische Naturprodukte zu erkennen, und zwar ist dieses Unvermögen nicht etwa ein Mangel, welchen wir mit der Zeit durch fortschreitende Erkenntnis los werden können, sondern die Natur und Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes bringt es mit sich, daß wir die Tatsachen der organischen Natur nicht als mechanische Erzeugnisse zu begreifen vermögen, sondern im Interesse der Erfahrung selbst teleologisch darüber urteilen müssen. „Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können, und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen, daß dann aber auch in der Natur, wenn wir bis zum Prinzip derselben in der Spezifikation ihrer allgemeinen uns bekannten Gesetze durchdringen könnten, ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen, ohne ihrer Erzeugung eine Absicht unterzulegen (also im bloßen Mechanismus derselben) gar nicht verborgen liegen könne, das wäre wiederum von uns zu vermessen geurteilt, denn woher wollen wir das wissen? Wahrscheinlichkeiten fallen hier ganz weg, wo es auf Urteile der reinen Vernunft ankommt."[1] „Schlechterdings kann keine menschliche Vernunft (auch keine endliche, die der Qualität der unsrigen ähnlich wäre, sie aber dem Grade nach noch so sehr überstiege), die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen."[2]

[1] Kritik der Urteilskraft. § 75. (S. 400—401.)
[2] Ebendas. § 77. (S. 409—410.)

3. Die Eigentümlichkeit des menschlichen oder diskursiven Verstandes.

Es gehört zu den Grundlehren der kritischen Philosophie, daß alle menschliche Erkenntnis aus zwei Elementen besteht: Anschauungen und Begriffen, daß jene ohne diese blind, diese ohne jene leer sind, daß in jedem Erkenntnisurteil das Vermögen der Anschauung und das der Begriffe zusammenwirken, aber von Natur verschieden sind: jenes ist die Sinnlichkeit, dieses der Verstand. Unser Verstand ist ein Vermögen bloß der Begriffe, er verhält sich nur denkend und nicht anschauend: daher gibt es in der intellektuellen Einrichtung der menschlichen Natur *keinen anschauenden oder intuitiven Verstand*. Es wird nicht behauptet, daß ein solcher Verstand in anderen Wesen oder an sich unmöglich ist: er ist es in uns. Der Verstand denkt, d. h. er erzeugt und bildet Begriffe. Ein intuitiver Verstand muß daher, was er denkt, zugleich anschauen, seine Begriffe sind angeschaute Objekte, d. h. sie stellen wirkliche, nicht bloß mögliche Gegenstände vor. Mit dem Unterschied zwischen Denken und Anschauen erlischt alle Unterscheidung zwischen der bloßen Möglichkeit und Wirklichkeit: ein intuitiver Verstand hat daher keine anderen Objekte als wirkliche.[1]

Ein solcher Verstand ist der menschliche nicht. Uns sind die Objekte nur in der *Anschauung* und nicht durch Begriffe gegeben, sie sind uns nicht durch intellektuelle, sondern durch *sinnliche* Anschauung gegeben: daher müssen wir Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheiden. In unserer Anschauung kann etwas gegeben sein, wovon wir keinen Begriff haben, und in unserem Verstande kann etwas gedacht werden, das in der Anschauung nicht existiert; es gibt für uns wirkliche Objekte, deren Möglichkeit wir nicht begreifen, und mögliche oder denkbare Objekte, deren Wirklichkeit uns nicht einleuchtet. Wäre unser Verstand intuitiv, so würden die intelligiblen Objekte auch angeschaute und erkennbare sein; die Dinge an sich sind für uns nur darum unerkennbar, weil der menschliche Verstand nicht anschauend, sondern bloß denkend ist.

Weil unsere Anschauungen und Begriffe nicht zusammenfallen oder identisch sind, so müssen wir beide erst zusammenbringen oder verknüpfen, indem wir unsere Anschauungen unter unsere Begriffe, das Besondere unter das Allgemeine subsumieren: daher besteht unser Erkennen nicht in einem intellektuellen Anschauen, sondern im *Urteilen*, und das Erkenntnisvermögen unseres Verstandes in der bestimmenden Urteilskraft. Weil unser Verstand die Begriffe nicht anschaut, darum muß er von seinen Begriffen zu den Anschauungen oder vom Allgemeinen zum Besonderen *fortgehen*, und da dieses in jenem nicht enthalten ist, also auch nicht daraus abgeleitet werden kann, so muß er die Verbindung beider durch die Ausübung der Urteilskraft synthetisch herstellen. Er muß Anschauungen vergleichen und verallgemeinern, um Begriffe zu bilden, er muß sie mit diesen Begriffen vergleichen, um Urteile zu bilden, er muß seine ursprünglichen Begriffe, d. h. die *Kategorien* auf die Erscheinungen richtig anwenden und diese durch jene vorstellen, um zu allgemeingültigen Erkenntnisurteilen zu gelangen. Was er auf diesen Wegen nicht zu erkennen vermag, bleibt ihm unerkennbar, während dem intuitiven Verstande alles mit einem Schlage einleuchtet: daher ist der menschliche Verstand nicht intuitiv, sondern „diskursiv".[1]

¹ Kritik der Urteilskraft. § 76. Anmkg. (S. 401—402.)

Wenn nun diesem Verstande in der Erfahrung und zwar in der äußeren, d. h. in der Körperwelt ein Ganzes gegeben ist, so wird er dasselbe nur zu erkennen vermögen, indem er vom Allgemeinen zum Besonderen, von den Bedingungen zum Bedingten, von der Ursache zur Wirkung fortgeht; er muß Teil für Teil auffassen und das Ganze als die Komposition dieser Teile oder als die Wirkung ihrer konkurrierenden bewegenden Kräfte, d. h. als ein mechanisches Aggregat oder als ein mechanisches Produkt begreifen. Hieraus erhellt, daß der menschliche Verstand die Erscheinungen der Körperwelt nach mechanischen Grundsätzen erkennt, und daß, wenn ihm die Entstehung eines materiellen Ganzen aus den Bedingungen und Kräften der Teile einleuchtet, er dasselbe vollkommen erkennt und keiner anderen Erklärungsart bedarf.

Wenn ihm aber in seiner Erfahrung Körper, wie die organischen, gegeben sind, deren Verfassung es ihm unmöglich macht, das Ganze als ein bloßes Aggregat oder Resultat der Teile aufzufassen, so wird ein diskursiver Verstand, wie der menschliche, nicht vermögen, die Entstehung und Einrichtung solcher Körper bloß mechanisch zu erklären. Vielmehr nötigen ihn hier die in seiner Erfahrung und Beobachtung gegebenen Tatsachen zu einem umgekehrten Verfahren: er kann sich das Ganze nicht aus den Teilen, sondern muß diese, sowohl was ihre Form als die Art ihrer Wirksamkeit und Verknüpfung betrifft, aus jenem erklären oder das Ganze als die Bedingung und den er-

¹ Kritik der Urteilskraft. § 77. Von der Eigentümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird. (S. 282—284.)

zeugenden Grund der Teile betrachten. Nun ist für den diskursiven Verstand das reale Ganze nur durch die Teile gegeben, welche die Elemente oder Faktoren desselben ausmachen. Wenn daher ein solcher Verstand das Ganze als den erzeugenden Grund (der Beschaffenheit und Wirkungsart) der Teile zu setzen genötigt ist, so kann dieses den Teilen vorhergehende Ganze nie das reale, sondern nur das ideale, d. h. der Begriff oder die Idee des Ganzen sein. Jetzt gilt die Vorstellung des Ganzen als Ursache und das reale Ganze als Wirkung. Wenn aber die Ursache durch die Vorstellung der Wirkung bestimmt wird, so ist die letztere bezweckt und die erstere zwecktätig. So entsteht unter den Bedingungen unseres diskursiven Verstandes notwendigerweise eine Betrachtungsart, welche den organischen Körpern zwecktätige Ursachen zugrunde legt und sie demgemäß teleologisch beurteilt. Da aber der Zweck niemals ein Objekt unserer äußeren Anschauung sein kann, so ist auch die teleologische Beurteilung nicht die Sache der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft.[1]

Wenn in der Natur der Dinge die Teile früher sind als das Ganze, und dieses aus jenen zusammengesetzt oder abgeleitet werden muß, so ist die Entstehung wie die Erklärung desselben rein mechanisch. Für den menschlichen diskursiven Verstand ist nur diese Entstehungsart der Körper erkennbar. Wenn aber, wie die Alten vom Staate gesagt haben, das Ganze früher ist als die Teile, und diese aus jenem hervorgehen, so kann der diskursive Verstand eine solche Entstehungsart der Körper nicht nach mechanischen Grundsätzen erklären, also überhaupt nicht erkennen. Denn in der Erscheinung ist ihm ein reales Ganze der Natur nie vor seinen Teilen gegeben, daher kann er ein solches Ganze nur denken oder begrifflich vorstellen, er muß also den Begriff des Ganzen als die Ursache der gegebenen Erscheinung denken oder, was dasselbe heißt, diese Ursache als bestimmt durch die Vorstellung der Wirkung auffassen: er faßt sie als zwecktätige Kraft und beurteilt demgemäß ihre Wirkung teleologisch. Anders ausgedrückt: wenn dem diskursiven Verstande aufgegeben wird, er soll in Ansehung gewisser Körper das Ganze als den erzeugenden Grund der Teile vorstellen, so kann er diese Aufgabe nur durch den Begriff des Zwecks und zwar des Naturzwecks lösen. Nun muß er in der Betrachtung der organischen Körper diese Aufgabe sich selbst stellen: daher muß

[1] Kritik der Urteilskraft. § 77. (S. 405—407.) Vgl. oben Kap. V.

er den Begriff des Naturzwecks auf diese Erscheinungen anwenden und teleologisch über dieselben urteilen oder reflektieren.

Dagegen würde ein intuitiver Verstand das Ganze, welches früher ist als die Teile und deren erzeugenden Grund ausmacht, nicht bloß denken, sondern zugleich anschauen; es würde in seiner (intellektuellen) Anschauung ein solches Ganze unmittelbar gegeben sein, also den Charakter eines realen Ganzen haben, aus welchem die Teile ebenso notwendig hervorgehen, wie nach mechanischen Grundsätzen das Ganze aus den Teilen. Während der diskursive Verstand den Ursprung der organischen Körper nicht zu erkennen, sondern nur teleologisch vorzustellen vermag, würde der intuitive Verstand die mechanische Notwendigkeit dieser Entstehung einsehen. Darum ist der mechanische Ursprung organisierter Naturprodukte zwar für uns unerkennbar, aber an sich so wenig unmöglich, wie der intuitive Verstand selbst. Für den diskursiven Verstand sind Anschauungen und Begriffe zwei verschiedene Vorstellungsarten: darum müssen wir die Möglichkeit und Wirklichkeit der Objekte unterscheiden, die mechanische und teleologische Erklärungsart trennen und die letztere durch die reflektierende Urteilskraft ausüben, während in dem intuitiven Verstande die Möglichkeit und Wirklichkeit der Objekte, die Endursachen und die wirkenden Ursachen, die teleologische und mechanische Betrachtungsweise zusammenfallen und identisch sind. Wie nun in der Erkenntnis eines anschauenden Verstandes diese beiden Erklärungsarten sich unmittelbar vereinigen, so werden auch in dem Urgrunde der Erscheinungen, jenem „Übersinnlichem, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen“, diese beiden Erzeugungsarten, die zwecktätige und die mechanische, unmittelbar zusammenhängen. Aber der Urgrund der Dinge ist für uns unerkennbar, denn der intuitive Verstand ist nicht der unsrige. Daher müssen wir beide Betrachtungsweisen wohl unterscheiden, und es ist eine der vorzüglichsten Aufgaben und Belehrungen der Kritik, sie richtig zu trennen und richtig zu verbinden. Nie darf die eine an die Stelle der anderen treten, sie dürfen so wenig verwechselt, als mit gleicher wissenschaftlicher Berechtigung koordiniert werden. Die mechanische Erklärungsart ist die wissenschaftliche, sie gilt für alle Körper, auch für die organischen: daher darf sie nirgends verlassen und muß auch im Gebiete der organischen Natur so weit als nur immer möglich geführt werden. Wo unser Erkenntnisvermögen die Grenze derselben erreicht, da hilft uns die Teleologie und erleuchtet das Labyrinth der Lebenserscheinungen, ohne

an die Stelle und in die Rechte der mechanischen Erklärung einzutreten.[1]

Wir haben die Begründung der teleologischen Denkart so genau erörtert und dargestellt, weil dieser Punkt in der Kritik der teleologischen Urteilskraft eigentlich das kritische Thema ausmacht, und die Erforschung des subjektiven Ursprungs der natürlichen Zweckbegriffe zu den tiefsinnigsten wie schwierigsten Untersuchungen der kantischen Lehre gehört. Wie uns der Philosoph aus den intellektuellen Bedingungen der menschlichen Natur die teleologische Urteilskraft erklärt hat, so erhellt daraus, daß ihr Ursprung wie ihre Geltung nur subjektiv und ihre Anwendung bloß empirisch ist. Sie betrifft die Erfahrung, deren Objekte die organischen Körper sind, sie verhält sich zu derselben nicht bestimmend, sondern nur leitend, sie dient unserer Erfahrung zur Richtschnur, um auf dem Gebiete der organischen Natur den Zusammenhang der Erscheinungen nach einer anderen Regel als der des bloßen Mechanismus zu denken und dadurch verborgenen Naturgesetzen auf die Spur zu kommen: daher sind ihre Grundsätze nicht konstitutiv und gesetzgebend, sondern regulativ und heuristisch.

Der Weg der teleologischen Urteilskraft hat seine bestimmte Richtung, in welcher fortgeschritten werden muß, die aber nicht verlassen werden darf, und er hat gewisse Grenzen, die nicht zu überschreiten sind. Daher gehört zur richtigen Ausübung dieses Vermögens eine Methodenlehre, womit Kant seine Kritik der Urteilskraft und wir die Darstellung seines Systems schließen.

Siebentes Kapitel.

Die Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft.

I. Die teleologische Naturbetrachtung.

1. Die ursprüngliche Organisation der Materie.

Da die teleologische Betrachtung eine grundsätzliche Geltung in Anspruch nimmt, so wird sie sich zu dem Umfange einer Weltansicht erweitern und in das System der Vernunft und der Wissenschaften als ein wohlberechtigtes Glied eintreten müssen. Nur muß diese Stellung

[1] Dialektik der teleologischen Urteilskraft. § 78. Von der Vereinigung des allgemeinen Mechanismus der Materie mit dem teleologischen in der Technik der Natur. (S. 410—415.)

und Erweiterung so eingerichtet sein, daß sie dem Charakter der Teleologie entsprechen, den wir durch die vorhergehenden kritischen Untersuchungen begründet haben. Sie gehört nicht zur praktischen Philosophie, denn sie ist eine gewisse Art der Betrachtung und Beurteilung der Dinge, und wenn die theoretische Philosophie teils rationale Naturwissenschaft, teils rationale Gotteslehre sein soll, so werden wir die Teleologie nicht zur ersten zählen dürfen, da sie nicht den Charakter der Wissenschaft hat, und auch nicht zur zweiten, da der nächste Gegenstand ihrer Betrachtung nicht Gott, sondern die Natur ist: sie ist eine gewisse Art der Naturlehre ohne den doktrinalen Charakter der Wissenschaft, sie ist eine Wissenschaft, welche zu gar keiner Doktrin, sondern zur Kritik gehört und zwar zu der unserer reflektierenden Urteilskraft. Daher besteht das Thema ihrer Methodenlehre in der Frage: wie muß über die Natur nach dem Prinzip der Endursachen geurteilt werden?[1]

Wir dürfen in der Erklärung der Natur von den mechanischen Grundsätzen den weitesten Gebrauch machen, aber wir können dieselben nicht überall mit demselben Erfolge anwenden. Die Befugnis der mechanischen Naturerklärung ist unbeschränkt, aber das Vermögen ist beschränkt. In Ansehung der organischen Naturerscheinungen reichen die mechanischen Prinzipien nicht aus, und die teleologische Betrachtung wird notwendig. Erklären können wir die physischen Körper nur mechanisch, beurteilen können wir die lebendigen Körper nur teleologisch: daher muß die naturwissenschaftliche Betrachtung jene Erklärungsweise mit dieser Beurteilungsweise vereinigen. Unmöglich können wir uns vorstellen, daß aus der leblosen Materie lebendige Körper hervorgehen, die Theorie der sogenannten «generatio aequivoca» macht uns die Entstehung der Organismen in keiner Weise begreiflich; doch läßt sich denken, daß aus einer ursprünglich organisierten Materie die lebendigen Körper durch mechanische Veränderungen der ursprünglichen Form entstanden sind, und man könnte auf diese Art das Prinzip des Mechanismus mit dem der Teleologie vereinigen: dann wäre der Mechanismus in Ansehung der lebendigen Körper Erklärungsprinzip, der Organismus Erzeugungsprinzip. Aus einer ursprünglichen Organisation sollen die lebendigen Körper entstanden und ihre Bildung auf mechanische Weise zu erklären sein: dies wäre eine «gene-

[1] Kritik der Urteilskraft. T. II. Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft. (In der 2. Ausgabe als „Anhang" bezeichnet.) § 79. Ob die Teleologie, als zur Naturlehre gehörend, abgehandelt werden müsse. (Bd. V. S. 416—417.)

ratio univoca», die den teleologischen Erklärungsgrund nicht aufhebt, sondern bis an den Ursprung der Dinge zurückschiebt.

2. Die Urformen und das Stufenreich der Natur.

In dieser Fassung beweist das teleologische Prinzip sein heuristisches Vermögen, denn es nötigt uns, die ursprünglichen Organisationen aufzusuchen, durch Vergleichung der vorhandenen organischen Formen zu finden, diese auf die einfachsten Urgebilde zurückzuführen, auf die elementaren Grundrisse, die sich nicht weiter vereinfachen und ableiten lassen, und von hier aus die Bildungsprozesse zu verfolgen und den Veränderungen nachzugehen, in denen sich aus der Urform die Mannigfaltigkeit der spezifischen Formen entwickeln. So wird der teleologische Gedanke für die wissenschaftliche Naturbeobachtung selbst fruchtbar und von der bedeutsamsten Tragweite. Er gibt den Anstoß zur *komparativen Anatomie*, indem er auf die Urformen hinweist, und zur *Morphologie*, indem er den Weg der Umbildungen verfolgt. Was Goethe in seinen Naturbetrachtungen das Urphänomen z. B. der Pflanzen genannt hat, ist jene Elementarform organischer Bildung, die aufzusuchen das teleologische Beurteilungsprinzip den Naturforscher treibt. Unter allen kantischen Schriften war die Kritik der Urteilskraft diejenige, welche der Geistesart Goethes am meisten entsprach, wie unter den Prinzipien der kritischen Philosophie ihm keines homogener war, als die Idee der inneren Zweckmäßigkeit der Natur in der methodischen Bedeutung, welche Kant diesem Gedanken gibt: als ein Regulativ der Naturbeobachtung oder als ein heuristisches Prinzip.

Die Vergleichung der organischen Naturformen und ihre Zurückführung auf die einfachsten Urgebilde zeigt uns ihre Verwandtschaft, ihren Familienzusammenhang, die Einheit ihres Ursprungs und ihrer Abstammung. Die Reiche der lebendigen Natur rücken einander näher, die Übergänge entdecken sich von einem Reiche in das andere, stufenartig nähert sich eine Tiergattung der anderen, aufwärts bis zum Menschen, abwärts bis zum Polyp, und von hier aus lassen sich die Übergänge verfolgen in die unteren Reiche der Natur bis zu Moosen und Flechten und „endlich bis zur niedrigsten, uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen (gleich denen, wonach sie in Kristallzeugungen wirkt) die ganze Technik der Natur, die uns in organischen Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint". „Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemutmaßten Mechanismus derselben jene große Familie von Geschöpfen (denn so müßte man sie sich vorstellen, wenn die genannte, durchgängig zusammenhängende Verwandtschaft einen Grund haben soll) entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatz und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Spezies eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe *zweckmäßig gestellte Organisation* beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben."[1]

3. Der architektonische Verstand.

Wenn eine ursprüngliche Organisation als das Erzeugungsprinzip der organischen Naturformen gelten soll nach dem Grundsatz, daß Lebendiges nur aus Lebendigem hervorgehen könne, so entsteht die doppelte Frage: 1. woher kommt die ursprüngliche Organisation? und 2. wie folgen aus ihr die lebendigen Körper?

Unmöglich kann die Materie, die an sich nicht organisiert ist, der letzte Grund des Lebendigen sein, ebensowenig vermag die Materie sich selbst zu organisieren, wenigstens kann der menschliche Verstand, dem die Materie bloß als äußere Erscheinung einleuchtet, ihre Selbstorganisation niemals begreifen; er kann ihr nur bewegende, blind wirkende Kräfte zuschreiben und sie daher nicht als das allvermögende Prinzip der Natur ansehen. Auf die Erscheinungen des Lebens läßt sich der Grund-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 80. Von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dinges als Naturzwecks. (S. 417—421.)

satz der „Autokratie der Materie“ nicht anwenden. Wenn nun die organischen Naturprodukte die organisierte Materie als ihren natürlichen Untergrund voraussetzen, die Materie aber sich nicht selbst organisieren kann, so müssen wir ihre ursprüngliche Organisation von einer Ursache ableiten, welche nach Absichten handelt, also von einer intelligenten Ursache oder einem architektonischen Verstande. Die lebendigen Körper sind Naturzwecke und zugleich Naturprodukte: als Naturzwecke sind sie absichtliche Wirkungen, die auf einen architektonischen Verstand als ihre letzte Ursache hinweisen; als Naturprodukte sind sie materielle Wirkungen, die aus mechanischen Ursachen hervorgehen.

Hier ist der Punkt, wo sich das teleologische Beurteilungs- und Erzeugungsprinzip mit der mechanischen Erklärungsweise vereinigt. Der teleologische Grund reicht ohne die Beigesellung des Mechanismus zur Erklärung des Lebens nicht hin. Aus bloßen Absichten läßt sich das körperliche Dasein, aus bloß mechanischen Kräften das lebendige Dasein nicht ableiten: es ist Schwärmerei, alles in der Natur teleologisch erklären, und es ist phantastisch, das Leben in der Natur nur mechanisch begreifen zu wollen. Wenn in der Natur das zwecktätige Prinzip allein wirksam wäre und die lebendigen Körper nur teleologisch erklärt würden, so wären die Naturzwecke nicht mehr Naturprodukte. Die erste Ursache der Entstehung lebendiger Wesen ist zwecktätig, die Mittelursachen sind mechanisch. So wird die mechanische Wirksamkeit der technischen untergeordnet. Der Mechanismus ist das Mittel oder Werkzeug, wodurch der architektonische Verstand als Natur handelt. In den Erklärungstheorien des Lebens wird es also darauf ankommen, zu bestimmen, wie viel zur Entstehung des lebendigen Individuums die göttliche Wirksamkeit (der architektonische Verstand), und wie viel die Natur dazu beiträgt.

4. Okkasionalismus und Prästabilismus. Evolution und Epigenesis.

Hier stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Die lebendigen Individuen gelten für unmittelbare oder mittelbare Produkte der göttlichen Wirksamkeit: entweder soll jedes lebendige Individuum, so oft eines entsteht, unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgehen, so daß es im eigentlichen Sinn von Gott gemacht wird, und die Natur nur den äußeren Anlaß dazu bietet, oder Gott soll im Ursprung der Dinge alles Lebendige geschaffen und die Anlage dazu der Natur eingepflanzt haben, so daß diese im Wege ihrer Wirkungsart die lebendigen Körper nur zu entwickeln braucht. Die erste Ansicht ist der „Okkasionalismus“, die andere der „Prästabilismus“. Es ist klar, welche der beiden Ansichten die Kritik der teleologischen Urteilskraft sogleich verwerfen muß. Der Okkasionalismus hebt die Natur auf und verwandelt alles Leben in Wunder, er widerstreitet in der Erklärung und Beurteilung der Lebenserscheinungen allem Vernunftgebrauch, und die Idee der inneren Zweckmäßigkeit der Natur läßt sich mit einer solchen Vorstellung gar nicht vereinigen.[1]

Es bleibt mithin nur der Prästabilismus übrig, nach dessen Lehre die Lebensanlagen im ganzen Reichtume der Lebensformen ursprünglich kraft der göttlichen Wirksamkeit gegeben sind. Daß aus derselben die lebendigen Individuen auf den Schauplatz der Welt hervortreten, ist die Wirkung der natürlichen Zeugungsprozesse, deren Bedingungen durch den Schöpfungsakt selbst bestimmt sind. So ist die erste Ursache des Lebens Schöpfung, alle Mittelursachen Zeugung. In diese Grundansicht des Prästabilismus teilen sich Lehrmeinungen entgegengesetzter Art. Es lassen sich zur näheren Bestimmung jener ursprünglichen Anlage, woraus im Wege der Zeugung das lebendige Individuum hervorgeht, zwei Möglichkeiten denken. Nach der einen Ansicht ist jene Uranlage schon das Individuum selbst, das nun von der Natur nicht erst hervorgebracht, sondern nur herausgebracht zu werden braucht: es ist, wie es auf dem Schauplatze der Welt erscheint, eigentlich kein Produkt, sondern nur ein Edukt der Natur, es entsteht nicht durch die natürliche Zeugung, sondern wird dadurch nur entwickelt. Sein Gezeugt- und Geborenwerden ist „Evolution (Auswickelung)“, sein Zustand vor der Geburt und Zeugung „Involution (Einschachtelung)“; gezeugt und geboren werden ist hier nicht eigentlich entstehen, sondern ein Übergehen aus dem Zustande der Involution in den der Evolution, eine bloße Veränderung der Lebenszustände oder Metamorphose. Dies war Leibnizens Lehre von Geburt und Tod, von Leben und Sterben: die Lebensanlage ist nicht der Samen, sondern das Samentier. Diese Ansicht heißt „Evolutionstheorie“. Ihr steht die andere gegenüber, nach welcher die Anlage zu einem lebendigen Individuum auch ursprünglich gegeben, aber nicht schon das Individuum selbst, sondern nur der Keim desselben ist, den erst der be-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 81. Von der Beigesellung des Mechanismus zum teleologischen Prinzip in der Erklärung eines Naturzwecks oder Naturproduktes. (S. 421—422.)

fruchtende Zeugungsprozeß zum individuellen Leben erweckt. Nach dieser Ansicht wird das lebendige Individuum wirklich hervorgebracht oder erzeugt, nicht bloß entwickelt. Eine Lebensgeneration erzeugt aus sich ein neues Geschlecht, eine wirkliche Nachkommenschaft, im eigentlichen Sinn Epigonen: die Theorie der „Epigenesis“. Der Prästabilismus erklärt demnach die natürliche Entstehung der lebendigen Körper entweder durch Evolution oder durch Epigenesis. Zufolge beider Theorien ist die Anlage zum Leben gegeben, also das ursprünglich lebendige Wesen selbst präformiert: nach der ersten Ansicht ist es als Individuum, nach der anderen als Gattung (bloß der Anlage nach) präformiert. Demnach läßt sich die Evolutions- oder Eduktionstheorie als die Lehre von der „individuellen Präformation“, die der Epigenesis oder der Produktion als die Lehre von der „generischen Präformation“ bezeichnen.

Von diesen beiden Ansichten wird aus kritischen Gründen diejenige den Vorzug verdienen, welche mit der Erfahrung am meisten übereinstimmt und den möglich kleinsten Aufwand übernatürlicher Kräfte in Anspruch nimmt. Diesen Vorzug entbehrt offenbar die Evolutionstheorie: hier tut Gott das meiste, die Natur das wenigste, daher steht diese Lehre dem Okkasionalismus am nächsten. Jedes Individuum geht unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervor, der natürliche Zeugungsprozeß ist eine bloße Formalität, Gott bildet die Frucht, der Mutter bleibt nur die Ernährung und Auswickelung, der männliche Samen hat keine bildende, die Frucht bestimmende Kraft, sondern dient dem Embryo nur zum ersten Nahrungsmittel. Hier finden wir den größten Aufwand des Übernatürlichen und die wenigste Übereinstimmung mit der Erfahrung, die sogleich den Einwurf erhebt: wenn Gott das Individuum schafft und der natürliche Zeugungsprozeß zur Bildung desselben nichts beiträgt, woher die Bastardzeugungen in der Natur?

Der Ursprung des Organischen kann nur nach einem teleologischen Prinzip beurteilt und durch eine absichtlich wirkende Ursache vorgestellt werden: in diesem Punkte bejaht die kritische Teleologie den Prästabilismus, aber innerhalb desselben nimmt sie den Weg der Natur und ergreift diejenige Richtung, welche sich von der okkasionalistischen Lehre am weitesten entfernt. Mit der organisierten Materie kommt in die Natur eine lebenbildende und zeugende Kraft, welche Blumenbach, der sich um die Begründung und Anwendung der Theorie

der Epigenesis besonders verdient gemacht, im Unterschiede von der mechanischen Bildungskraft den Bildungstrieb genannt hat.[1]

II. Die teleologische Weltansicht.

1. Der Mensch als Endzweck der Natur.

Alle Naturbegriffe gehen auf die Verknüpfung und den Zusammenhang der Erscheinungen und richten sich daher auf das Ganze der Natur, die teleologischen Begriffe ebensowohl als die mechanischen. Die teleologische Naturbetrachtung verknüpft die Erscheinungen nach Zwecken und beurteilt die Natur als eine zweckmäßige Ordnung der Dinge, sie richtet sich auf das zweckmäßige Ganze der Naturwesen und begründet ein teleologisches Natursystem, worin die Naturprodukte als Naturzwecke verknüpft werden, und jedes Ding in der Zweckbeziehung auf ein anderes, welches selbst wieder Mittel für ein anderes usf. ist, erscheint. Wenn in dieser Ordnung der Dinge ein Naturprodukt keinen anderen Zweck hat, als sein eigenes Dasein, so ist es letzter Zweck, Endzweck der Natur; wenn es dagegen bloß um eines anderen willen existiert, so ist es Mittel der Natur oder relativer Naturzweck. Diese relative Zweckmäßigkeit ist die äußere, welche selbst in der inneren Zweckmäßigkeit der ganzen Naturordnung begründet ist. Nur für organisierte Wesen können andere Naturdinge zweckmäßig sein. Wasser, Luft, Erde können als Mittel für Pflanzen und Tiere, aber nicht als Mittel für Gebirge gelten. Es gibt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit in der Natur, die zugleich eine innere ist, nur einen einzigen Fall, wo es der innere Naturzweck eines Daseins ist, Mittel für ein anderes zu sein: wenn zwei Erscheinungen dergestalt für einander organisiert sind, daß sie zusammen ein lebendiges, organisierendes Ganze bilden. So verhalten sich innerhalb derselben Gattung die beiden Geschlechter, welche zusammen die zeugende Gattung selbst ausmachen. Die Kette der Naturzwecke läuft nach der äußeren Zweckmäßigkeit fort, die das Dasein jedes Dinges einem anderen als Mittel unterordnet. So sind die Pflanzen Mittel für die pflanzenfressenden Tiere, diese Mittel für die Raubtiere, diese wieder Mittel für den Menschen, oder, um mit Linné den umgekehrten Weg zu nehmen, „die gewächsfressenden Tiere sind da, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Spezies derselben erstickt werden würden, zu mäßigen; die Raubtiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu

[1] Kritik der Urteilskraft. § 81. Von der Beigesellung usf. (S. 423—424.)

setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde. Und so würde der Mensch, so sehr er auch in gewisser Beziehung als Zweck gewürdigt sein möchte, doch in anderer wiederum nur den Rang eines Mittels haben".[1]

Soll das teleologische Natursystem vollendet sein, so muß es in der Kette der Naturzwecke ein letztes Glied geben, dem alle andern Dinge als Mittel untergeordnet sind: einen letzten Naturzweck, einen Endzweck der Natur und der Schöpfung. In der Sinnenwelt gibt es nur bedingte Zwecke oder Mittel. Man würde der Wirkungsart der Natur, wie die Erfahrung sie zeigt, auf das Äußerste widersprechen, wollte man annehmen, daß irgend ein Ding letzter Zweck der Natur wäre; wenigstens behandelt diese selbst keines ihrer Geschöpfe, als ob es ihr um die Erhaltung desselben einzig zu tun sei. Jedes Geschöpf ist den verwüstenden Naturgewalten ausgesetzt und verfällt dem allgemein waltenden, alles beherrschenden Naturmechanismus. Innerhalb der Sinnenwelt erscheint die Zweckmäßigkeit der Natur nirgends auf einen letzten Zweck berechnet, noch ist ein solcher unter ihren Erscheinungen zu entdecken. Ein letzter Zweck könnte nur ein solches Wesen sein, dessen Dasein nicht Mittel für ein anderes, sondern nur sein eigener Zweck ist. Aber sich selbst zu diesem Zwecke machen kann nur dasjenige Wesen, welches fähig ist, Zwecke zu setzen, nach Zwecken zu handeln und sich die Natur als Mittel zu unterwerfen. Dazu gehört ein Vermögen der Vernunft und Freiheit, welches den materiellen Erscheinungen fehlt. Unter den Geschöpfen der Natur gibt es nur eines, welches diese Fähigkeit besitzt: der *Mensch*. Darum ist er allein fähig, als Endzweck der Natur beurteilt zu werden, nicht sofern er Geschöpf der Natur oder lebendiges Wesen, sondern sofern er Intelligenz und Wille ist: hier führt uns die Teleologie auf den Punkt zurück, von welchem die *kritische Philosophie* ausging, nämlich vom Menschen als Vernunftwesen.

2. Die menschliche Glückseligkeit, Gesellschaft und Bildung.

Indessen darf der Mensch nicht unbedingt und nicht in jeder Rücksicht als Endzweck der Natur gelten. Die Vollkommenheit seines sinnlichen Zustandes, d. i. die allseitige, dauernde und größte Befriedigung seiner Triebe oder die *Glückseligkeit* ist nicht der letzte

[1] Kritik der Urteilskraft. § 82. Von dem teleologischen System in den äußeren Verhältnissen organischer Wesen. (S. 425—426.)

Zweck der Natur. Ihre Absicht ist nicht, den Menschen glücklich zu machen. Unsere Wohltäterin zu sein, darin besteht nicht die Summe ihrer Wirkungen, das Ziel ihres Handelns, das Fazit ihrer Rechnung. So träumte Rousseau die Natur. Dem widerstreitet die Erfahrung. Wäre die Glückseligkeit des Menschen der letzte Naturzweck, so würde die Natur ihr Ziel verfehlen. Der Mensch ist nicht glücklich. Jede menschliche Glückseligkeit ist flüchtig, jede unserer Befriedigungen ist von kurzer Dauer, sie läßt neue Bedürfnisse entstehen, und jedes Bedürfnis ist Gefühl des Mangels, Schmerz, Nichtbefriedigung, Gegenteil der Glückseligkeit.

Der Mensch ist so wenig als irgend ein anderes Geschöpf der Liebling der Natur, er ist, wie jedes andere Naturwesen, ein Ding unter Dingen, ein Glied in der Kette der Erscheinungen, und an der Kette gibt es keine Glückseligkeit. Er ist so wenig als sonst ein Ding von den Plagen und Zerstörungen der Natur ausgenommen. Und selbst wenn die menschliche Glückseligkeit der letzte Zweck der Natur wäre, so könnte sie niemals der letzte Zweck des Menschen selbst sein. Ein freies Wesen kann unmöglich auf das bloße Wohlsein ausgehen, noch weniger kann sein Zweck sein, sich wohltun zu lassen, und noch dazu sein letzter Zweck! Hier führt uns die Teleologie zu dem Punkte zurück, wo die *Sittenlehre* stand, als sie erklärte, der Zweck des Menschen sei nicht seine Glückseligkeit.[1]

Der Mensch ist der letzte Zweck der Natur als intelligentes, selbsttätiges Wesen, sofern er selbst seine Ziele bestimmt, seine Mittel wählt, die Natur als Mittel für die eigenen Zwecke braucht: diese menschliche, die Natur beherrschende Zwecktätigkeit ist unsere *Kultur*. Die erste Bedingung zur Kultur ist die Geschicklichkeit. Die menschliche Bildung ist der die menschliche Glückseligkeit weit überragende Naturzweck. An die Stelle des Naturgenusses tritt die Arbeit, die erfinderische Tätigkeit, die unser Leben umgestaltet und erhöht, jeder braucht seine Kräfte und mißt sie wetteifernd mit allen anderen, daraus entsteht die Ungleichheit und die Zwietracht mit allen ihren Plagen und Hindernissen für die freie Entwicklung der menschlichen Naturanlagen. Um diese Hindernisse wegzuräumen und die Bedingungen herzustellen, welche den Spielraum der menschlichen Kräfte entfalten und sichern, gibt es kein anderes Mittel als die bürgerliche Gesellschaft, den Rechtsstaat, zuletzt

[1] Kritik der Urteilskraft. § 83. Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems. (S. 429—431.)

die weltbürgerliche Föderation. Hier führt uns die Teleologie wieder zu dem Schlußpunkt der kantischen Rechtslehre zurück.[1]

Die Bildung bändigt und ordnet die rohen Naturtriebe, sie verfeinert die menschlichen Begierden, vervielfältigt durch die gesellige Kultur die Bedürfnisse und Neigungen, erweckt durch die zunehmende Geschicklichkeit, durch den wachsenden Reichtum den Hang zum Entbehrlichen und erschafft so den Luxus, woraus ohne Zweifel eine Menge Übel hervorgehen. Rousseau sah im Luxus nur eine Entartung der menschlichen Natur und in seinem Gefolge das bloße Verderben. Indessen hat die Liebe zum Entbehrlichen auch ihre wohltätige und befreiende Wirkung. In demselben Grade als der Mensch von der Notdurft des Lebens frei wird, erweitert sich sein Gemüt und erhebt sich über die dürftigen Befriedigungen des materiellen Daseins und den engen Kreis der gemeinen Begierden; er begehrt die Dinge nicht mehr zum rohen Genuß, sondern fängt an sie zu betrachten und an ihrem Scheine, an ihrer Form Wohlgefallen zu empfinden. Die Bildung bahnt den Weg zur ästhetischen Naturbetrachtung, zur Kunst und Wissenschaft. Der rohe Naturmensch verhält sich zu den Dingen sinnlich begehrend und eben darum nicht ästhetisch betrachtend. „Durch der Begierde blinde Fessel nur an die Erscheinungen gebunden, entfloh ihm ungenossen, unempfunden die schöne Seele der Natur."[2]

Der Endzweck der Sinnenwelt erscheint uns in der Menschheit, nicht im Zustande der Natur, sondern in dem der Bildung, im freien Rechtsstaat, in der wissenschaftlichen und ästhetischen Betrachtung der Dinge, in der Philosophie und Kunst. Hier führt uns die Teleologie wieder auf die Punkte zurück, welche die Kritik der ästhetischen Urteilskraft erleuchtet hatte: zu jener Harmonie der Gemütskräfte, woraus das kontemplative Wohlgefallen und der Genuß ästhetischer Weltbetrachtung hervorging.[3]

3. Der sittliche Endzweck der Welt.

Mit der zunehmenden Freiheit des Menschen nähert sich die Natur immer mehr der letzten Erfüllung ihres Endzwecks. Wahrhaft frei ist der Mensch, wenn er völlig unbedingt handelt, völlig unabhängig von der Natur und den Dingen, also auch unabhängig von seinen eigenen natürlichen, d. h. selbstsüchtigen Zwecken: dieses von aller Selbstsucht

[1] Kritik der Urteilskraft. § 83. (S. 331—332.)
[2] Schiller: Die Künstler, Vers 112—115.
[3] Kritik der Urteilskraft. § 83. (S. 433—434).

freie Handeln ist das moralische. Die wahre Freiheit ist allein die sittliche, nur der moralische Mensch ist wirklich frei: die Lauterkeit der Gesinnung ist der höchste Zweck des menschlichen Lebens, der einzige unbedingte Zweck, welchen wir kennen, der letzte Zweck der Natur, der Endzweck der Schöpfung. Nicht in dem, was man genießt, liegt der Wert des Lebens, sondern in dem, was man tut. Wenn der Wert des Lebens in der Summe der Lebensgenüsse bestände, so wäre er nichtig, denn jeder Genuß ist Verwesung. Den Wert unseres Handelns macht allein die Freiheit. Abhängig von der Natur und unseren Begierden haben unsere Handlungen keinen anderen Zweck und darum auch keinen anderen Wert, als den Genuß. Wenn der Wert des Lebens nicht im Genuß besteht, so kann er nur in der moralischen Gesinnungs- und Handlungsweise gefunden werden. Daher ist der Endzweck der Natur der Mensch als Subjekt der Moralität. Hier führt uns die Teleologie wieder auf den Punkt, wo die kantische Sittenlehre stand, als sie erklärte: der Zweck des Menschen sei das sittliche, in der guten Gesinnung gegründete Leben.[1]

III. Die teleologische Gottesidee.

1. Physikotheologie und Moraltheologie.

Die teleologische Betrachtungsweise verknüpft die Dinge durch den Begriff der Zwecke und bildet so die Vorstellung einer zweckmäßigen Ordnung der Dinge; sie kann nicht irgendwo an einem beliebigen Punkte stehen bleiben, sondern muß fortschreiten und sich zu dem Ganzen einer teleologischen Weltbetrachtung, zu der Idee einer nach Zwecken geordneten Welt erweitern. Um den Begriff eines zweckmäßigen Weltganzen zu bilden, sind drei Bedingungen notwendig: 1. Die Erfahrung zweckmäßig bestimmter Objekte (organisierter Erscheinungen) und die fortlaufende Verknüpfung derselben zu einer Reihe von Naturzwecken, 2. die Vollendung dieser Reihe durch einen letzten Naturzweck und einen Endzweck der Welt, 3. die Begründung derselben durch eine oberste Ursache. Eine endlose Reihe bildet kein System. Um ein solches auszuführen, muß die Reihenfolge der Dinge durch ein Prinzip, woraus sie folgt, und durch ein letztes Glied, das sie vollendet, geschlossen sein.

Dieses letzte Glied in der Ordnung der Naturzwecke, dieser End-

[1] Kritik der Urteilskraft. § 84. Vom Endzweck des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung selbst. (S. 434—436.)

zweck der Welt ist dargetan: es ist der Mensch als zwecksetzendes Wesen, der moralische Mensch, der seine Freiheit zum Zwecke seines Handelns macht, es ist die menschliche Freiheit als Selbstzweck. Zweckbestimmung ist Wertbestimmung. Wenn die Welt einen Zweck hat, so muß sie auch einen Wert haben. Jede Wertbestimmung ist ein Begriff, ein Urteil. Wenn es in der Welt keine vernünftigen Wesen gibt, die fähig sind, den Wert der Dinge zu beurteilen, so haben die letzteren keinen Wert, und die Welt keinen Zweck. Dieses urteilende Wesen ist der Mensch: er allein unter allen Geschöpfen der Natur. Darum ist alle Zweckmäßigkeit der Natur durch das Dasein des Menschen bedingt, und er der Endzweck der Dinge.

Das Erste ist: daß wir Zwecke in der Welt erfahren und unsere teleologischen Erfahrungsurteile verknüpfen; das Zweite: daß wir die Reihe durch ein letztes Glied schließen; das Dritte: daß wir sie durch eine oberste Ursache begründen. Der Begriff der natürlichen oder empirischen Zwecke bildet das Thema der „physischen Teleologie“, der Begriff der moralischen Zwecke das der „moralischen Teleologie“, die Idee einer obersten Ursache der nach Zwecken geordneten Welt das der „Theologie“. Unsere letzte Aufgabe ist demnach die Bestimmung der Theologie auf Grund der Teleologie, d. h. die Ausführung der teleologischen Gottesidee. Die Teleologie unterscheidet sich in die physische und moralische. In beiden Richtungen kann der Weg zur Theologie gesucht werden. Bestimmen wir den Begriff der obersten Endursache der Welt nach Maßgabe der physischen Zweckmäßigkeit, so entsteht die „Physikotheologie“; bestimmen wir diesen Begriff nach Maßgabe der moralischen Zweckmäßigkeit, so entsteht die „Moral- oder Ethikotheologie“.

Untersuchen wir zuerst, ob die Physikotheologie ihre Aufgabe löst, ob es nämlich möglich ist, von der Grundlage der physischen Teleologie zur Theologie, d. h. zum Begriffe Gottes zu gelangen? Es seien uns in der Erfahrung zweckmäßige Naturerscheinungen gegeben, Naturprodukte, die wir nicht anders denn als Naturzwecke beurteilen können; es sei erlaubt, von der Wirkung auf eine sehr proportionale Ursache zu schließen, von zweckmäßigen Naturerscheinungen auf zwecktätige und darum intelligente Naturkräfte, auf verständige Urwesen oder göttliche, in der Natur wirksame Kräfte: solche Kräfte sind nicht Gott, solche mit gewissen Vollkommenheiten ausgerüstete Naturen sind kein absolut vollkommenes Wesen. Viele Vollkommenheiten sind nicht alle Vollkommenheit, gewisse göttliche oder vielmehr dämonische Naturkräfte haben nicht den Charakter der göttlichen Einheit. Die physische Teleologie kommt nicht einmal zur Einheit, geschweige zur Vollkommenheit und Weisheit des göttlichen Wesens. Und wenn die Einheit der Welturſache mit Spinoza in pantheistischer Weise gedacht wird, so wird auf diesem Wege die Intelligenz und Weisheit derselben eingebüßt. So kommt die physische Teleologie, wenn sie sich streng an die Richtschnur hält, die ihre Ausgangspunkte bezeichnen, zur Dämonologie, aber nicht zur Theologie. Es gibt daher keine Physikotheologie. Was man so nennt, ist mißverstandene physische Teleologie; der Begriff der Naturzwecke kann den Begriff Gottes propädeutisch vorbereiten, aber nicht philosophisch begründen. Es bleibt also zur Bestimmung der obersten Weltursache oder zur Begründung des teleologischen Weltsystems nur die Moraltheologie übrig.[1]

Man kann die oberste Weltursache nicht ohne Einsicht in den letzten Weltzweck bestimmen. Kein Naturzweck ist unbedingt, keiner ist der letzte. Schon aus diesem Grunde ist die physische Teleologie unvermögend zur Begründung der Theologie. Erst müssen wir die Kette der Naturzwecke ganz übersehen und die natürliche Zweckmäßigkeit völlig durchschauen, bevor sich über die oberste Weltursache irgend etwas ausmachen läßt. Nur der Mensch kann als Endzweck der Welt gelten: nicht der menschliche Weltgenuß, auch nicht die menschliche Weltbetrachtung, sondern der menschliche Wille, nicht der sinnliche, selbstsüchtige, sondern der freie, moralische Wille. „Es ist nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann.“ Also ist der Endzweck der Welt der Mensch nicht nach, sondern unter moralischen Gesetzen, d. i. der Mensch, der nicht nach dem Zwange des Sittengesetzes handelt, sondern das selbstgegebene Gesetz mit Freiheit und bloß um des Gesetzes willen ausführt. Der moralische Mensch kann nicht anders als

[1] Kritik der Urteilskraft. § 85. Von der Physikotheologie. (S. 436—442.)

das höchste Gut zu seinem Endzweck machen: d. i. die Würdigkeit glückselig zu sein, die Glückseligkeit als Folge der Tugend. Er muß demnach die Natur in Beziehung zur Sittlichkeit, d. h. als zweckmäßig für die moralische Freiheit, als Bedingung zur Verwirklichung des höchsten Gutes ansehen, er muß demgemäß die Welt als bedingt durch eine Ursache betrachten, welche die Natur zweckmäßig für die moralische Freiheit eingerichtet, die letztere zum Endziele der Welt und die sittlich vollkommene Menschheit zur Absicht der Schöpfung gemacht hat: er muß die oberste Weltursache als den moralischen Welturheber, d. h. als Gott denken. Zu dieser Idee Gottes führt uns die moralische Teleologie.

Es gibt keinen anderen Beweis für Gottes Dasein als das moralische Argument, keine andere Theologie als die, welche auf ethischen Begriffen beruht: das ist nicht theologische Ethik, sondern „Ethikotheologie". Der moralische Beweis gilt nicht für die Erkenntnis, sondern bloß für das Handeln: er ist nicht zur Sittlichkeit, sondern durch dieselbe notwendig. Nicht die Überzeugung vom Dasein Gottes macht die Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit macht diese Überzeugung. So führt uns die Kritik der teleologischen Urteilskraft wieder auf den Punkt zurück, wo die Kritik der reinen Vernunft stand, als sie auf den einzig möglichen Ausweg hinblickte, den die rationale Theologie übrig behielt, nachdem ihre theoretischen Grundlagen alle zerstört waren. Sie führt uns genau auf den Punkt, welchen die Kritik der praktischen Vernunft einnahm, als sie den Begriff des höchsten Gutes festgestellt und die Antinomie desselben aufgelöst hatte.[1]

2. Moraltheologie und Religion.

Der Begriff der moralischen Zweckmäßigkeit der Welt gibt für das Dasein Gottes den einzig möglichen und haltbaren Beweisgrund. Aus dem Begriffe Gottes folgt nie das Dasein Gottes, es folgt ebensowenig aus dem Begriffe der Welt oder der existierenden Dinge, ebensowenig aus dem der natürlichen Zweckmäßigkeit. Dieser letzte physikotheologische Beweis, um den sich besonders Reimarus verdient gemacht hat, wird in der Ausführung unwillkürlich mit dem moralischen Argumente vermischt und gewinnt dadurch die überzeugende Beweiskraft, die seinen eigenen Mitteln fehlt; er selbst hat kein Recht, von einem Endzwecke der Welt zu reden, also auch keines, sich auf die Weisheit Gottes zu berufen, denn es gibt keine Weisheit ohne Endzweck und keinen Begriff Gottes ohne Weisheit. Eine solche Vermischung heterogener Vorstellungen mag hingehen, wenn es bloß um eine gemütliche Beweisführung zu tun ist. Handelt es sich aber um kritische Einsicht, so muß jede Verwirrung sorgfältig vermieden und der moralische Beweis von dem physikotheologischen genau abgesondert werden.

[1] Kritik der Urteilskraft. § 86. Von der Ethikotheologie. (S. 442—447.) § 87. Von dem moralischen Beweise des Daseins Gottes. (S. 447—450. S. 448—449 Anmkg.)

Im Grunde ist nämlich die physische Teleologie schon von der moralischen inspiriert und durchdrungen, wie Kant es in der „Allgemeinen Anmerkung zur Teleologie" ausspricht. „Dieses aus der physischen Teleologie genommene Argument ist verehrungswert. Es tut gleiche Wirkung zur Überzeugung auf den gemeinen Verstand, als auf den subtilsten Denker; und ein Reimarus in seinem noch nicht übertroffenen Werke, worin er diesen Beweisgrund mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Klarheit weitläufig ausführt, hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst erworben." „Daß der physisch-teleologische Beweis, gleich als ob er zugleich ein theologischer wäre, überzeugt, rührt nicht von der Benutzung der Ideen von Zwecken der Natur als so viel empirischen Beweisgründen eines höchsten Verstandes her; sondern es mischt sich unvermerkt der jedem Menschen beiwohnende und ihn so innigst bewegende moralische Beweisgrund in den Schluß mit ein, nach welchem man dem Wesen, welches sich so unbegreiflich künstlich in den Zwecken der Natur offenbart, auch einen Endzweck, mithin Weisheit beilegt und also jenes Argument in Ansehung des Mangels, welches ihm noch anhängt, willkürlich ergänzt."[1]

Der moralische Beweis gründet sich auf den Begriff des moralischen Weltzwecks, also auf ein teleologisches, d. h. reflektierendes Urteil: er hat mithin nur subjektive Geltung. Nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens können wir die Welt nur so beurteilen, daß sie durch einen sittlichen Endzweck bedingt und darum durch göttliche Weisheit geschaffen ist. Der moralische Beweis ist vollkommen überzeugend, aber nicht in theoretischer Weise, denn es gibt keinen Grad des theoretischen Fürwahrhaltens, der uns das Dasein Gottes begreiflich oder annehmbar machen könnte. Gott ist kein Objekt der Erfahrung, noch einem Objekte der Erfahrung vergleichbar: darum ist sein Dasein weder durch einen logischen Vernunftschluß noch durch Analogie zu beweisen.

Gott ist nicht bedingt: darum darf sein Dasein auch nicht in be-

[1] Kritik der Urteilskraft. II. Abt. Anhang. Allg. Anmkg. zur Teleologie. (S. 476—477.)

dingter Weise gelten, es gibt von dem Dasein Gottes weder einen Wahrscheinlichkeitsbeweis noch einen hypothetischen Vernunftschluß. Die Vorstellung des sittlichen Endzwecks gründet sich auf das Vermögen der Freiheit, diese ist eine Tatsache in uns, unter allen Ideen ist sie die einzige, deren Existenz feststeht. Von hier aus empfängt der moralische Beweis seine Geltung. Die Freiheit ist ein praktisches Vermögen, die darauf gegründete Überzeugung daher *praktische* Gewißheit oder Glaube, Glaube aus Vernunftbedürfnis, Vernunftglaube. So begründet die Moraltheologie nicht eine Gotteserkenntnis, sondern Gottesglauben; die Gesetze der Freiheit, die sittlichen Pflichten, die moralischen Endzwecke des Menschen erscheinen jetzt als göttliche Gebote und werden als solche geglaubt: dieser moralische Glaube ist Religion.

So begründet der Begriff der moralischen Zwecke die Theologie nicht als Wissenschaft, sondern als *Religion* und *Religionslehre*. Der moralische Beweis, seiner Tendenz nach so alt, wie die menschliche Vernunft selbst, gibt der Theologie ihre notwendige und wohltuende Einschränkung: sie ist nicht als Wissenschaft, sondern nur als Religion möglich. Die Geltung der religiösen Wahrheit verneinen, weil sich dieselbe nicht wissenschaftlich beweisen läßt, ist ein „*dogmatischer Unglaube*", der auch die Geltung der sittlichen Grundsätze aufhebt. So lange der Mangel theoretischer Beweisgründe unsere religiöse Überzeugung noch beunruhigt, sind wir im Zustande des „*Zweifelglaubens*"; dieser Zweifel hört auf und der Glaube wird zur Gewißheit, sobald uns die höhere Berechtigung und Kraft der *praktischen* Beweisgründe einleuchtet.[1]

Theologie als Wissenschaft ist *Theosophie*, Theologie auf Grund der in der Natur sich offenbarenden Zweckmäßigkeit ist *Dämonologie*: jene übersteigt die menschliche Vernunft, diese vermenschlicht das Wesen Gottes; dort entstehen überschwengliche und vernunftverwirrende, hier anthropomorphistische Gottesbegriffe. Beide verderben und verunstalten die Religion: die Theosophie erzeugt Magie und „*Theurgie*", d. h. den Wahn, die göttliche Wirksamkeit erfassen und beeinflussen zu können; die Dämonologie erzeugt Götzendienst oder „*Idololatrie*", d. h. den Wahn, durch äußere Handlungen das Wohlgefallen Gottes zu erwerben.

[1] Kritik der Urteilskraft. § 88. Beschränkung der Gültigkeit des moralischen Beweises. (S. 453—458.) Anmkg. (S. 458—459). Vgl. § 90. Von der Art des Fürwahrhaltens in einem moralischen Beweise des Daseins Gottes. (S. 461—466.) § 91. Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben. (S. 467 bis 474.) Allg. Anmkg. zur Teleologie. (S. 475—485).

Der erste Wahn ist Schwärmerei, der zweite Aberglaube. Die richtige Teleologie, d. i. die wahre Idee vom Endzwecke und vom Urgrunde der Welt macht jene beiden Wahngebilde unmöglich, sie bewahrt die Gotteslehre vor aller Theosophie, wie die Seelenlehre vor aller Pneumatologie und vor allem *Materialismus*. Eben darin besteht „der Nutzen" des *moralischen* Gottesbeweises. So bestätigt die Teleologie, indem sie die Ursache der Welt nach dem Endzwecke derselben beurteilt, die Ergebnisse der kantischen Sitten- und Glaubenslehre.[1]

3. Der Schluß des Systems.

Die Kritik der teleologischen Urteilskraft erneuert in ihrem Abschluß die Begründung jener moralischen Weltansicht, die wir in dem Entwicklungsgange der kritischen Philosophie haben entstehen sehen, die sich immer tiefer befestigt hat und nun als die unerschütterliche Grundlage des ganzen Systems gelten will. Der Gang dieser letzten Untersuchung hat uns auf die Ergebnisse aller früheren zurückblicken lassen und uns auf einen Punkt geführt, von dem aus wir die freieste Übersicht über die sämtlichen von der Kritik durchforschten und erhellten Gebiete der menschlichen Vernunft gewinnen.

Die Erkenntnisvermögen der letzteren zu ergründen, war das Thema des Hauptwerks. Es wurde gezeigt, wie aus der Einrichtung und Organisation unserer Vernunft die Erscheinungen und eine allgemeine und notwendige Erkenntnis derselben entsteht, welche die Grenzen der Sinnenwelt nicht zu überschreiten vermag. Diese Lehre von der Entstehung der Sinnenwelt und ihrem durchaus *phänomenalen* Charakter hieß der *transzendentale Idealismus*, welchen Kant durch seine Lehre von Raum und Zeit begründet hat. „Nach der Kritik ist alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung."[2]

Da nun die Vernunft nicht aus der Sinnenwelt, sondern diese aus jener hervorgeht, so hat die letztere einen von den Erscheinungen, der Erfahrung und den Gesetzen derselben unabhängigen Charakter: dieser besteht in der *Freiheit* oder in der moralischen Vernunft, deren Gesetz die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, und deren Vermögen die Kritik der praktischen Vernunft dargetan hat. Der transzendentale Idealismus ermöglicht nicht bloß, sondern fordert

[1] Kritik der Urteilskraft. § 89. Von dem Nutzen des moralischen Arguments. (S. 459—461.)

[2] Kant wider Eberhard: „Über eine Entdeckung" usf. (Hartensteinausgabe Bd. III. S. 345 u. 346.)

die Realität der Freiheit; wir haben den genauen und tiefen Zusammenhang zwischen der transzendentalen Ästhetik (Idealität des Raumes und der Zeit) und der Freiheitslehre unseres Philosophen zu wiederholten Malen einleuchtend gemacht. Da es nun dieselbe Vernunft ist, welche die Erscheinungswelt erzeugt, erkennt und eben darum auch von ihr sich unterscheidet und frei ist, so muß es eine freie Betrachtung und eine zweckmäßige Beurteilung der Erscheinungen, d. h. eine ästhetische und teleologische Weltansicht geben, welche zu begründen und auszuführen die Aufgabe der Kritik der Urteilskraft war. Die Methodenlehre der Teleologie bestätigt, daß die Freiheit im Sinn der sittlichen Läuterung den Kern des Weltproblems ausmacht.

Damit ist die Aufgabe der kantischen Philosophie gelöst und unsere Darstellung ihrem ganzen Umfange nach vollendet. Aus der Art, wie Kant seine Aufgabe gestellt und gelöst hat, müssen eine Reihe neuer Probleme hervorgehen, welche die Ausgangspunkte und Themata der folgenden Philosophie bilden. Man darf sich durch den Reichtum, die Verschiedenartigkeit und die Gegensätze ihrer Systeme nicht über ihren gemeinschaftlichen Ursprung und ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von Kant täuschen lassen: sie sind im weitesten Sinne des Worts die Schule Kants, die einen ganz anderen Anblick gewährt, als die Schulen der drei Hauptphilosophen vor ihm: ich meine die Richtungen, die von Bacon, Descartes und Leibniz abstammen. Von Bacon zu Locke und von diesem zu Berkeley und Hume, von Descartes zu Spinoza und Leibniz, von diesem zu Wolf und den Entwicklungsformen der deutschen Aufklärung geht es in einer Richtung vorwärts; diese Wege konvergieren in Kant, und aus seiner Lehre entwickeln sich nach verschiedenen und entgegengesetzten Seiten eine Reihe neuer Richtungen. Die erste wichtige Fortbildung, die in den Gang der nachkantischen Philosophie bestimmend eingreift, geschieht durch J. G. Fichte. Der Übergang zu ihm und die Entwicklung seiner Lehre selbst bildet das Hauptthema unserer nächsten Aufgabe und den Inhalt des folgenden Bandes. Aber der Weg zur nachkantischen Philosophie führt durch die Kritik der kantischen.

Viertes Buch.

Kritik der kantischen Philosophie.

Erstes Kapitel.

Die kantische Philosophie als Erkenntnislehre.

I. Der transzendentale Idealismus.

1. Die Entstehung der Erscheinungen.

Um die kantische Philosophie zu beurteilen, müssen wir uns vor allem die Grundzüge ihres Systems in übersichtlicher Kürze vergegenwärtigen und jede schiefe oder falsche Auffassung, welche die Vorstellung derselben verdirbt, durch die sachgemäße und richtige entfernen. Denn man kann nur richtig beurteilen, was man richtig verstanden hat. Aus der kritischen Erkenntnis des Systems folgt die Begründung der in ihm enthaltenen neuen Probleme, die den Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie bestimmen. Wir werden daher von der Charakteristik der kantischen Lehre zu der Kritik derselben fortschreiten und daraus die Aufgaben herleiten, die zu ihrer Umbildung und Fortbildung geführt haben.

Der gesamte Charakter der kantischen Philosophie vereinigt, wenn wir die Hauptsache ins Auge fassen, drei Grundzüge in sich, die richtig vorgestellt und verknüpft sein wollen, damit uns die volle Wesenseigentümlichkeit derselben einleuchte: sie ist Erkenntnislehre, Freiheitslehre, Entwicklungslehre. Durch die neue Art ihrer Erkenntnislehre ist die neue Art ihrer Freiheitslehre, durch beide die in ihrer Entwicklungslehre bedingt. Wir ordnen diese Themata, wie sie in dem Gange der kritischen Untersuchung einander gefolgt sind.

Die erste Aufgabe, wodurch alle fundamentalen Fragen der kantischen Forschung bestimmt werden, geht auf die Entstehung der menschlichen Erkenntnis. Es gibt keinen einfacheren Ausdruck, um den Charakter des Grundproblems und zugleich die Richtschnur zu bezeichnen, welche den Philosophen in der Auflösung desselben geleitet hat, und nach der wir uns am besten über die Art und Einrichtung seines Systems orientieren.

Wenn die Entstehung der menschlichen Erkenntnis erleuchtet werden soll, so sind die Bedingungen zu erforschen, die ihr vorausgehen, also in dem Vermögen unserer intellektuellen Natur enthalten sein müssen, aber nicht selbst schon Erkenntnis sein dürfen. Die Philosophen vor Kant hatten, die einen mit voller Absicht, die andern mit voller Selbsttäuschung, diese Voraussetzung gemacht und sich in der Erklärung der menschlichen Erkenntnis dogmatisch verhalten, daher hatten sie die Lösung verfehlt und in der Hauptsache nichts ausgerichtet. Deshalb mußte die Aufgabe reformiert und so gefaßt werden, daß die Faktoren der menschlichen Erkenntnis oder die Bedingungen zu derselben durch eine neue Erforschung der menschlichen Vernunft auf jenem Wege gesucht wurden, welchen Kant den *kritischen* oder *transzendentalen* genannt hat.

Die Erkenntnis ist unerklärt, so lange ihre Entstehung dunkel bleibt. Dieser einleuchtende Satz gilt nicht bloß von der Erkenntnis, sondern auch von jedem ihrer Objekte, denn ein Objekt erkennen heißt so viel als seine Entstehung einsehen: daher kann von einer Erkenntnis der Dinge nicht die Rede sein, so lange der Ursprung der Objekte dunkel bleibt. Die Frage nach der Entstehung der menschlichen Erkenntnis fällt deshalb mit der Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnisobjekte oder der uns erkennbaren Dinge notwendigerweise zusammen. Alle unsere Erkenntnisobjekte sind und müssen Erscheinungen sein, die wir vorstellen, wobei es zunächst gar nicht in Frage kommt, ob sich darin das Wesen der Dinge adäquat oder nicht adäquat oder überhaupt gar nicht offenbart. Die Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnisobjekte ist demnach gleichbedeutend mit der Frage nach der Entstehung der Erscheinungen oder der Erscheinungswelt, d. h. derjenigen Phänomene, welche der menschlichen Vernunft als solcher einleuchten, oder die wir alle auf dieselbe gemeinsame Art vorstellen und erfahren. Der Inbegriff dieser Erscheinungen ist unsere *Sinnenwelt*.

Es darf als eine feste und unbestrittene Tatsache gelten, daß wir eine solche gemeinsame Sinnenwelt haben und vorstellen, was unmöglich wäre, wenn wir die Dinge nicht auf übereinstimmende Art oder nach denselben Gesetzen vorzustellen genötigt wären. Die Frage nach der Entstehung der menschlichen Erkenntnis, sobald sie ernsthaft und gründlich unternommen wird, enthält die Frage nach der Entstehung unserer Sinnenwelt oder unserer gemeinsamen Weltvorstellung. Man kann das Problem der Erkenntnis nicht reformieren und die Bedingungen ihrer Entstehung nicht ergründen, ohne die Frage in dem eben ausgeführten Sinne zu stellen. Wie wir die Sternenwelt erst richtig zu betrachten vermögen, nachdem wir den Standpunkt gewonnen haben, aus dem uns die Lage und Bewegung unserer Erde einleuchtet, so können wir die gesamte Sinnenwelt überhaupt erst aus der Einsicht in den Standpunkt und die Tätigkeit unserer erkennenden Vernunft richtig auffassen und würdigen. Es verhält sich mit dem kritischen oder transzendentalen Standpunkt in der Philosophie, wie mit dem *kopernikanischen* in der Sternkunde.[1]

Wenn wir einen Gegenstand selbst erzeugen, so ist uns die Entstehung desselben so einleuchtend, wie unsere eigene Tätigkeit, und er selbst daher vollkommen erkennbar. Wenn dagegen in dem Objekt etwas enthalten ist, das den Charakter des Gegebenen hat und behält, das wir nicht selbst hervorbringen oder nicht in unsere erzeugende Tätigkeit auflösen können, so wird an dieser Stelle unsere Erkenntnis auf eine undurchdringliche Schranke stoßen. Unsere Objekte sind demnach soweit vollkommen erkennbar, als sie unsere Produkte sind, d. h. soweit wir dieselben zu erzeugen und diese Erzeugung in unserem Bewußtsein zu erhellen vermögen: nur so weit reicht die Erkennbarkeit der Dinge. Demgemäß ist die Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnis und ihrer Objekte, deren Inbegriff unsere gemeinsame Sinnenwelt ausmacht, näher so zu fassen, daß unter dieser Entstehung die Erzeugung durch die Faktoren oder Vermögen unserer Vernunft verstanden wird. Wenn unsere Sinnenwelt das Produkt unserer Vernunft ist, so ist sie auch deren völlig einleuchtender Gegenstand; sie ist dieser Gegenstand, nur soweit sie jenes Produkt ist. „Denn nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann."[2]

2. Die Idealität der Erscheinungen.

Nun hat Kant gezeigt, daß in allen unseren Erscheinungen etwas ist, das den Charakter des Gegebenen hat und behält: nämlich unsere Eindrücke oder Empfindungen, die aber als solche noch keineswegs Gegenstände oder Erscheinungen, sondern nur deren Stoff sind, woraus nach den Gesetzen unserer vorstellenden Vernunft, d. h. durch die Formgebung unseres Anschauens und Denkens erst die Objekte oder Er-

[1] Vgl. Bd. IV. Buch I. Kap. I. S. 7—9.
[2] Kritik der Urteilskraft. § 68. (A. A. Bd. V. S. 384.)

scheinungen hervorgehen. So entsteht die Sinnenwelt aus dem Material unserer Eindrücke, die nach den notwendigen und unwillkürlich erfüllten Gesetzen unseres Vorstellens dergestalt geformt und verknüpft werden, daß wir alle dieselbe natürliche Ordnung der Dinge vorstellen. Die Gesetze des Vorstellens sind die Grundformen der Anschauung und des Verstandes: Zeit, Raum und die Kategorien. Die unwillkürliche oder bewußtlose Erfüllung dieser Gesetze geschieht durch die Einbildung, während die Erkenntnis derselben die Sache der kritischen Forschung ist.

Da unsere Vorstellungsgesetze die Erscheinungen und die Erfahrung machen, so müssen sie der letzteren vorausgehen und sind daher nicht empirisch und a posteriori gegeben, sondern a priori oder transzendental: sie sind die Formen, die Empfindungen dagegen der Stoff oder die Materie aller Erscheinung. Diesen Stoff empfängt unsere Vernunft, er ist ihr gegeben, nicht durch sie: daher ist derselbe nicht «a priori», sondern «a posteriori». Doch darf man nicht sagen, daß uns die Eindrücke a posteriori oder empirisch gegeben sind. Dieser ungenaue und unrichtige Ausdruck verwirrt von Grund aus die Auffassung der kantischen Lehre. Was wir aus der Erfahrung schöpfen oder was durch dieselbe gegeben wird: das ist a posteriori oder empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: „Das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wird nur a posteriori oder empirisch erkannt".[1]

Nun leuchtet ein, daß die Eindrücke, da sie den Stoff aller Erscheinung und Erfahrung ausmachen, zu den Bedingungen und Elementen der letzteren gehören, also zwar in ihr enthalten sind, aber nicht durch sie gemacht werden: nicht sie gehen aus der Erfahrung hervor, sondern diese aus ihnen. Empirisch ist, was uns durch Erfahrung gegeben wird. Nun sind die Empfindungen das Material der Erfahrung, also zu derselben, nicht durch sie gegeben; daher sind sie wohl a posteriori, aber nicht empirisch. Ausdrücklich lehrt Kant: „Die Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch".[2]

Der empirische Gegenstand setzt die Empfindung voraus. Obwohl sich dieses Verhältnis der Empfindung zur Erfahrung von selbst versteht, so ist es doch sehr nötig, die richtige Vorstellung desselben einzuschärfen, da man unzähligemal zu lesen findet: Kant habe gelehrt,

[1] Kritik der reinen Vernunft. (1. Aufl. 1781.) Einl. I. (A. A. Bd. IV. S. 17—18.)

[2] Ebendas. Tr. Ästh. § 1. (A. A. Bd. IV. S. 29—31; vgl. besonders S. 29.)

daß die Form unserer Erkenntnis a priori, der Stoff derselben a posteriori oder empirisch gegeben sei. Kant soll widersinnigerweise gelehrt haben, daß der Stoff zur Erfahrung durch Erfahrung gegeben sei! Dann hat er die Erfahrung nicht erklärt, sondern, wie seine Vorgänger, vorausgesetzt; dann muß der Grund der Empfindungen in der Erfahrung gesucht werden, dann steckt das Ding an sich in den Erscheinungen, dann wird die kantische Philosophie umgekehrt und steht auf dem Kopf.

Da unsere Sinnenwelt nur in Erscheinungen besteht, so ist dieselbe durchgängig phänomenal. Da der Stoff aller Erscheinung in Empfindungen, ihre Form in Anschauungen und Begriffen besteht, so sind die Elemente derselben durchaus subjektiver Art, ihre materialen wie formalen Bestandteile sind in unserer erkennenden Vernunft enthalten und haben den Charakter der Vorstellungen (das Wort im weitesten Sinn genommen): daher sind alle unsere Erscheinungen Vorstellungen, sie bestehen im Vorgestelltsein und sind durchgängig ideal. Diese Lehre von der Idealität aller Erscheinungen oder von deren Entstehung aus unseren Empfindungszuständen und Vernunftformen heißt „transzendentaler Idealismus".

Alle Erscheinungen sind in der Zeit, die äußeren auch im Raum. Wenn sie etwas enthielten, das unabhängig von unseren Vorstellungen und doch in Zeit und Raum wäre, so könnten die letzteren nicht die Grundformen unseres Vorstellens, also nicht bloße Anschauungen sein. Da nun Zeit und Raum reine Anschauungen und nichts Reales an sich sind, so muß alles, was in ihnen ist, durchgängig den Charakter der Vorstellung haben. Das Sein aller Gegenstände in Zeit und Raum besteht im Vorgestelltsein. Aus der kantischen Lehre von Zeit und Raum folgt daher die Lehre von der Idealität aller Erscheinungen; die transzendentale Ästhetik begründet jenen transzendentalen Idealismus, der die gesamte kantische Erkenntnislehre charakterisiert.

Weil Zeit und Raum die Anschauungsformen unserer Vernunft sind, darum sind die reinen Zeit- und Raumgrößen, also (da es andere Größen nicht gibt) die reinen Größen überhaupt die Produkte unserer anschauenden oder konstruktiven Vernunfttätigkeit und als solche vollkommen einleuchtend. Daher hat die Größenlehre oder die reine Mathematik vor allen übrigen theoretischen Wissenschaften den Charakter einer völlig klaren und reinen Vernunfterkenntnis, weshalb Kant ausdrücklich erklärt: „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel

eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist".[1]

Eine Widerlegung der transzendentalen Ästhetik trifft den gesamten transzendentalen Idealismus, wie die Grundlage und den Charakter der kantischen Erkenntnislehre und der kritischen Philosophie überhaupt. Eine unrichtige Auffassung ist keine Widerlegung. Wir haben es jetzt mit solchen Auffassungen zu tun, welche den Sinn der kantischen Lehre verkennen und sie mit Gründen bestreiten, die nichts wider dieselbe ausrichten.

II. Die Einwürfe gegen die transzendentale Ästhetik.

Wider die kantische Lehre von Zeit und Raum, als den beiden ursprünglichen Anschauungsformen unserer Vernunft, erheben sich zwei Einwürfe, von denen der eine den ursprünglichen oder apriorischen (transzendentalen), der andere den anthropologischen Charakter jener beiden Vorstellungen in Abrede stellt: der erste verneint die unbedingte Geltung der mathematischen, insbesondere der geometrischen Axiome und macht die Raumvorstellungen von empirischen Bedingungen abhängig; der zweite verneint den anthropologischen Ursprung und Charakter jener Grundanschauungen, um die kosmologische und universelle Geltung der Zeit und des Raumes aufrechtzuhalten. Da beide Einwürfe so nahe liegen, daß sie der Philosoph unmöglich übersehen haben kann, so genügt es, den Sinn seiner Lehre klarzustellen, um die Fundamente derselben zu sichern.

1. Der erste Einwurf. Die relative Geltung der geometrischen Axiome.

Kant lehrt keineswegs die unbedingte Geltung der geometrischen Axiome, sondern eine von unseren Raumvorstellungen durchaus abhängige. Warum wir diese und keine andere Raumanschauung haben, warum unsere Vernunft überhaupt so und nicht anders eingerichtet ist: diese Frage läßt der Philosoph zwar nicht unberührt und ungeprüft, wohl aber ungelöst, ja er erklärt dieselbe ausdrücklich für unlösbar. Gemäß seiner Lehre darf man die Einrichtung der menschlichen Vernunft und die in ihr enthaltene Raumanschauung als eine Urtatsache ansehen, diese aber nicht als eine empirische bezeichnen, weil die Erfahrung das Produkt der Vernunft ist und nicht deren Bedingung.

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorr. (A. A. Bd. IV. S. 470.)

Wenn es Flächenwesen gäbe, so würde für sie die zweidimensionale Raumanschauung eine Urtatsache sein, zufolge deren sie die stereometrischen Vorstellungen ebenso notwendig entbehren würden, wie wir dieselben haben und ausbilden müssen. Wenn von der ebenen Fläche gilt, daß zwischen zwei in ihr gelegenen Punkten die gerade Linie der kürzeste Weg ist, daß es zwischen beiden nur eine solche Linie gibt, daß zwei gerade Linien keinen Raum einschließen können usf., so werden diese Sätze nicht dadurch umgestoßen, daß es sich auf der Kugeloberfläche mit der Verbindung zweier Punkte, z. B. der Endpunkte des Durchmessers, anders verhält. Daß eine bestimmte räumliche Anschauung der einleuchtende Erkenntnisgrund ist, woraus gewisse Einsichten folgen, die unter dieser Voraussetzung einmal für immer, d. h. apodiktisch gelten: dies war die Tatsache, welche die Aufmerksamkeit unseres Philosophen gefesselt hat, und die er nur dadurch zu erklären vermochte, daß er den Urgrund aller unserer räumlichen Vorstellungen, den Raum selbst für eine Grundform unseres Vorstellens oder für eine Grundanschauung unserer Vernunft ansah.

Die Geltung unserer mathematischen Einsichten ist mithin nach der ausdrücklichen Lehre unseres Philosophen keineswegs unbedingt, sondern von unserer Raum- und Zeitanschauung durchaus abhängig, aber sie ist unter dieser Voraussetzung apodiktisch, wie keine andere Art unserer theoretischen Erkenntnis. Mit den Bedingungen der Erkenntnis ändert sich auch deren Art. Setzen wir an die Stelle unseres diskursiven Verstandes den intuitiven, an die Stelle unserer sinnlichen Anschauung die intellektuelle, so geht die Erkenntnis nicht mehr den Weg der Erfahrung, sondern sieht und durchdringt alles mit einem Schlage. Setzen wir an die Stelle unserer äußeren dreidimensionalen Raumanschauung eine andere, so ändern sich demgemäß die Art und der Umfang der mathematischen Vorstellungen, aber nicht die apodiktische Gewißheit des auf Konstruktion und anschauende Einsicht gegründeten Urteils. Dieser Punkt enthält die zu erklärende und dem Charakter der Größenlehre eigentümliche Tatsache. Daher sind jene Einwürfe, die auf die Möglichkeit anderer Raumanschauungen eine andere Art der Geometrie und ihrer Axiome gründen, so wenig geeignet, die Lehre Kants zu widerlegen, daß sie vielmehr auf diese Lehre sich berufen könnten und sollten.

Wenn man beweisen kann, daß 2×2 nicht in allen Fällen gleich 4 ist, daß in unserer Anschauung einer ebenen Fläche nicht in allen

Fällen die gerade Linie den kürzesten Weg zwischen zwei Punkten beschreibt usf., dann erst hat man die Lehre Kants widerlegt. Ihm erschien die reine Mathematik als die einzige Wissenschaft, in welcher Erkennen und Erzeugen, Objekt und Produkt zusammenfallen. Weil die reinen Größen Konstruktionen und Anschauungspunkte sind, darum gelten ihm Raum und Zeit als unsere Vernunftanschauungen oder als unsere anschauende Vernunfttätigkeit selbst. Weil unsere Größenbegriffe die anschauliche oder sinnliche Größenerkenntnis voraussetzen, darum gelten ihm Zeit und Raum als die Grundformen unserer Sinnlichkeit, nicht als die des Verstandes.

Selbst wenn jene Einwürfe, die sich auf den empirischen Ursprung der Geometrie gründen wollen, stärker wären, als sie sind, würden sie doch wider die Lehre von der Idealität aller Erscheinungen nichts ausrichten, denn sie beziehen sich nur auf den Raum, nicht auf die Zeit. Ist die Zeit eine bloße Vorstellung oder Anschauungsform, so können die Erscheinungen in der Zeit nichts von aller Vorstellung Unabhängiges enthalten, also selbst nichts anderes als Vorstellungen sein. Nun sind in der Zeit alle Erscheinungen, die äußeren, wie die inneren. Sind aber die äußeren Erscheinungen Vorstellungen, so kann auch der Raum, da in ihm alle äußeren Erscheinungen sind, nichts Reales an sich, sondern nur die Grundform unserer äußeren Anschauung sein. Die transzendentale Idealität der Zeit begründet die Idealität aller Erscheinungen, auch die der äußeren, also auch die des Raumes.

2. Der zweite Einwurf. Die natürliche Weltansicht.

Die Einwürfe, die unser natürliches Bewußtsein den Systemen großer Denker entgegenstellt, sind in den Augen der letzteren gewöhnlich die geringfügigsten, aber durch die fortwirkende Hemmung, die sie auf das Verständnis und die Verbreitung jener Systeme ausüben, allemal die stärksten, denn sie lassen sich, wie unsere Gefühle und Empfindungen, nicht wegreden und sind, wie Schillers Wallenstein sagt, „wie die Weiber, die beständig zurück nur kommen auf ihr erstes Wort, wenn man Vernunft gepredigt stundenlang“. Solchen hartnäckigen, in unserer natürlichen Denkweise festgewurzelten Bedenken ist unter allen kantischen Lehren von jeher die transzendentale Ästhetik am meisten ausgesetzt gewesen, weil sie behauptet, daß Zeit und Raum bloße Anschauungen der menschlichen Vernunft und unabhängig von dieser nichts sind.

Demnach können, wie es scheint, Zeit und Raum in die Welt erst mit unserer Vernunft, also mit dem Dasein der Menschheit eintreten und weder vor deren Entstehung gegeben sein, noch nach deren Untergange fortdauern. Nun müssen wir uns das Menschengeschlecht als entstanden und vergänglich vorstellen, während wir das Universum, als welches die Bedingungen des Ursprungs wie der Zerstörung der Erde und ihrer Bewohner in sich enthält, unmöglich ohne Zeit und Raum vorstellen können. Es erscheint daher höchst ungereimt, jene beiden Grundbedingungen alles natürlichen Daseins in die Einrichtung und die Schranken der menschlichen Vernunft einschließen zu wollen, als ob sie deren Besitz und Monopol wären. Hat doch Kant selbst, bevor er seine neue Lehre von der transzendentalen Idealität der Zeit und des Raumes einführte, die mechanische Entstehung und Entwicklung des Kosmos, die Naturgeschichte des Himmels, der Erde und ihrer organischen Geschöpfe gelehrt.

Mit dieser entwicklungsgeschichtlichen Weltansicht steht nun die idealistische Lehre von Zeit und Raum allem Anscheine nach im offenbarsten Widerstreite. Freilich muß der Philosoph diesen Widerstreit nicht empfunden haben, da er ihn nirgends zum Gegenstande einer besonderen Erörterung und Aufklärung gemacht hat. Indessen beharren jene Einwürfe des natürlichen Bewußtseins, das sich mit seinen Vorstellungen von Zeit und Raum in die kantischen schlechterdings nicht zu finden weiß. Selbst ein Verehrer und Kenner der kritischen Philosophie, ein Mann von bewunderungswürdigem und bewundertem Scharfsinn, schüttelte zu dieser Lehre den Kopf und pflegte zu sagen: „Ich stehe vor ihr, wie das Kamel vor dem Nadelöhr“. Aber Kants Lehre von Zeit und Raum ist die Grundlage seiner Erkenntnislehre und der Weg zu seiner Freiheitslehre. Man wird daher von der kritischen Philosophie nichts übrig behalten, wenn man diese Lehre verwirft.

In Wahrheit ist kein Widerstreit zwischen Kants naturgeschichtlicher Weltansicht und seiner Vernunftkritik. Zunächst haben beide verschiedene Themata der Forschung: das der ersten ist die Welterklärung, das der zweiten die Begründung unserer Erkenntnis. Das Thema der Welterklärung lautet: wie ist nach natürlichen und mechanischen Gesetzen die Welt, in der wir leben, entstanden? Das der Vernunftkritik lautet: wie entsteht nach den Gesetzen unserer Vernunft und unseres Vorstellens jene unsere Welterklärung? Dort handelt es sich um die Erscheinungen der Natur, hier um die Erkennbarkeit derselben.

Diese Erscheinungen wären nicht, was sie sind, d. h. sie könnten uns nicht erscheinen, wenn sie nicht einleuchtend und erkennbar wären. Das ganze Faktum unserer Weltvorstellung könnte nicht stattfinden, wenn die natürlichen Dinge unvorstellbar wären oder etwas Unvorstellbares enthielten. Dies müßte der Fall sein, wenn die Elemente, woraus sie bestehen, nicht durch den Charakter und die Bedingungen unseres Vorstellens bestimmt wären. Der Stoff derselben ist bestimmt durch die Art und Mannigfaltigkeit unserer Eindrücke, die wir vermöge unserer Sinnlichkeit empfangen und deshalb als gegeben betrachten: diese Eindrücke sind der Stoff unserer Erscheinungen. Die Form derselben ist bestimmt durch die Gesetze unseres Vorstellens, die wir als reine Vernunftformen betrachten, und deren Inbegriff unser Philosoph die reine Vernunft genannt hat: diese Gesetze machen die Form unserer Erscheinungen. Daher sind die letzteren durchgängig Vorstellungen, sie sind es ohne Rest. Aus dem Stoff der Empfindungen werden nach den Vernunftgesetzen unseres Anschauens und Denkens, welche letzteren den Charakter teils konstitutiver, teils regulativer Prinzipien haben, die Erscheinungen, die Erfahrungsobjekte und die fortschreitende Erfahrungswissenschaft erzeugt. Diese Gesetze beherrschen die Erscheinungswelt, weil sie dieselbe machen: daher sind sie, soweit sich das Reich der Erscheinungen erstreckt, Weltbedingungen oder Weltprinzipien, deren Bedeutung völlig verkannt wird, wenn man ihnen nur anthropologische oder psychologische Geltung zuschreiben will: sie können nicht durch Psychologie begründet werden, weil sie diese selbst erst begründen. Die kantische Vernunftkritik ist *keine anthropologische* Untersuchung.

Hier widerlegen sich nun jene Einwürfe, welche unsere natürliche Weltansicht dem kritischen Philosophen und seiner Lehre von Zeit und Raum entgegenstellt. Zeit und Raum sind die Vernunftgesetze unseres Anschauens, die als solche die gesamte Sinnenwelt beherrschen, weil sie dieselbe überhaupt erst ermöglichen. Daher wird ihre kosmische oder universelle Geltung, welche der natürliche Sinn mit Recht fordert und festhält, durch die Vernunftkritik so wenig aufgehoben, daß sie durch dieselbe erst wahrhaft begründet, zugleich aber dergestalt begrenzt wird, daß noch etwas sein kann, das unabhängig von Zeit und Raum ist, während das gewöhnliche Bewußtsein, unkritisch und ohne Selbstprüfung, wie es ist, den Raum als die ungeheure Schachtel und die Zeit als den ungeheuren Fluß ansieht, worin alles, was ist, enthalten sein muß.

Der Mensch als natürliches Individuum, wie ihn die Anthropologie betrachtet, gehört unter die Erscheinungen der Natur und ist ein Glied der Sinnenwelt; er ist aus einem bestimmten Weltzustande hervorgegangen, der ein Glied in der Kette der Weltveränderungen bildet und eine Reihenfolge früherer Weltzustände voraussetzt. Daß der Ursprung und die Entwicklung der Menschheit naturgeschichtlich betrachtet und erforscht werden müsse, hat Kant so wenig verneint, daß er sich vielmehr diese Aufgabe selbst gesetzt und ihre Notwendigkeit aus den Bedingungen unserer Erkenntnis durch seine Vernunftkritik, insbesondere auch durch seine Lehre von Zeit und Raum begründet hat. Der naturgeschichtliche Mensch ist demnach keineswegs der Eigentümer von Zeit und Raum; diese sind nicht von ihm abhängig, sondern er ist, wie alle Erscheinungen überhaupt, durch sie bedingt.

Wenn Zeit und Raum die reinen Anschauungen der *menschlichen* Vernunft genannt werden, so muß man wohl unterscheiden, in welchem Sinne dieses Wort zu nehmen ist: es bezeichnet den Menschen als das *Subjekt des Erkennens*, nicht als eines der Erkenntnisobjekte. Als Subjekt alles Erkennens, soweit wir das letztere zu untersuchen und zu prüfen imstande sind, ist unsere Vernunft die Bedingung aller Objekte überhaupt, der gesamten Sinnenwelt, worin im Laufe der Zeit das natürliche Menschengeschlecht erscheint und sich in einer Zeitfolge entwickelt, welcher notwendigerweise eine Vorwelt vorausgeht und eine Nachwelt folgt. Denn alle Erscheinungen sind in der Zeit, jede hat ihre Zeitdauer, vor und nach welcher Zeit ist, denn sie entstehen und vergehen, ausgenommen allein die Materie, welche beharrt. Aber das Subjekt des Erkennens ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm, denn sie ist die Grundform seines Vorstellens.

Wenn man dagegen mit Schopenhauer Zeit und Raum als die Anschauungsformen unseres Intellekts betrachtet und zugleich für tierische Gehirnfunktionen erklärt, dann erst entsteht jene Ungereimtheit, die einen offenbaren circulus vitiosus beschreibt: Zeit und Raum sollen von einer Bedingung abhängig sein, die, wie die tierische Organisation und die ihr vorausgehenden Stufen der Natur und des Lebens, selbst nur möglich sind unter der Bedingung der Zeit und des Raumes. Sind diese letzteren, wie Schopenhauer lehrt, das «principium individuationis», d. h. der Grund aller Vielheit und Verschiedenheit, so können sie unmöglich, wie er doch ebenfalls lehrt, die Folge und Funktion individueller Organisationen sein. Auch hat es

ihm nie gelingen können, diesen fehlerhaften, in einem Charakterzuge seiner Lehre begründeten Zirkel wegzureden oder aufzulösen.

III. Die Lehre von den Dingen an sich.

1. Die Sinnlichkeit der reinen Vernunft.

Das Subjekt des Erkennens ist nicht in Zeit und Raum, sondern diese sind in ihm, daher ist die gesamte Welt in Zeit und Raum lediglich Erscheinung oder Vorstellung: sie ist durchaus phänomenal und ideal. In dieser Lehre besteht der transzendentale Idealismus, welcher Kants Erkenntnislehre begründet und charakterisiert. Wenn in dem Subjekte des Erkennens nichts gegeben, sondern alles durch dasselbe erzeugt wäre, so würde die Welt der Erscheinungen ohne Rest seine Schöpfung sein, dann wären seine Begriffe unmittelbare Anschauungen, sein Erkenntnisvermögen würde in anschauendem Denken, d. h. in einem intuitiven Verstande oder in einer intellektuellen Anschauung bestehen, welcher, was sie erzeugt, sofort als Gegenstand oder Ding einleuchtet. Hier sind Erkennen und Schaffen völlig identisch, hier ist kein Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Anschauen und Denken, Gegenständen und Begriffen, Erscheinungen und Dingen an sich.

Ein solches Erkenntnisvermögen ist nicht an sich unmöglich oder undenkbar, aber es ist nicht das unsrige; dieses schafft die Dinge nicht, sondern entwickelt sich und seine Objekte. Kant hat wiederholt und stets auf das Nachdrücklichste gelehrt, daß unser Verstand „diskursiv", nicht intuitiv, unsere Anschauung sinnlich, nicht intellektuell sei: er hat deshalb Sinnlichkeit und Verstand sorgfältig unterschieden und die menschliche Erkenntnis so erklärt, daß wir aus dem Stoff der Eindrücke und Empfindungen, die den Charakter des Gegebenen haben und behalten, die Erscheinungen und deren Erkenntnis (Erfahrung) hervorbringen.

Der intuitive Verstand ist schöpferisch und darum göttlich, die menschliche Vernunft ist es nicht, auch nicht die reine oder das erkennende Subjekt, denn zum Charakter der reinen Vernunft, die Kant in seiner Kritik erforscht, gehört die Sinnlichkeit, d. i. das Vermögen, Eindrücke zu empfangen und zu empfinden oder auf mannigfaltige Art affiziert zu werden. Man darf die Sinnlichkeit nicht mit den Sinnesorganen, die ihre Werkzeuge sind, noch mit den bestimmten Sinnesempfindungen, die durch jene vermittelt werden, identifizieren, denn zu den Sinneswerkzeugen gehört die Einrichtung und Organisation

des menschlichen Körpers. Aber unsere Sinnesempfindungen setzen als solche ein Vermögen der Sinnlichkeit oder Rezeptivität voraus, durch welches wir Eindrücke aufnehmen oder auf verschiedene Art affiziert werden können, und ohne welches uns aller erkennbare Stoff fehlen, unsere Erkenntnis leer bleiben, also überhaupt gar nicht stattfinden würde. Diese Sinnlichkeit rechnet Kant zur reinen Vernunft, da es sich nicht um die Art der Affektionen oder die Qualität der Eindrücke, sondern zunächst bloß um das Vermögen handelt, Gegebenes zu empfangen. Den gegebenen Stoff muß unsere Vernunft nach den Gesetzen ihres Vorstellens (Anschauens und Denkens) zu Erscheinungen, Erfahrungen und empirischer Erkenntnis verarbeiten und gestalten.

Unsere erkennende Vernunft würde schöpferisch, also göttlich sein, wenn sie nicht sinnlich, d. h. durch Eindrücke, die sie empfangen muß und nur verknüpfen oder ordnen kann, affizierbar wäre: daher verhält sie sich in ihrer Erkenntnis nicht stofferzeugend, sondern bloß formgebend, nicht schöpferisch, sondern architektonisch: sie ist, weil sie den Stoff nicht macht, sondern empfängt, rezeptiv und in dieser Rücksicht nicht ursprünglich, sondern abhängig. Durch ihre Sinnlichkeit ist aber die ganze Einrichtung ihres Erkennens bedingt. Ein anderes Vermögen ist die Sinnlichkeit, ein anderes der Verstand: jene ist stoffempfangend, dieser formgebend, jene verhält sich rezeptiv, dieser produktiv, jene ist leidend, dieser tätig, jene empfängt Eindrücke, dieser erzeugt Begriffe. Daher ist unser Anschauungsvermögen nicht intellektuell, sondern sinnlich, unser Verstand nicht intuitiv, sondern diskursiv, d. h. er muß die Anschauungen, die er empfängt, Teil für Teil auffassen, von Teil zu Teil zusammensetzend, von Anschauung zu Anschauung vergleichend, von Anschauungen zu Begriffen verknüpfend und urteilend fortschreiten.

Daher sind die Objekte unserer erkennenden Vernunft nicht völlig ihre Produkte, sie werden aus Stoff und Form gebildet, jener ist ihr gegeben, diese wird durch sie gegeben oder hinzugefügt; daher besteht unsere Erkenntnis der Dinge (Objekte) in einer allmählichen Erfahrung, sie ist nicht mit einem Schlage fertig, sondern entsteht und entwickelt sich; wir müssen unsere Objekte nacheinander und darum auch nebeneinander vorstellen, da in der bloßen Sukzession nichts beharren würde, also auch nichts vorgestellt werden könnte. Darum sind Zeit und Raum die Grundbedingungen unseres Vorstellens: sie sind, da ohne sie nichts vorgestellt werden kann, die Grundformen unseres

Vorstellens, sie sind, da jede Anschauung Teil für Teil zusammengesetzt sein will, die Grundformen unseres Anschauens, und da unser Anschauungsvermögen nicht intellektuell, sondern sinnlich ist, die Grundformen unserer Sinnlichkeit. Kurz gesagt: sie sind die Grundanschauungen unserer Vernunft.

Denken wir uns eine schöpferische oder göttliche Vernunft, so muß in dieser Erkennen und Schaffen, Vorstellung und Ding eines und dasselbe sein. „Wie sie gebeut, so steht sie da!" In ihr gibt es weder Zeit noch Raum. Unsere Vernunft unterscheidet sich von der göttlichen durch ihre Sinnlichkeit, in ihr sind Zeit und Raum die notwendigen Formen alles Vorstellens und Erkennens. Das einzige sinnlich-vernünftige Wesen, welches wir kennen, sind wir selbst. Daher ist die sinnliche Vernunft für uns gleich der menschlichen. Weil zu der reinen Vernunft, welche Kant in seiner Kritik untersucht und ergründet, die Sinnlichkeit gehört, darum hat er diese uns allein erkennbare Vernunft die menschliche genannt. Nun ist die Sinnlichkeit als stoffempfangendes Vermögen abhängiger und abgeleiteter Natur. Dies muß von der gesamten Einrichtung und Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft gelten, denn sie wäre ohne Sinnlichkeit eine ganz andere, als sie ist.

Hören wir darüber den Philosophen selbst. Er sagt gleich im Eingange seiner transzendentalen Ästhetik: „Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe." „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch die Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben; das aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Formen gestellt werden können, nicht selbst wiederum Erscheinung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereitliegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden."[1]

Am Schluß der transzendentalen Ästhetik sagt Kant: „Es ist auch nötig, daß wir die Anschauungsart in Zeit und Raum auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alle endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müssen (wie wohl wir dieses nicht entscheiden können), so hört sie um dieser Allgemeingültigkeit willen doch nicht auf Sinnlichkeit zu sein, weil sie abgeleitet (intuitus derivatus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche aus dem eben angeführten Grunde allein dem Urwesen, niemals aber einem seinem Dasein sowohl als seiner Anschauung nach, die sein Dasein in Beziehung auf gegebene Objekte bestimmt, abhängigen Wesen zuzukommen scheint, wiewohl die letzte Bemerkung in unserer ästhetischen Theorie nur als Erläuterung, nicht als Beweggrund gezählt werden muß."[2]

2. Das Ding an sich.

Unsere erkennende Vernunft verhält sich demnach zu der Materie aller Erscheinung und Erkenntnis nicht erzeugend, sondern bloß empfangend, sie empfängt den Stoff vermöge ihrer Rezeptivität oder Sinnlichkeit, diese ist daher abhängig und bedingt. Hier entsteht nun die notwendige Frage nach dem Ursprunge unserer Eindrücke oder Empfindungen. Da sie das Material sind, welches unsere Erkenntnisvermögen gestalten und ordnen, so können sie nicht aus den letzteren hervorgehen, sondern sind vielmehr die notwendigen Bedingungen, wodurch diese erregt und in Tätigkeit gesetzt werden. Da sie den Stoff aller Erscheinungen ausmachen, so können wir sie nicht aus den letzteren herleiten, ohne in den fehlerhaften Zirkel zu geraten, erst die Erscheinungen aus den Eindrücken und dann diese aus jenen entstehen zu lassen; sie können nicht aus der Sinnenwelt entspringen, da vielmehr die Sinnenwelt aus ihnen entspringt. Hieraus leuchtet ein, daß der Ursprung unserer Empfindungen keine Erscheinung, also auch kein erkennbares Objekt ausmacht, er ist der Gegenstand einer notwendigen Frage, aber nicht der einer möglichen Erkenntnis, er ist etwas, das

[1] Kritik der reinen Vernunft. Transzendentale Elementarl. T. I. § 1. (2. Aufl. 1787. A. A. Bd. III. S. 49—50; O. A. S. 33—34.)

[2] Ebendas. Tr. Elementarl. T. I. § 8. (2. Aufl. 1787. A. A. Bd. III. S. 72—73; O. A. S. 72—73.)

aller Erfahrung vorausgeht und ihr zugrunde liegt, aber selbst niemals empfunden, vorgestellt, erfahren werden kann: dieser unbekannte und unerkennbare Gegenstand ist jenes transzendentale x, dem die kantische Lehre im Wege ihrer Forschung jenseits oder, besser gesagt, diesseits der Grenzen der menschlichen Vernunft notwendig begegnen mußte.

Es muß etwas geben, das die Eindrücke, welche wir empfangen, verursacht, das unserer Sinnlichkeit und damit der ganzen Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft, also auch den Erscheinungen und der Sinnenwelt insgesamt zugrunde liegt und eben deshalb nicht sinnlich, nicht Erscheinung, nicht Erkenntnisobjekt sein kann. Dieses „übersinnliche Substratum" nennt Kant „das Ding an sich" und bezeichnet damit jenes transzendentale x, welches die Vernunftkritik in ihre Rechnung einführt und aus den nachgewiesenen Gründen einzuführen sich genötigt sieht. Es heißt Ding an sich im Unterschiede von allen Erscheinungen. Wenn unsere Vernunft nicht sinnlich, sondern göttlich, nicht stoffempfangend, sondern schöpferisch wäre, so würden ihre Vorstellungen die Dinge selbst sein, und es gäbe keinen Unterschied zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Da sie aber sinnlich ist, so sind Zeit und Raum die Grundformen ihrer Anschauung, so sind ihre Erkenntnisobjekte Erscheinungen und diese bloße Vorstellungen, also keine Dinge an sich. Daher muß unsere Vernunft unter dem Standpunkte ihrer kritischen Selbstprüfung die Erscheinungen von den Dingen an sich auf das Genaueste unterscheiden und jede Vereinigung beider als eine heillose Verwirrung ansehen.

Da nun der Gegenstände, welche auf das Ding an sich zu beziehen sind, oder der Beziehungen, die auf dasselbe hinweisen, viele und verschiedene sind, so erklärt sich, warum das Ding an sich bei unserem Philosophen in so vielen und verschiedenen Beziehungen auftritt. Denn es ist als das übersinnliche Substratum unserer Sinnlichkeit zugleich das der gesamten Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft, also auch der verborgene Grund aller unserer Erscheinungen, der äußeren wie der inneren, mithin das Substratum der gesamten Sinnenwelt.

In Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit, die lediglich stoffempfangend ist, gilt es als das stoffgebende Prinzip oder als die Ursache unserer Empfindungen, in Rücksicht auf die Einrichtung unserer erkennenden Vernunft überhaupt als der verborgene Grund unserer Anschauungs- und Denkart, d. h. als der Grund, daß wir anschauen und denken,

äußere und innere Erscheinungen vorstellen. Da die Erscheinungen in Zeit und Raum sind und deshalb durchgängig in äußeren Beziehungen und Verhältnissen bestehen, so heißt das Ding an sich im Unterschiede davon „das Innere, was den Objekten an sich zukommt", ein Ausdruck, welchen man wohl verstehen muß, um nicht zu der grundfalschen Vorstellung verleitet zu werden, als ob das Ding an sich irgendwo in den Erscheinungen stecke. Es ist nicht äußerlich, nicht auf anderes bezogen und von anderem abhängig, also überhaupt nicht in Zeit und Raum: dies bedeutet der obige Ausdruck. Da alle Erscheinungen empirische Objekte sind, so heißt das Ding an sich im Unterschiede davon „das transzendentale Objekt".

Da alle Erscheinungen Vorstellungen sind und nicht etwa Gegenstände außer und unabhängig von denselben, so heißt das Ding an sich „das wahre Korrelatum unserer Vorstellungen". Und da nur die Erscheinungen Erkenntnisobjekte sind, so bezeichnet das Ding an sich die Grenze unserer Erkenntnis und gilt als „der Grenzbegriff unseres Verstandes". In allen diesen mannigfaltigen Bezeichnungen sehen wir keinen Proteus, der sich verwandelt, sondern eine und dieselbe Sache, die der Philosoph nach den verschiedenen Beziehungen, welche auf dieselbe hinweisen, in verschiedenen Fassungen darzustellen genötigt ist.

Wir lassen ihn selbst reden. Es heißt in der Lehre vom Raum: „Der transzendentale Begriff der Erscheinungen im Raum ist eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich noch der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich zwar nicht bekannt sind, und was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit sind, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird".[1] „Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren sowohl als inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als bloßer Erscheinungen kann vorzüglich die Bemerkung dienen: daß alles, was in unserer Erkenntnis zur Anschauung gehört, nichts als bloße Verhältnisse enthalte, der Örter in einer Anschauung (Ausdehnung), Veränderung der Örter (Bewegung) und Gesetze, nach denen

[1] Kritik d. r. V. (2. Aufl.) Tr. Ästhetik. § 3. (A. A. Bd. III. S. 57; D. A. S. 45.)

diese Veränderung bestimmt wird (bewegende Kräfte). Was aber in dem Orte gegenwärtig sei oder was es außer der Ortsveränderung in den Dingen selbst wirke, wird dadurch nicht gegeben. Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt; also ist wohl zu urteilen, daß, da uns durch den äußeren Sinn nichts als bloße Verhältnisvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältnis eines Gegenstandes auf das Subjekt in seiner Vorstellung enthalten könne und nicht das *Innere, was dem Objekte an sich zukommt*. Mit der inneren Anschauung ist es ebenso bewandt."[1]

Das Substratum unserer äußeren und inneren Anschauung ist auch das unserer äußeren und inneren Erscheinungen, der Beschaffenheit unserer erkennenden Vernunft überhaupt, der Sinnlichkeit und des Verstandes, also der Grund unserer räumlichen Vorstellungen, wie unseres Denkens. „Dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellung von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellung, Willen usw., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen. Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zusammengesetzt, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen, sofern wir von dergleichen (uns übrigens unbekannten) Objekten affiziert werden."[2]

Daß wir äußere und innere Erscheinungen vorstellen, Sinnlichkeit und Verstand haben, anschauen und denken: darin besteht die Einrichtung unserer erkennenden Vernunft. Wir entdecken, daß, aber nicht warum dieselbe so und nicht anders organisiert ist. „Die berüchtigte Frage wegen der Gemeinschaft des Denkenden und Ausgedehnten würde also, wenn man alles Eingebildete absondert, lediglich darauf hinauslaufen: *wie in einem denkenden Subjekte überhaupt äußere Anschauung*, nämlich die des Raumes (eine Erfüllung desselben, Gestalt und Bewegung) *möglich* sei? Auf diese Frage aber ist es

[1] Kr. d. r. V. Tr. Ästhetik. § 8. (A. A. Bd. III. S. 69—70; O. A. S. 66—68.)

[2] Ebendas. (1781.) Tr. Dialektik. Die Paralog. d. r. V. Kritik des zweiten Paralogismus. (A. A. Bd. IV. S. 225; O. A. S. 357.)

keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen, sondern nur dadurch bezeichnen, daß man die äußeren Erscheinungen einem transzendentalen Gegenstande zuschreibt, welcher die Ursache dieser Art Vorstellungen ist, den wir aber gar nicht kennen, noch jemals einigen Begriff von ihm bekommen werden. In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes notwendig."[1]

Der Philosoph Eberhard in Halle, der nach der leibnizischen Erkenntnislehre die kantische Vernunftkritik für entbehrlich und überflüssig hielt, machte der letzteren den Einwurf, daß sie den Stoff unserer Sinnlichkeit, nämlich die Empfindungen, nicht ohne die Dinge an sich zu erklären vermöge: „wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich". Unser Philosoph entkräftet diesen Einwurf, indem er ihn bejaht und berichtigt. „Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur daß sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jener *zum Grunde* liegt und wovon wir keine Erkenntnis haben können. Sie sagt: die Gegenstände als Dinge an sich *geben* den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen), aber sie *sind* nicht der Stoff derselben."[2]

[1] Kritik der reinen Vernunft. 1781. (A. A. Bd. IV. S. 245; O. A. S. 393.) Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. X. S. 531—533. Kap. XVI. S. 645—656.

[2] Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. (1790.) Werke, herausg. v. Hartenstein. 1838. Bd. III. S. 352. In dieser Schrift findet sich eine Anmerkung (S. 345), die einem der obigen Sätze Kants widerstreitet. In Rücksicht auf die zusammrengesetzten Sinnenobejkte heißt es: „Ob das Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich auch zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann niemand im mindesten etwas wissen" usw. Doch hat Kant in der Kritik des zweiten Paralogismus ausdrücklich gelehrt: „Dieses Etwas aber ist nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, *nicht zusammengesetzt*, weil alle diese Prädikate nur die Sinnlichkeit und deren Anschauung angehen". Selbst in unserer Anmerkung heißt es kurz vorher: „das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten *zum Grunde* liegt, was also *allein* als *nicht zusammengesetzt* gedacht werden kann, ist das Noumen" usw.

Es ist zur richtigen Würdigung und Beurteilung der kantischen Philosophie höchst wichtig, daß man die Lehre von dem Dinge an sich in ihrer Entstehung wie in ihrem Umfange erkennt und nicht, wie gemeiniglich geschieht, falsch und einseitig auffaßt, indem man die Dinge an sich bloß auf die Erkenntnisobjekte oder Erscheinungen bezieht und in diese versetzt, als ob sie darin, wie der Kern in der Schale, enthalten wären, nur daß sie uns vermöge unserer sinnlichen Vorstellung verborgen bleiben. Die Empiristen, welche, wie Bacon und Locke, keine andere Erkenntnis als die sinnliche gelten ließen, erklärten die Dinge an sich für unerkennbar, während die Rationalisten, wie Descartes und Leibniz, die Sinnlichkeit für einen verworrenen Verstand, das klare und deutliche Denken dagegen für die wahre Erkenntnisform und darum die Dinge an sich für die wahren Erkenntnisobjekte hielten. Dann sind Dinge an sich und Erscheinungen dieselben Objekte: die wahrgenommenen Gegenstände sind die Dinge, wie sie uns erscheinen, die klar und deutlich gedachten dagegen die Dinge, wie sie an sich sind. Dieselbe Sache ist nach der Art, wie wir sie vorstellen, ob sinnlich oder denkend, ob unklar oder klar, Erscheinung oder Ding an sich. In eben dieser Vermengung sah Kant den Grundirrtum der dogmatischen Philosophie, insbesondere den ihrer Metaphysik. Nach ihm sind beide völlig zu unterscheiden: das Ding an sich ist das übersinnliche Substratum der Erscheinungen, weil es das unserer erkennenden Vernunft ist, weil es das unserer Sinnlichkeit ist, die Empfindungen hat, aber nicht erzeugt, und Eindrücke empfängt, deren Ursache weder sie selbst noch eines ihrer Objekte sein kann.

Zweites Kapitel.

Die kantische Philosophie als Freiheitslehre.

I. Der kantische Realismus und Idealismus.

Es ist jetzt nicht zu untersuchen, ob die Grundlehren Kants miteinander übereinstimmen oder streiten, ob und inwieweit dieselben unwidersprochen oder gar unwidersprechlich gelten. Wir haben festzustellen, daß die Anerkennung der Dinge an sich und deren Unterscheidung von den Erscheinungen zu jenen Grundlehren gehört. Sie verhält sich zu der Lehre von der Idealität der Erscheinungen, wie das Ding an sich zu den letzteren, und bildet in dem Lehrgebäude Kants die notwendige Ergänzung und gleichsam Substruktion des transzendentalen Idealismus. Es heißt die Fundamente der kritischen Philosophie erschüttern, sobald die Anerkennung der Dinge an sich und ihre Unterscheidung von den Erscheinungen entweder verneint wird oder auf unrichtige Art stattfindet. Wenn die Realität der Dinge an sich zwar bejaht, aber von den Erscheinungen nicht gehörig unterschieden wird, so entsteht jene Vermengung beider, die den Charakter und Grundirrtum der dogmatischen Philosophie ausmacht. Wenn es bloß Dinge an sich und keine Erscheinungen gäbe, so wäre alle Erkenntnis unmöglich. Wenn es bloß Erscheinungen und keine Dinge an sich gäbe, so wäre die Sinnenwelt, welche wir vorstellen, ein Traum, den wir gemeinsam träumen, zwar ein zusammenhängendes, aber nur subjektives Gebilde ohne wirklichen Grund und Bestand. Die Erkennbarkeit der Welt besteht in ihrer Idealität, d. h. in dem durchgängigen Charakter ihrer Vorstellbarkeit und ihres Vorgestelltseins: diesen Charakter lehrt und begründet die kritische Philosophie als transzendentaler Idealismus. Die Realität der Welt besteht in dem, was allen Erscheinungen, weil allen Vorstellungen und vorstellenden Vermögen, zugrunde liegt und von der Kritik als Ding an sich bezeichnet wird. In diesem Sinne darf die Lehre von den Erscheinungen der kantische Idealismus, die von den Dingen an sich der kantische Realismus genannt werden.

II. Das Ding an sich als Wille.

1. Die intelligible Ursächlichkeit.

Unser Philosoph betrachtet die Dinge an sich als das übersinnliche Substratum unserer erkennenden Vernunft und Sinnenwelt, als das stoffgebende Prinzip oder als die Ursache unserer Empfindungen, er schreibt ihnen demnach eine Ursächlichkeit zu, welche in einem ganz anderen Sinne zu nehmen ist, als jene Kategorie der Ursache, welche die Zeitfolge der Erscheinungen bestimmt und dadurch unsere Erfahrung ermöglicht und macht, aber eben deshalb auch nur innerhalb der letzteren gilt. Dieser Begriff ist eine Verstandesregel, welche bloß auf die Erscheinungen, also nicht auf die Dinge an sich angewendet werden darf. Dies hat Kant gewußt und gelehrt. Man darf nicht ohne weiteres annehmen, daß ein solcher Denker sich mit seinen eigenen Lehren in so grobe und handgreifliche Widersprüche verstrickt habe, daß er denselben Begriff, dessen Ungültigkeit für die Dinge an sich er begründet hat, dennoch unbeirrt auf diese anwendet. Er

unterscheidet zwei grundverschiedene Arten der Kausalität: „die bedingte oder sensible“ und „die unbedingte oder intelligible“. Jene gilt nur für die Erscheinungen, deren Zeitfolge bloß durch sie bestimmt und ausgemacht wird; diese gilt von keiner Erscheinung und ist unabhängig von aller Zeit. Nun sind die Dinge an sich zeitlos und ursächlich: daher ist ihre Kausalität die unbedingte oder intelligible, die nach der Lehre unseres Philosophen in der Freiheit oder in dem reinen Willen besteht, der das moralische Weltprinzip ausmacht.

2. Die moralische Weltordnung.

Es gibt noch eine andere Welt als die sinnliche und zeitliche, eine von dieser völlig unabhängige intelligible Welt, die wir nicht etwa jenseits unserer gemeinsamen Erfahrung als eine himmlische Geisterwelt, die doch auch in Zeit und Raum sein müßte, suchen und vorstellen dürfen — dies wäre der Weg zu Swedenborgs Träumereien, — sondern als die moralische Welt erkennen, worin die Gesetze der Freiheit gelten und erfüllt werden. Die intelligible Welt ist „die Welt als Wille“, die sinnliche ist „die Welt als Vorstellung“, jene verhält sich zu dieser, wie das Ding an sich zu den Erscheinungen: sie ist das Ding an sich und liegt der Sinnenwelt zugrunde, daher ist sie von der letzteren unabhängig, während diese von ihr abhängig ist. Wie sich aber die sinnliche Welt zur intelligiblen, so muß sich unser Erkenntnisvermögen zum Willen oder, was dasselbe heißt, unsere theoretische Vernunft zur praktischen verhalten: diese ist von jener unabhängig, während jene von dieser abhängig ist. Dadurch ist das Verhältnis bestimmt, welches Kant „den Primat der praktischen Vernunft“ genannt hat. Er mußte die Realität und Ursächlichkeit der Dinge an sich anerkennen, er mußte die letztere als intelligible Kausalität dem reinen Willen oder der Freiheit gleichsetzen und darum den Primat der praktischen Vernunft lehren. Mit anderen Worten: das eigentliche oder reale Weltprinzip ist nach Kant nicht die erkennende Vernunft, sondern der Wille.

Das Ziel unsers Willens ist nach dem Gesetze der Freiheit die Lauterkeit des Wollens: dieses Ziel soll erstrebt und erreicht werden, es wird in der Willensläuterung erstrebt, die das eigentliche Grundthema der moralischen Welt ausmacht. Da nun ohne Sinnenwelt keine sinnlichen Triebfedern und Begierden in uns wirksam sein könnten, also kein Material der Läuterung gegeben, diese selbst mithin gegenstandslos und überflüssig wäre, so leuchtet ein, daß die gesamte Sinnenwelt, unbeschadet ihrer eigenen Gesetze ein notwendiges Glied und einen integrierenden Bestandteil der moralischen Welt ausmacht, daß sie von dieser umfaßt und beherrscht wird, daß die Naturgesetze den Freiheitsgesetzen untergeordnet sind, so wenig sie durch dieselben ungültig gemacht oder aufgehoben werden können.

Unser Sinnenleben erhält jetzt eine moralische Bedeutung und wird zu einem moralischen Phänomen, worin sich eine bestimmte Gesinnungsart, d. h. der Wille in einem bestimmten Charakter seiner Läuterung oder seiner Unlauterkeit ausprägt und darstellt. Die Konstanz dieser Gesinnungsart läßt unsere moralische Handlungen als notwendig erscheinen, d. h. als die Folgen unseres gegebenen empirischen Charakters. Daß es aber die Gesinnung oder Willensrichtung ist, die in unserem empirischen Charakter erscheint und sein Thema bildet, macht den letzteren zu einem Willensphänomen oder zu einer gewollten Erscheinung, d. h. zur Erscheinung des intelligiblen Charakters oder der Freiheit. Hier sehen wir, wie Kants Lehre von dem intelligiblen und empirischen Charakter aus seiner Lehre von der Freiheit und Läuterung notwendig hervorgeht.

Ohne die Idealität der Zeit und des Raumes keine Möglichkeit der Sinnenwelt, aber auch keine Möglichkeit der Freiheit, keine Notwendigkeit der Willensläuterung, keine moralischen Phänomene sinnlicher und empirischer Art, also kein empirischer Charakter als Erscheinung des intelligiblen, kein Zusammenbestehen der Freiheit und Notwendigkeit in den Handlungen und Charakteren der Menschen. Daß unser Philosoph dieses Zusammenbestehen zum ersten Male erleuchtet hat, nannte Schopenhauer „die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns“, und da der Weg zu dieser Einsicht nur durch die Lehre von Zeit und Raum gewonnen werden konnte, so pries er die transzendentale Ästhetik und die Lehre vom intelligiblen und empirischen Charakter als „die beiden Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes“.

III. Die Lehre von Gott und Unsterblichkeit.

1. Der kantische Theismus.

Die Idee und Geltung der moralischen Weltordnung schließt die Frage nach ihrem Urgrunde und nach der Erreichbarkeit ihres höchsten Zieles, nämlich der Willenslauterkeit in sich. Der moralische Welturheber ist Gott, und die Willenslauterkeit oder sittliche Vollkommenheit soll nicht im zeitlichen, sondern nur in einem ewigen Leben, d. h.

durch die Unsterblichkeit der Seele erreicht werden können. Die Ideen der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit gehen bei unserem Philosophen Hand in Hand. In der Kritik der reinen Vernunft sind sie bloße Ideen, in der Kritik der praktischen gelten sie als Realitäten, und zwar ist es die Realität der Freiheit und sittlichen Weltordnung, wodurch die beiden anderen Ideen auch realisiert oder moralisch gewiß gemacht werden. Es ist unmöglich, aus der Sinnenwelt das Dasein der Freiheit, Gottes und der Unsterblichkeit zu erkennen und zu beweisen, vielmehr müssen mit den Mitteln unserer theoretischen Erkenntnis alle darauf gerichteten Beweise fehlschlagen und durch eine kritische Prüfung dergestalt widerlegt werden, daß die Unbeweisbarkeit jener Objekte einleuchtet und ihre Realität dahingestellt bleibt. Nun hat die Lehre von der Idealität der Zeit, des Raumes und der Sinnenwelt die Unmöglichkeit der Freiheit bereits aus dem Wege geräumt.

Da die Zeit unsere bloße Vorstellung ist, so können wir uns von ihr unterscheiden und müssen es können; es gibt etwas in uns, das von aller Zeit unabhängig ist: dieses zeitlose Etwas ist die Freiheit, sie ist die einzige Bedingung, unter der die Tatsache unserer sittlichen Selbsterkenntnis und die Wirksamkeit des Sittengesetzes in uns stattfindet; daher ist nicht bloß ihre Möglichkeit, sondern ihre Wirklichkeit zu bejahen. In der Erfüllung ihrer Gesetze besteht die moralische Weltordnung; ohne diese blieben ihre Gesetze unerfüllt, sie wären keine Gesetze, und die Freiheit selbst eine bloße Einbildung. Aus der sittlichen Weltordnung, welcher die sinnliche untergeordnet sein muß, erhellt die Realität des moralischen Weltgrundes (Gottes), die Erreichbarkeit des moralischen Weltziels, welches die Willenslauterkeit und damit die Unsterblichkeit in sich schließt. Dies sind die sogenannten moralichen Argumente, womit Kant durch die Freiheit, den Primat der praktischen Vernunft und die notwendige Erfüllung ihrer Postulate, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen gesucht hat.

Diese moralischen Beweise haben unserem Philosophen wegen ihres religiösen Gewichtes und ihrer leicht faßlichen Art viele Anhänger, aber wegen ihrer anscheinenden Unvereinbarkeit mit den Ergebnissen der Vernunftkritik auch Widersacher genug verschafft, die sie zur Zielscheibe ernster und spöttischer Angriffe gemacht haben. Es ist behauptet worden, daß Kant in der Kritik der praktischen Vernunft mit schwachen Gründen und zum Notbehelf schwacher Seelen wieder aufzurichten gesucht, was er in der Kritik der reinen Vernunft mit den stärksten Gründen zerstört hatte. Unter den Kennern der kritischen Philosophie ist namentlich Schopenhauer der Repräsentant dieser Ansicht und der erklärteste Widersacher des kantischen Theismus.

Die Lehre von der Freiheit und der absoluten Gültigkeit der moralischen Weltordnung oder dem Primate der praktischen Vernunft ruht bei unserem Philosophen auf festem Grunde. Mit dieser Lehre steht und fällt der moralische Beweis für das Dasein Gottes. Über die theoretische Beweisbarkeit des letzteren hat Kant in den verschiedenen Zeitpunkten seiner philosophischen Forschung verschieden gedacht: in seiner vorkritischen Periode hat er dieselbe umzubilden und neu zu begründen gesucht, in der Vernunftkritik hat er sie nicht bloß verneint, sondern widerlegt oder ihre Unmöglichkeit bewiesen, auch hat er dieses Ergebnis weder zurückgenommen noch abgemindert, sondern in völliger Übereinstimmung damit in der Kritik der praktischen Vernunft wie in der der teleologischen Urteilskraft nach den uns bekannten und einleuchtenden Gründen aus der Notwendigkeit der moralischen Weltordnung die Notwendigkeit des moralischen Weltgrundes oder das Dasein Gottes dargetan.

Was demnach die Frage nach der Beweisbarkeit des göttlichen Daseins betrifft, so finden wir in den verschiedenen Ansichten unseres Philosophen keinen Widerstreit, sondern einen folgerichtigen Fortschritt. Aber wie verschieden er auch über diesen Punkt, nämlich die Erkennbarkeit Gottes, gedacht, so gibt es in dem Entwicklungsgange seiner philosophischen Überzeugungen keinen Moment, wo er die Realität Gottes verneint oder auch nur bezweifelt hat. Und es gibt noch einen zweiten und dritten Punkt, der ihm unerschütterlich feststand, selbst damals, als er sich am meisten skeptisch verhielt und die Träume Swedenborgs von der Geisterwelt und unserer Gemeinschaft mit ihr verlachte: ich meine seine Überzeugung, daß die Moralität unabhängig sei von jeder Art wissenschaftlicher Erkenntnis, wie von jedem Zweifel, der die Möglichkeit der letzteren erschüttert; daß die Geisterwelt wie die Geistergemeinschaft lediglich in der moralischen Gemeinschaft oder in der moralischen Weltordnung bestehe.[1]

2. Die kantische Unsterblichkeitslehre.

Dagegen unterliegt die Art und Weise, wie in der Kritik der praktischen Vernunft das höchste Gut gefaßt und mit Hilfe Gottes

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XV. S. 267—271. Kap. XVI. S. 294—298. S. 305 ff.

und der Unsterblichkeit hergestellt wird, einer Reihe schwerwiegender Bedenken. Wir müssen hier in unsere Charakteristik der kantischen Unsterblichkeitslehre schon die Kritik derselben aufnehmen, um die richtige Vorstellung der Sache zu gewinnen. Da nämlich die kritische Philosophie von dem Standpunkt ihrer völlig neuen Weltanschauung die Unsterblichkeit zu bejahen hat, so kommt alles darauf an, daß diese Bejahung in der richtigen Weise gefaßt wird.

Das höchste Gut gilt als die notwendige Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit: als der durch unsere Würdigkeit verdiente und durch die göttliche Gerechtigkeit uns erteilte Zustand des seligen Lebens. Weil die Lauterkeit des Willens erreicht werden soll und in diesem unserem gegenwärtigen Dasein nicht erreicht werden kann, darum postuliert die praktische Vernunft ein künftiges Leben, d. h. die Fortsetzung und Fortdauer unseres persönlichen Daseins oder die Unsterblichkeit der Seele. Wir beurteilen diese Vorstellung der Sache genau nach der Richtschnur, welche uns die kritische Philosophie vorschreibt.

Es ist zunächst nicht einzusehen, warum innerhalb unseres irdischen Daseins die Lauterkeit der Gesinnung schlechterdings unerreichbar oder völlig unmöglich sein soll. Kant selbst hat in seiner Religionslehre dieser Behauptung widersprochen. Denn er hat den Erlöser nicht bloß der Idee, sondern der Wirklichkeit nach in der Person Jesu davon ausgenommen und ausdrücklich erklärt, daß dieses Vorbild unpraktisch und unwirksam sein würde, wenn jene Lauterkeit ihm entweder abgesprochen oder als eine übernatürliche Wunderkraft zugeschrieben werden sollte.[1] Daher ist der Satz, daß unser sittliches Endziel nur in einem künftigen und ewigen Leben erreicht werden könne, nicht stichhaltig.

Diesen Einwurf beiseite gesetzt, so ist nicht einzusehen, was die Fortdauer unseres Daseins helfen soll. Diese Fortdauer ist, wie die Dauer überhaupt, eine Zeitbestimmung und fällt als solche in die Zeit und Sinnenwelt. Wenn nun in der gegenwärtigen Sinnenwelt die sittliche Vollkommenheit wegen der zeitlichen und sinnlichen Beschaffenheit unseres Daseins unerreichbar ist, so wird sie auch in der künftigen Sinnenwelt unerreichbar bleiben, weil die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit keineswegs aufgehoben sind. Das ewige Leben ist vom zeitlichen zu unterscheiden: daher kann auch die endlose Fortdauer nicht als ewiges Leben angesehen werden, und es ist zu tadeln, daß Kant in seiner Unsterblichkeitslehre ewiges Leben und endlose Fortdauer nicht unterschieden hat. Er fordert „eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens".

[1] Vgl. oben Buch II. Kap. IV. S. 310—314.

Gilt aber die Unsterblichkeit als Fortdauer oder künftiges Leben, so müssen wir fragen: wie innerhalb der Zeit und Sinnenwelt, nachdem unser leibliches Dasein aufgehört hat, unsere Persönlichkeit noch fortdauern kann? Ob durch irdische Wiedergeburten (Seelenwanderung) oder durch Versetzung auf einen anderen, vielleicht aus feinerem Stoffe gebildeten Weltkörper, etwa den Jupiter, wie Kant selbst in früherer Zeit es für möglich hielt, oder in der Wanderung durch die Sternenwelt oder wie sonst? Solche Fragen sind aufzuwerfen und lassen sich nicht oder nur phantastisch beantworten, womit die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als einer Fortdauer unseres persönlichen Daseins in der Zeit und Sinnenwelt aus den Postulaten der praktischen Vernunft unter die Objekte der Einbildung und des Phantasierens versetzt wird.

Unsere Würdigkeit soll nach den Forderungen der praktischen Vernunft die Ursache unserer Glückseligkeit, unsere Lauterkeit die unserer Seligkeit sein. Haben wir die erste erreicht, so haben wir die zweite verdient und empfangen sie aus der Hand Gottes. Nun ist nicht einzusehen, welche Art von Glückseligkeit, die nicht aus der Lauterkeit selbst hervorgeht, dieser noch soll hinzugefügt werden können? Die Selbstverleugnung ist vollendet, alle Triebfedern der Selbstliebe und Selbstsucht sind überwunden, womit alle die Übel wegfallen, welche uns unselig machen. Die Hölle des bösen Gewissens ist getilgt, der Himmel des guten ist gegenwärtig. Wenn dieser Seligkeit noch etwas gebricht, so kann es nur die Fülle äußerer Güter zur Entschädigung für erlittene äußere Übel sein. Nachdem wir den Himmel des guten Gewissens errungen haben, sollen wir, bildlich zu reden, auch noch in Abrahams Schoß schwelgen. Es ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte der Philosoph, der in seiner Sittenlehre die strengste und peinlichste Scheidung der Sittlichkeit und Glückseligkeit vollzogen und auf das Nachdrücklichste eingeschärft hat, zur Herstellung des höchsten Gutes die notwendige Vereinigung beider fordert unter der beständigen Voraussetzung ihres grundverschiedenen Ursprungs.

Die Sittlichkeit folgt aus dem reinen, das Streben nach Glückseligkeit aus dem empirischen Willen oder aus der Selbstliebe, die alles

begehrt, was ihrem Wohlbefinden nützt. Ist nun das Streben nach künftiger und ewiger Glückseligkeit weniger eudämonistisch, weniger begehrlich und eigennützig als das nach gegenwärtiger? Es heißt zwar: Trachtet vor allem nach der Lauterkeit der Gesinnung, so wird euch die Glückseligkeit von selbst kraft der göttlichen Gerechtigkeit zufallen. Ihr sollt die letztere nicht begehren und fordern, wohl aber dürft ihr sie hoffen! Als ob diese Hoffnung nicht auch ein stilles Erwarten, Begehren und Fordern wäre! Mit einer solchen Hoffnung verhalten wir uns zu der künftigen Glückseligkeit, wie die wohlgearteten Diener, die nichts fordern, auch versichern, daß sie nichts nehmen, aber dabei verstohlen die Hand öffnen.

Alle diese Schwächen der kantischen Unsterblichkeitslehre, wie uns dieselbe in den Postulaten der praktischen Vernunft entgegentritt, lassen sich auf einen Grundfehler zurückführen. Das πρῶτον ψεῦδος liegt darin, daß die göttliche Gerechtigkeit nach dem Muster der zeitlichen gefaßt und in die Vergeltung gesetzt wird, gemäß welcher die Mißverhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit in unserem gegenwärtigen Weltzustande eine Ausgleichung fordern, die erst im künftigen Leben erreicht werden kann und soll. Auf die Notwendigkeit der Vergeltung gründete Kant die strafende Gerechtigkeit, welche der Staatsgewalt zukommt; auf denselben Begriff gründet er nun die lohnende Gerechtigkeit, deren vollkommene und unfehlbare Ausübung nur durch Gott möglich ist und erst im jenseitigen Leben stattfindet. Daher setzt er das ewige Leben gleich dem künftigen, die Unsterblichkeit gleich der persönlichen Fortdauer, die Lauterkeit gleich einem in der Gegenwart nie zu erreichenden Ziel, das sittliche Leben gleich einer Reihenfolge von Läuterungszuständen, mit welchen die Vergeltungszustände Hand in Hand gehen. Nach dieser Richtschnur wäre, wie schon E. Arnoldt treffend bemerkt hat, zu fordern, daß unserer sittlichen Willensbeschaffenheit das verdiente Maß der Glückseligkeit angepaßt und proportioniert, also auch die Unlauterkeit mit der ihr gemäßen Strafe verknüpft werde; und da der nicht völlig geläuterte Wille noch den Charakter der Unlauterkeit hat, so müßte die göttliche Gerechtigkeit ihr jenseitiges Vergeltungsamt wesentlich durch die größeren oder geringeren Strafen ausüben, die sie uns nach dem größeren oder geringeren Maße unserer Unlauterkeit zuteilt.[1] Auf diesem Wege gelangen wir mitten in das

[1] Emil Arnoldt: über Kants Ideen vom höchsten Gut. (Königsberg 1874.) Gesammelte Schriften, herausg. v. Otto Schöndörffer. Bd. II. S. 205—211.)

Labyrinth der platonischen Unsterblichkeits- und Vergeltungslehre, indem wir den Faden der kantischen verfolgen.

Nun ist nicht einzusehen, warum in unserem gegenwärtigen Leben die vergeltende und in dem künftigen die strafende Gerechtigkeit Gottes pausiert oder aussetzt, da doch von dieser letzteren der Philosoph in seiner Unsterblichkeitslehre so gut wie gar nicht redet? Warum werden in dem Weltzustande, worin wir leben, die zahllosen Mißverhältnisse zwischen Tugend und Glückseligkeit zugelassen? Wenn es nämlich die Mißverhältnisse wirklich sind, die sie uns zu sein scheinen! Sind sie es nicht, wie wir nach der Allgegenwart Gottes und seiner Gerechtigkeit glauben sollten, so fallen auch die Bedingungen weg, unter welchen die letztere erst im künftigen Leben das Amt und den Charakter der ausgleichenden Vergeltung annimmt.

Kant wollte seine neue Lehre von der Freiheit mit der alten Lehre von der Unsterblichkeit und jenseitigen Vergeltung verschmelzen, indem er die zweite als ein notwendiges Postulat der ersten hinstellte und geltend machte. Dieser Versuch mußte fehlschlagen und an den Prinzipien der kritischen Philosophie selbst scheitern. Wenn uns die Wirksamkeit Gottes, wie Kant gelehrt hat und lehren mußte, ein unerforschliches Mysterium bleibt, so durfte er nicht die Wirkungsart der göttlichen Gerechtigkeit enthüllen und nach einem Vorbilde bestimmen wollen, das unter den Bedingungen der Zeit steht. Wenn er diese Wirkungsart unberechtigterweise als Vergeltung auffaßte und begreiflich scheinen ließ, so durfte er die letztere doch nicht so behandeln, daß wir die göttliche Vergeltung in den gegenwärtigen Weltzuständen vermissen und erst in den künftigen erwarten dürfen, daß uns in jenen die vergeltende und in diesen die strafende Gerechtigkeit Gottes zu fehlen scheint.

Wir beurteilen die kantische Unsterblichkeitslehre nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie und wollen sie diesen gemäß berichtigen, nicht überhaupt verneinen. Denn wir sehen wohl, daß die neue Freiheitslehre auch die Unsterblichkeitslehre von Grund aus ändert und daß die Frage der letzteren durch den transzendentalen Idealismus in ein neues Stadium der Bejahung eintritt. Die Fassung wie die Entscheidung dieser Frage ist davon abhängig, ob wir mit allem, was unser Wesen ausmacht, in Zeit und Raum sind oder diese in uns. Wenn Zeit und Raum die umfassenden Grundbedingungen alles Daseins sind und nichts von ihnen unabhängig sein kann,

so beharrt nur die Materie, während ihre Formen wechseln, so müssen alle einzelnen Dinge entstehen und vergehen, so kann kein Einzelwesen, kein Individuum, also auch keine Person beständig fortdauern, vielmehr hat jede ihre bestimmte Zeitdauer, an welche ihre Existenz gebunden ist: die Grenzen dieser Dauer sind die unübersteiglichen Schranken alles zeitlich-persönlichen Daseins.

Unter dieser Voraussetzung, nach welcher Zeit und Raum Dinge oder Bestimmungen der Dinge an sich sind, bleibt uns nichts weiter übrig, als entweder in Übereinstimmung mit jener Annahme jede Art individueller (persönlicher) Unsterblichkeit zu verneinen oder im Widerspruche damit dieselbe auf phantastische Art zu bejahen und vorzustellen, um gewisse Gemütsbedürfnisse dadurch zu befriedigen. Alles Entstehen und Vergehen geschieht in der Zeit und ist nur in ihr möglich. Was von aller Zeit unabhängig ist oder den Charakter des zeitlosen Seins hat, kann weder entstehen noch vergehen: das allein ist ewig. Da nun die Zeit als solche kein Ding an sich, sondern die notwendige Form unseres Vorstellens ist, so sind alle zeitlichen Dinge Vorstellungen oder Erscheinungen, die ohne ein Wesen, dem sie erscheinen oder welches sie vorstellt und erkennt, nicht sein können: dieses Wesen aber, da es die Bedingung aller Erscheinungen ausmacht, ist selbst keine Erscheinung, es ist nicht in der Zeit, sondern diese ist in ihm, daher ist es unabhängig von aller Zeit, d. h. zeitlos oder ewig.

Es ist unmöglich, daß gewisse Erscheinungen zwar entstehen, aber nicht vergehen, sondern ins Endlose fortdauern sollen; es ist ebenso unmöglich, daß gewisse Erscheinungen zwar vergehen, aber eigentlich nicht vergehen, sondern auf geheimnisvolle Art in der Zeit und Sinnenwelt fortleben sollen. Dies ist die gewöhnliche Art, wie man sich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele vorstellt, indem man die Vergänglichkeit der menschlichen Erscheinung zugleich bejaht und verneint und den Tod für eine bloße Formalität ansieht.

Der wahre Begriff der Unsterblichkeit fällt mit dem der Ewigkeit zusammen. Diese Unsterblichkeit bejaht und begründet die kritische Philosophie durch ihre neue Lehre von Zeit und Raum, von der Idealität unserer Sinnenwelt und von der Realität jenes übersinnlichen Substratums, das unserer erkennenden Vernunft und ihren Erscheinungen zugrunde liegt, welches Kant „Ding an sich" genannt und als das Prinzip der moralischen Weltordnung erleuchtet hat. Wie alle Sinnenobjekte durchaus phänomenal sind, so hat auch unser Sinnenleben den Charakter einer bloßen Erscheinung; wie die gesamte Sinnenwelt die Erscheinung der intelligiblen oder moralischen Weltordnung ist, so ist der empirische Charakter des Menschen die Erscheinung des intelligibeln: jener ist zeitlich und vergänglich, dieser zeitlos und ewig.

Die Ewigkeit unseres intelligibeln Wesens müssen wir, wie die Freiheit, bejahen, obwohl wir auch diese wahre Art der Unsterblichkeit uns nicht vorzustellen oder in der Einbildungskraft auszuführen vermögen, denn sie vorstellen und bildlich gestalten, hieße sie zeitlich machen und damit verneinen. Da es ohne sinnliche Vorstellungen keine erkennbaren Objekte gibt, so ist die Unsterblichkeit der Seele auf theoretischem Wege nie zu beweisen. Da aber alle sinnlichen Vorstellungen unter der Bedingung der Zeit stehen, welche selbst unsere bloße Vorstellungsform ist, so ist unser Wesen zeitlos oder ewig, daher ist die Unsterblichkeit der Seele nie zu widerlegen: alle Beweise dawider sind ebenso vergeblich, wie die theoretischen Argumente dafür. Von beiden Seiten wird irrtümlicherweise die Realität der Zeit und die Zeitlichkeit unseres Wesens vorausgesetzt; nun demonstrieren die einen, um die Unsterblichkeit der Seele zu begründen, die Immaterialität und Beharrlichkeit der letzteren, wogegen die anderen, um sie zu widerlegen, die Materialität und Vergänglichkeit der Seele beweisen.

Man kann ungültige Beweise widerlegen, indem man ihre Unmöglichkeit dartut, aber man kann sie nicht durch Beweise des Gegenteils entkräften, die ebenso ungültig sind. Daher lassen sich die Gegner nicht durch Demonstrationen der Unsterblichkeit aus dem Felde schlagen, wohl aber darf man, ohne die Grenzen des richtigen Vernunftgebrauchs zu überschreiten, ihnen eine Hypothese entgegenhalten, die sie nicht widerlegen können, und welche selbst gar nicht den Anspruch macht, theoretisch beweisbar zu sein.

Die Methodenlehre der Vernunftkritik enthält in ihrem Abschnitt von der „Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen" eine höchst bemerkenswerte und charakteristische Stelle, worin Kant die Unsterblichkeitslehre in einer solchen hypothetischen Fassung den Anhängern empfiehlt, um dieselbe wider ihre Gegner aufzubieten. „Wenn euch also wider die (in irgendeiner anderen, nicht spekulativen Rücksicht) angenommene immaterielle und keiner körperlichen Umwandlung unterworfene Natur der Seele die Schwierigkeit aufstößt, daß gleichwohl die Erfahrung sowohl die Erhebung als Zerrüttung unserer

Geisteskräfte bloß als verschiedene Modifikation unserer Organe zu beweisen scheine, so könnt ihr die Kraft dieses Beweises dadurch schwächen, daß ihr annehmet, unser Körper sei nichts als die *Fundamentalerscheinung*, worauf, als Bedingung, sich in dem jetzigen Zustande (im Leben) das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht. Die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs eurer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen. Der Körper wäre also nicht die Ursache des Denkens, sondern eine bloß restringierende Bedingung desselben, mithin zwar als Beförderung des sinnlichen und animalischen, aber desto mehr auch als Hindernis des reinen und spirituellen Lebens anzusehen, und die Abhängigkeit des ersteren von der körperlichen Beschaffenheit beweise nichts für die Abhängigkeit des geistigen Lebens von dem Zustande unserer Organe. Ihr könnt aber noch weiter gehen und wohl gar neue, entweder nicht aufgeworfene oder nicht weit genug getriebene Zweifel ausfindig machen. Die Zufälligkeit der Zeugungen, die bei Menschen, so wie beim vernunftlosen Geschöpfe, von der Gelegenheit, überdem aber auch oft vom Unterhalte, von der Regierung, deren Launen und Einfällen, oft sogar vom Laster abhängt, macht eine große Schwierigkeit wider die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Dauer eines Geschöpfs, dessen Leben unter so unerheblichen und unserer Freiheit so ganz und gar überlassenen Umständen zuerst angefangen hat. Was die Fortdauer der ganzen Gattung (hier auf Erden) betrifft, so hat diese Schwierigkeit in Ansehung derselben wenig auf sich, weil der Zufall im einzelnen nichts desto weniger einer Regel im ganzen unterworfen ist; aber in Ansehung eines jeden Individuums eine so mächtige Wirkung von so geringfügigen Umständen zu erwarten, scheint allerdings bedenklich. Hiewider könnt ihr aber eine transzendentale Hypothese aufbieten, daß alles Leben eigentlich nur intelligibel sei, den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen und weder durch Geburt angefangen habe, noch durch den Tod geendigt werde, daß *dieses Leben nichts als eine bloße Erscheinung* sei, d. i. eine sinnliche Vorstellung von dem reinen geistigen Leben und die ganze Sinnenwelt ein bloßes Bild sei, welches unserer jetzigen Erkenntnisart vorschwebt und, wie ein Traum, an sich keine objektive Realität habe; daß, wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen würden, mit welcher unsere einzig wahre Gemeinschaft weder durch

Geburt angefangen habe, noch durch den Leibestod (als bloßer Erscheinungen) aufhören werde usw. Ob wir nun gleich von allem diesem, was wir hier wider den Angriff hypothetisch vorschützen, nicht das Mindeste wissen noch im Ernste behaupten, sondern alles nicht einmal Vernunftidee, sondern bloß zur Gegenwehr ausgedachter Begriff ist, so verfahren wir doch hierbei ganz vernunftmäßig, indem wir dem Gegner, welcher alle Möglichkeit erschöpft zu haben meint, indem er den Mangel ihrer empirischen Bedingungen für einen Beweis der gänzlichen Unmöglichkeit des von uns Geglaubten fälschlich ausgibt, nur zeigen, daß er ebensowenig durch bloße Erfahrungsgesetze das ganze Feld möglicher Dinge an sich selbst umspannen, als wir außerhalb der Erfahrung für unsere Vernunft irgend etwas auf gegründete Art erwerben können. Der solche hypothetische Gegenmittel wider die Anmaßungen des dreist verneinenden Gegners vorkehrt, muß nicht dafür gehalten werden, als wolle er sie sich als seine wahren Meinungen eigen machen. Er verläßt sie, sobald er den dogmatischen Eigendünkel des Gegners abgefertigt hat. Denn so bescheiden und gemäßigt es auch anzusehen ist, wenn jemand sich in Ansehung fremder Behauptungen bloß weigernd und verneinend verhält, so ist doch jederzeit, sobald er diese seine Einwürfe als Beweise des Gegenteils geltend machen will, der Anspruch nicht weniger stolz und eingebildet, als ob er die bejahende Partei und deren Behauptung ergriffen hätte." „Man sieht also hieraus, daß im spekulativen Gebrauch der Vernunft Hypothesen keine Gültigkeit als Meinungen an sich selbst, sondern nur relativ auf entgegengesetzte transzendentale Anmaßungen haben. Denn die Ausdehnung der Prinzipien möglicher Erfahrung auf die Möglichkeit der Dinge überhaupt ist ebensowohl transzendent, als die Behauptung der objektiven Realität solcher Begriffe, welche ihre Gegenstände nirgends, als außerhalb der Grenze aller möglichen Erfahrung finden können."[1]

Man wird in dieser Unsterblichkeitshypothese leicht unterscheiden, was auf Rechnung der theoretischen Vorstellungsart und Ausführung zu setzen, und was als die innerste Überzeugung des Philosophen selbst zu betrachten ist. Es ist seine auf die neue Lehre von der Idealität der Zeit und Sinnenwelt gegründete Überzeugung, daß unser Sinnen-

[1] Kritik d. r. V. Methodenlehre. Hauptst. I. Abschn. III. (A. A. Bd. III. S. 507—509; O. A. S. 806—810.) Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XV. (S. 607—610.)

leben den Charakter einer bloßen Erscheinung hat, daß unser intelligibles Wesen unabhängig von aller Zeit ist, also zeitlos und frei, ewig und unsterblich.

Wäre die Sinnenwelt nichts als ein Traum, der uns vorschwebt, oder ein Bild, welches wir wie ein Schauspiel betrachten, so würde von selbst einleuchten, daß wir diesen passiven Vorstellungszustand überleben, denn das Ende des Traumes ist nicht auch das des Träumers und das Ende des Schauspiels nicht auch das des Zuschauers. Aber so einfach liegt die Frage nicht. Wir verhalten uns zu der Sinnenwelt nicht bloß anschauend, sondern auch handelnd, wir sind in dem Theater der Welt nicht bloß unter den Zuschauern, sondern auch unter den Spielern; diese Welt hat keinen anderen Zuschauerraum als die Bühne, sie ist der Schauplatz, wo wir leben und handeln, auf dem wir erscheinen und zugleich unsere eigene Erscheinung betrachten und erkennen. Hier fällt daher der Lebenszustand mit dem Vorstellungszustande, der Akteur mit dem Zuschauer dergestalt zusammen, daß, wenn dieser Zuschauer aufhört, Spieler zu sein, er auch aufhört, Zuschauer zu sein.

Mit unserer Existenz in der Sinnenwelt entschwindet unserer Betrachtung auch die Erscheinung der Dinge; mit unserem sinnlichen Lebenszustande ist auch unser sinnlicher Vorstellungszustand und damit der Charakter derjenigen Erkenntnis aufgehoben, deren Grundanschauungen Zeit und Raum sind. Unserem zeitlosen Wesen entspricht der Zustand des zeitlosen Erkennens oder jener intellektuellen Anschauung, der das Wesen der Dinge unmittelbar einleuchtet. Dies meint der Philosoph, wenn er in der oben angeführten Stelle uns die Annahme machen läßt: „unser Körper sei nichts als die Fundamentalerscheinung, worauf als Bedingung sich in dem jetzigen Zustande das ganze Vermögen der Sinnlichkeit und hiermit alles Denken bezieht; die Trennung vom Körper sei das Ende dieses sinnlichen Gebrauchs unserer Erkenntniskraft und der Anfang des intellektuellen". „Wenn wir die Sachen und uns selbst anschauen sollen, wie sie sind, so würden wir uns in einer Welt geistiger Naturen sehen." Kann nun das zeitlose Erkennen, wie unser Philosoph an einer anderen Stelle lehrt, nur dem Urwesen zukommen[1], so würde demgemäß das Ende unseres sinnlichen Daseins als eine Rückkehr in das Urwesen, unser ewiges oder rein geistiges Leben als ein Leben in Gott zu betrachten sein. Mit den

[1] S. oben Buch IV. Kap. I. S. 543ff.

sinnlichen Vorstellungszuständen müßten dann auch die sinnlichen Begehrungszustände und damit jene Läuterungsbedürftigkeit wegfallen, um deren willen Kant in seiner praktischen Unsterblichkeitslehre die endlose Fortdauer unseres persönlichen Daseins gefordert hat. Dann würde die Lauterkeit nicht die Aufgabe und das Ziel, sondern die Bedingung und den Charakter des unsterblichen Lebens ausmachen.

Schopenhauer verwirft mit dem kantischen Theismus auch die Unsterblichkeitslehre, welche in der Kritik der praktischen Vernunft gefordert wird und mit der Vergeltungslehre zusammenfällt; er bejaht die Unsterblichkeit unseres Wesens auf Grund der transzendentalen Ästhetik. „Wollte man, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewußtseins verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen, so würde es hiermit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen sein. Diese beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus entgegengesetzt." „Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in Kants großer Lehre von der Idealität der Zeit, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie durch eine völlig theoretische, aber wohl erwiesene Einsicht Dogmen, die auf dem einen wie auf dem anderen Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die exzitierendste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden, Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung einzig von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Dasein, ist nicht die Art und Weise des Seins an sich der Dinge, sondern bloß die Form unserer Erkenntnis von unserem und aller Dinge Dasein und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf bloße Erscheinungen beschränkt ist."[1]

Da es nun unserer Vernunft bei ihrer gegenwärtigen Einrichtung schlechterdings unmöglich ist, sich von dem Zustande des zeitlosen Seins und Erkennens eine Vorstellung zu verschaffen, so können wir von dem Leben nach dem Tode nicht das Mindeste wissen. Wir beherzigen daher, was unser Philosoph ausdrücklich erklärt hat: daß seine Hypothese nicht das Dogma der Unsterblichkeit verteidigen, sondern nur die Gegner desselben bekämpfen will. Indessen bleibt es sehr bemerkenswert, daß

[1] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. (Sämtl. Werke herausg. v. Ed. Griesebach. Bd. II. S. 578 u. 579.) Vgl. Parerga und Paralipomena. Bd. II. Ebendas. Bd. V. S. 279—280.

für die erlaubten und zur Polemik berechtigten „Hypothesen der reinen Vernunft“ Kant gerade dieses Beispiel als das einzige und beste gewählt hat: nämlich die Lehre, welche unser gegenwärtiges Dasein als eine bloße Erscheinung oder sinnliche Vorstellung unseres ewigen und intelligiblen Lebens darstellt. Vergleichen wir die kantische Unsterblichkeitslehre nach dieser Hypothese der reinen Vernunft mit der nach dem Postulate der praktischen, so wird dort das ewige Leben als zeitlos, übersinnlich und rein geistig, hier dagegen als zeitlich, darum auch sinnlich und läuterungsbedürftig gefaßt: dort gilt es als Vollendung, die wir uns als ein Leben in Gott denken müssen, hier dagegen als eine endlos fortdauernde, in sittlicher Läuterung begriffene und der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes unterworfene Entwicklung. Nach der ersten Fassung ist unser ewiges Leben unabhängig von Zeit und Raum. Was man den Zustand der Seele nach dem Tode nennt, ist für unser gegenwärtiges Erkenntnisvermögen mysterium magnum, und „die leidige Frage: wann? wie? und wo? wird damit abgeschnitten, denn sie ist ungereimt und sinnlos, da sie das zeit- und raumlose Dasein in Zeit und Raum sucht. Nach der zweiten Fassung dagegen soll die Seele nach dem Tode ihr Dasein fortsetzen, sie soll eine Reihe fortschreitender Läuterungszustände erleben, also in der Zeit, mithin auch in der Sinnenwelt fortexistieren, sie muß in einem gewissen Zeitpunkte den Körper verlassen, einen neuen Ort ihres Aufenthaltes suchen, eine neue Lebensform annehmen, und da dies alles nur in Zeit und Raum, also in unserer gemeinsamen Sinnenwelt vor sich gehen kann, so scheint es, als ob wir mit der gehörigen Spürkraft ihre verborgenen Wege auffinden könnten. Jetzt fühlen wir uns nicht mehr vor jenes mysterium magnum gestellt, von dem wir sehr wohl erkennen, warum es uns verschlossen bleibt, sondern wir stehen ratlos, wie Mephistopheles, vor dem Leichname des Faust:

Und wenn ich Tag und Stunden mich zerplage,
Wann? wie und wo? das ist die leidige Frage.

Drittes Kapitel.
Die kantische Philosophie als Entwicklungslehre.

I. Die kantischen Grundprobleme.

Die Tatsache, daß wir eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen, war das erste Problem, dessen Auflösung das Thema der kantischen

Erkenntnislehre ausmachte. Wenn diese Sinnenwelt nicht durchgängig phänomenal, d. h. vorstellbar und vorgestellt wäre, so müßte jene Tatsache für unerklärlich gelten. Die Sinnenobjekte sind Phänomene oder Erscheinungen. Um die letzteren zu erklären, sind drei Fragen zu beantworten, welche recht eigentlich die kantischen Grundprobleme enthalten. Es muß erstens ein Subjekt geben, dem überhaupt etwas gegenständlich sein oder erscheinen kann, ohne welches keinerlei Art von Erscheinung möglich wäre. Die Frage heißt: wer ist das Subjekt des Erkennens? Es muß zweitens ein Wesen geben, das allen Erscheinungen und dem erkennenden Subjekte selbst zugrunde liegt, wenn das letztere nicht etwa die Dinge, welche es vorstellt, selbst aus sich hervorbringt, und zwar vollständig und ohne Rest. In diesem Fall würde das erkennende Subjekt zugleich der Wesensgrund aller Erscheinungen sein. Da nun dieser Fall nicht stattfindet, so muß gefragt werden: was ist das Substratum, welches dem erkennenden Subjekte wie den Erscheinungen insgesamt zugrunde liegt? Es muß drittens zwischen jenem Wesensgrunde und allem, was auf ihm beruht, ein Zusammenhang bestehen, der die Wesenseigentümlichkeit unserer Erkenntnisformen wie unserer Erkenntnisobjekte (Erscheinungen) begründet und, wenn uns derselbe einleuchtet, erklärt. Die Frage heißt: warum ist die Art unseres Erkennens und die Art der Dinge so und nicht anders beschaffen? Fassen wir die drei Fragen kurz zusammen, indem wir sie bloß durch ihre Anfangsworte bezeichnen, so lauten sie: Wer? Was? Warum?

Die Auflösung der ersten Frage gibt die Kritik der reinen Vernunft durch ihre Erforschung unserer Erkenntnisvermögen und durch ihre Lehre von der Entstehung der Sinnenwelt aus den materialen Elementen unserer Eindrücke und den formalen unserer Anschauungen und Begriffe. Die zweite Frage beantwortet Kant durch seine Unterscheidung der Erscheinungen und der Dinge an sich. Was die letzteren sind, erleuchtet die Kritik der praktischen Vernunft durch ihre Lehre von der Freiheit und der moralischen Weltordnung, womit ihre Lehre von Gott und der Unsterblichkeit genau zusammenhängt. Die dritte Frage gilt nach der Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen unserem Philosophen für unauflöslich. Wenn uns der Zusammenhang der Dinge an sich und der Erscheinungen einleuchtete, so wäre der Urgrund und damit der Ursprung der Dinge, die zeitlose Schöpfung erkannt und das Rätsel der Welt gelöst. Aber jener Zusammenhang bleibt unerkennbar, das Rätsel der Welt unlösbar, das Wesen der

Dinge unerforschlich. Dieser unauflöslichen Probleme sind drei: das kosmologische, psychologische und moralische.

Wenn der intelligible Charakter der Welt in der Freiheit besteht, so ist es der Wille, von dem die eigentümliche Einrichtung unserer erkennenden sinnlichen Vernunft, wie die eigentümlichen Arten der Erscheinungen abhängen und erzeugt werden. Wie dies geschieht, ist die Frage, welche das Rätsel der Welt in sich schließt. Kant hat die Frage richtig gefaßt und gestellt, aber die Antwort für unmöglich erklärt. Schopenhauer nimmt den Ruhm in Anspruch, die allein richtige Antwort gefunden und in seiner Lehre das Rätsel gelöst zu haben, welches Kant allein entdeckt hat.

Das psychologische und moralische Problem sind dem kosmologischen weniger zu koordinieren, als unterzuordnen, denn sie enthalten dieselbe Frage in Anwendung auf die menschliche Vernunft und den menschlichen Charakter. Das psychologische betrifft die Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen, in deren Einrichtung Sinnlichkeit und Verstand getrennt und vereinigt sind: „Wie ist in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung, nämlich die des Raumes möglich?" Nennen wir das denkende Subjekt „Seele" und unsere äußere Erscheinung „Körper", so enthält das psychologische Problem in dieser seiner wahren Fassung die alte Frage nach dem Zusammenhange oder der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper. Das moralische Problem betrifft die Tatsache unserer Gesinnung, den Zusammenhang unseres intelligiblen und empirischen Charakters oder die Art, wie in unserer moralischen Handlungsweise Freiheit und Notwendigkeit zusammenbestehen und vereinigt sind. Auf alle diese Fragen ist es nach der Lehre unseres Philosophen keinem Menschen möglich, eine Antwort zu finden, sie sind und bleiben mit den Mitteln unserer theoretischen oder wissenschaftlichen Erkenntnis unauflöslich.[1]

Es handelt sich in der Grundfrage um den Zusammenhang zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen oder, was dasselbe heißt, zwischen der Freiheit und der Natur, der intelligiblen und sinnlichen, der moralischen und materiellen Weltordnung oder der Kausalität des Willens und der mechanischen Kausalität. Die Vereinigung beider liegt in dem Prinzip der natürlichen Zweckmäßigkeit

[1] Über das kosmologische Problem vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIII. (S. 569—577.) Über das psychologische: Ebendas. Kap. X. S. 530—536. Über das moralische Kap. XIII. (S. 572—577.)

und der darauf gegründeten teleologischen Weltbetrachtung, die zwar keineswegs die Geltung einer wissenschaftlichen (theoretischen) Erkenntnis, wohl aber den Charakter einer notwendigen, unserer Vernunft unentbehrlichen Beurteilungsart in Anspruch nimmt. Mit der Vorstellung innerer Naturzwecke hängt aber die einer naturgemäßen Entwicklung so genau zusammen, daß beide Vorstellungsarten nicht voneinander zu trennen sind. Was sich entwickelt, muß sich zu etwas entwickeln, d. h. es hat einen inneren, in ihm angelegten Zweck, der verwirklicht werden will; und was einen solchen inneren Zweck oder eine Anlage hat, welche nach Ausbildung strebt, muß sich eben darum entwickeln. In dem Begriff der natürlichen Entwicklung vereinigen sich zwecktätige und mechanische Kausalität, Wille und Mechanismus, Freiheit und Natur, Ding an sich und Erscheinung. Demgemäß fassen wir die kantische Entwicklungslehre als die Vereinigung seiner Erkenntnis- und Freiheitslehre.

II. Die entwicklungsgeschichtliche Weltansicht.

1. Die natürliche Entwicklung.

Wenn wir die vorkritischen Forschungen unseres Philosophen mit der Vernunftkritik und den Einsichten vergleichen, welche in der letzteren enthalten sind und aus ihr hervorgehen, so finden wir eine Grundanschauung, die sich durch den Ideengang beider Perioden wie der rote Faden hindurchzieht: es ist Kants entwicklungsgeschichtliche Weltansicht, die durch die Vernunftkritik keineswegs verneint oder beeinträchtigt, sondern nur tiefer gegründet wird, als es vor derselben möglich war. So lange das Thema einer solchen Weltbetrachtung kein anderes ist, als die natürlichen Weltveränderungen oder die Zeitfolge der verschiedenen Weltzustände, die nach dem Gesetze der Kausalität so verknüpft sind, daß die späteren notwendig aus den früheren hervorgehen, fällt die Entwicklung der Dinge mit ihrer Naturgeschichte zusammen, die ganz anderer Art ist, als die herkömmliche Naturbeschreibung. Diese begnügt sich, die Dinge künstlich zu klassifizieren, deren äußere Merkmale zusammenzustellen und zu erzählen, was sie in ihrem gegenwärtigen Zustande sind, wogegen die Naturgeschichte erklärt, wie die Dinge entstanden und geworden sind, welche Veränderungen und Umbildungen sie im Laufe der Zeit erfahren haben, wie und unter welchen Bedingungen aus den früheren Zuständen die gegenwärtigen hervorgegangen sind. Eine solche naturgeschichtliche Welt-

erklärung vermißte der Philosoph in den wissenschaftlichen Erkenntniszuständen, die er vorfand; er forderte sie als eine neue und kühne Aufgabe, deren Lösung gewagt werden müsse, er selbst ging mit seinem Beispiele voran und machte mit seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ den Anfang dieser neuen wissenschaftlichen Welterklärung. Seine kleinen geologischen Aufsätze, wie seine physische Geographie dürfen als Beiträge zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Geschöpfe angesehen werden, wie seine beiden Abhandlungen über die Menschenrassen Beiträge zur Naturgeschichte der Menschheit sein wollen und sind. „Es ist wahre Philosophie“, sagte Kant, „die Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen.“[1]

2. Die intellektuelle Entwicklung.

Die Vernunftkritik lehrt, wie aus den Bedingungen unserer vorstellenden Natur die Erscheinungen, die Sinnenwelt und die Erfahrung entsteht, wie die letztere fortschreitet und vermehrt wird, wie sich dieselbe erweitert und ordnet, indem sie nach der Richtschnur der Vernunftideen ein wissenschaftliches Erkenntnissystem anstrebt, dessen Endziel, wenn es erreichbar wäre, kein anderes sein könnte, als das völlig einleuchtende Entwicklungssystem der Welt.[2]

Wenn wir die Untersuchungen der Vernunftkritik in der Ausbildung und dem Fortgange ihrer Resultate verfolgen und sehen, wie sie aus unseren Empfindungen und den formgebenden Vermögen unserer Anschauung und Intelligenz die Erscheinungen oder Objekte, aus deren Verknüpfung die Erfahrung, aus der Verknüpfung der Erfahrungen nach der Richtschnur der Ideen die systematisch geordnete Erfahrung, d. h. die Wissenschaft in ihren Verzweigungen und Fortschritten, also die Geschichte der Wissenschaften entstehen läßt, so kann die Aufgabe und Summe der gesamten Vernunftkritik nicht kürzer und treffender bezeichnet werden, als durch den Ausdruck, den wir gewählt haben: sie ist die Entstehungs- und Entwicklungslehre der menschlichen Erkenntnis.

In jeder Entwicklung ist die erreichte Stufe in ihrer ausgebildeten Form oder der gewordene Zustand allemal die Bedingung, das Material,

[1] Physische Geogr. Einleitung. § 4. — T. II. Abschn. I. § 3. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XI. (S. 196.)

[2] Ebendas. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. (S. 591—597.) Vgl. ebendas. Bd. V. Buch III. Kap. I. (S. 413—416.)

die Anlage zu einer höheren Gestaltung. Dies gilt auch von unseren Erkenntniszuständen: die Eindrücke sind das Material, woraus die Erscheinungen geformt werden, die Erscheinungen oder Wahrnehmungen das Material zur Erfahrung, die gemachten Erfahrungen der Stoff der Wissenschaft oder wirklichen Erfahrungserkenntnis. So sind die Erkenntniszustände, deren Entstehung die Vernunftkritik lehrt, die Entwicklungszustände der menschlichen Erkenntnis.[1]

3. Die kulturgeschichtliche und soziale Entwicklung.

Die Naturgeschichte der Menschheit ist die Bedingung und das Material unserer Freiheitsgeschichte, die natürliche und intellektuelle Entwicklung dient der moralischen, die jene nicht etwa nur fortsetzt und erhöht, sondern bemeistert und beherrscht. Im Dienste der Freiheit erscheint die fortschreitende Ausbildung unserer Natur- und Geistesanlagen als menschliche Gesittung oder als Kulturgeschichte, deren Charakter nach der Lehre unseres Philosophen eben darin besteht, daß sie von den natürlichen Zwecken und Interessen der Menschheit unwillkürlich getrieben, fortbewegt und zur Erfüllung der Freiheitsgesetze genötigt, aber nur durch die Idee der Freiheit selbst vollendet wird.

Die moralische Freiheit kann sich nur kulturgeschichtlich entwickeln, und die Kulturgeschichte kann sich nur dann vollenden, wenn wir ihre höchsten Ziele mit der klarsten Erkenntnis und Absicht erstreben. Denn die Freiheitsgesetze wollen nicht blind, sondern mit Freiheit erfüllt werden. Damit die Anlagen der menschlichen Natur zu voller Entfaltung gelangen und ihre natürlichen Zwecke erreichen, muß der Antagonismus der Interessen, der Wetteifer der Kräfte, die Differenzierung der Arbeit und Arbeitszweige, die Zwietracht und der Kampf um das Dasein eintreten, es muß aus dem isolierten Lebenszustande zu dem geselligen, aus der barbarischen Freiheit zu der sozialen und bürgerlichen fortgeschritten werden, innerhalb welcher der Kampf der Interessen fortdauert und mit der Vermehrung unserer Bedürfnisse sich vervielfältigt und steigert, aber ohne die wechselseitige Vernichtung und Gefährdung des Daseins und der Freiheit.

Denn die volle Entfaltung der Anlagen ist nur möglich unter der Bedingung gesicherter Lebenszustände, die Sicherheit gehört zu den natürlichen Lebenszwecken: daher muß die gesellige Vereinigung, die öffentliche Rechtsordnung in der sichersten Form erstrebt und her-

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. (S. 596 ff.)

gestellt werden. Diese sicherste Form ist der verfassungsmäßige Rechtsstaat, welcher aber selbst so lange unsicher bleibt, also auch das Dasein aller Individuen, wie die Entwicklung aller Kulturinteressen unsicher läßt, als Staaten und Völker noch im Zustande der barbarischen Freiheit beharren, sich wechselseitig bekriegen und durch Kriege vernichten: daher fordern die natürlichen Lebenszwecke oder das menschliche Sicherheitsbedürfnis nicht bloß die bürgerliche, sondern auch die internationale Rechtsordnung, deren sicherste Form die Föderation freier und verfassungsmäßig geordneter Kulturvölker ist.

4. Die moralische und religiöse Entwicklung.

Aber die Freiheit wird nur dann verwirklicht und in einem sittlichen Weltzustande gleichsam verkörpert, wenn sie nicht um der Sicherheit, sondern um ihrer selbst willen und mit ihren eigenen Faktoren erstrebt wird; diese sind nicht der Mechanismus unserer Neigungen, sondern die bewußte Absicht, die sittliche Erkenntnis, die moralische Gesinnung. Deshalb forderte Kant, daß die Notwendigkeit der Völkerföderation in Absicht auf den ewigen Frieden nicht nur durch die Interessen unserer Sicherheit und Kultur motiviert, sondern aus sittlichen Gründen gelehrt, als moralischer Weltzweck erleuchtet und in dieser weltbürgerlichen Absicht die Universalgeschichte der Menschheit geschrieben werde.[1] Um zu beweisen, daß „die Evolution einer naturrechtlichen Verfassung" im Plan der Weltgeschichte liege und ihr Zeitalter gekommen sei, berief er sich auf die sittliche Begeisterung und enthusiastische Teilnahme, welche der Versuch des französischen Volks, den Rechtsstaat zu gründen, in allen Kulturvölkern erweckt habe. In seiner eigenen Epoche sah er den Anfang des Selbstdenkens und der Selbsterkenntnis, „das Zeitalter der Aufklärung", deren Ziel kein anderes sein könne, als ein aufgeklärtes, in seinen Kulturzuständen von der Idee der Freiheit durchdrungenes und sittlich erleuchtetes Weltalter.[2]

Mit dem Fortschritt unserer Kulturinteressen und unserer äußeren sozialen Gesittung geht die moralische Entwicklung keineswegs Hand in Hand. Im Gegenteil, je reicher und mannigfaltiger sich die menschliche Gesellschaft gestaltet, um so mehr muß dieselbe sich auch zerklüften und im einzelnen die größte Ungleichheit der Lebenszustände ausbilden,

[1] Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. (Bd. IV. S. 172flgd., S. 236–240.)

[2] Vgl. Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. (Bd. IV. S. 387flgd., S. 247.)

um so mehr nährt und erregt sie die Triebfedern der Selbstsucht und läßt in ihrem Innern die Zwietracht, die gehässigen und bösen Leidenschaften, diese „Brut gesetzwidriger Gesinnungen", ins Maßlose wachsen. Weil die teuflischen Laster, wie Undank und Haß, Neid und Schadenfreude, Bosheit und Schmähsucht usw. gerade im Schoße der Gesellschaft am fruchtbarsten gedeihen und wuchern, darum bedarf die letztere einer Umwandlung und Läuterung von Grund aus, einer sozialen Wiedergeburt, welche nicht „der juristische", sondern nur „der ethische Staat", nicht der Staat, sondern die Kirche als das moralische Gottesreich auf Erden zu bewirken vermag. Hier sollen die bösen Gesinnungen, woraus alle jene Übel hervorgehen, welche die Menschen einander absichtlich zufügen, entwurzelt und die Herzen geläutert werden, damit die gute Gesinnung in der Welt zur Herrschaft gelange. Die Gründung eines solchen Gottesreiches auf Erden ist zur Lösung der menschlichen Heilsfrage, dieses wichtigsten aller Probleme, notwendig und gilt daher unserem Philosophen als eine Pflicht der Menschheit gegen sich selbst, als die einzige Pflicht dieser Art. In ihrer Erfüllung besteht das eigentliche Thema unserer religiösen Entwicklung, deren wahre Aufgabe und Ziel ihren geschichtlichen Ausdruck erst in der Erscheinung des Christentums gefunden hat, und die in der Ausbildung der sichtbaren Kirche fortschreitender Läuterungen bedarf, um nicht in äußeren Formen zu erstarren und das Wesen der Sache aus dem Gesicht zu verlieren. Zum wahren Glauben gehört die Wahrhaftigkeit, die mit der aufrichtigen, auf unsere moralische Selbsterkenntnis gegründeten Überzeugung zusammenfällt. Nichts widerstreitet dem religiösen Glauben mehr als die Heuchelei, welche der Glaubenszwang erzeugt und mit sich bringt. Daher betrachtet Kant die religiöse Aufklärung wegen ihrer grundsätzlichen Toleranz als den wesentlichen Charakterzug der Aufklärung selbst und das Zeitalter der letzteren als eine notwendige Läuterungsstufe in der Geschichte der Kirche.[1]

Die Art und Weise, wie Kant das Verhältnis der Religion und Offenbarung, der unsichtbaren und sichtbaren Kirche auffaßt, darf als ein vorzügliches Beispiel seiner Entwicklungslehre überhaupt dienen: er läßt, wie Lessing, die Offenbarung als die religiöse Erziehung der Menschheit, die sichtbare Kirche als die Erscheinungs- und Entwicklungsform der unsichtbaren gelten und legt ein großes Gewicht darauf, daß

[1] Vgl. Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. (Bd. IV. S. 247. Vgl. S. 347flgd.

diese geschichtlichen Bildungsstufen richtig gewürdigt werden, denn es sei ebenso verkehrt, sie für wertlos und überflüssig, als für das Wesen der Sache und für unwandelbare Formen zu halten.[1]

Wie sich die sichtbare Kirche zur unsichtbaren, so verhält sich unsere Natur- und Kulturgeschichte zur Freiheit und dem sittlichen Endzwecke der Menschheit, unser Sinnenleben zu unserem intelligiblen Wesen und die sittliche Welt zur moralischen.

III. Die teleologische Weltansicht.

1. Die Weltentwicklung als Erscheinung.

Wir sehen, wie sich die kantische Philosophie in ihrer gesamten Weltanschauung als Entwicklungslehre darstellt: sie betrachtet die Natur wie die Freiheit, die Kultur wie den Staat, die Religion wie die Kirche entwicklungsgeschichtlich, und wenn sie diese Themata auch nicht ausführt, sondern nur in großen Zügen und allgemeinen Umrissen entwirft, so hat sie diese Aufgabe einer solchen Weltansicht schon vor der Vernunftkritik ergriffen und durch die letztere begründet.

Die Entwicklungsgesetze der Welt sind teils Natur- teils Freiheitsgesetze, jene bestehen in den Bewegungsgesetzen der Körperwelt, in der Kausalität der äußeren wie der inneren Veränderungen, in der notwendigen Zeitfolge der Weltzustände, diese in dem sittlichen Vernunftzweck, woraus jene äußeren und inneren Freiheitsgesetze folgen, die in der Entwicklung der Kultur und des Staates, der Religion und der Kirche erfüllt werden sollen.

In der vorkritischen Zeit beschränkte sich Kants entwicklungsgeschichtliche Weltansicht auf die Naturgeschichte und in der Hauptsache auf die mechanische Entstehung der Weltkörper und deren Veränderungen. Indessen erklärte er schon damals, daß der Ursprung der organischen Körper nach bloß mechanischen Gesetzen nicht zu begreifen sei. Die Frage nach der Erkennbarkeit der gesetzmäßigen Veränderungen oder des Kausalzusammenhanges der Dinge lag unserem Philosophen noch fern, als er in der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" seine mechanische Kosmogonie gab. Er nahm die Welt und ihre Gesetze als gegeben und ließ dahingestellt, auf welchem Wege uns dieselben einleuchten, oder kraft welcher Vermögen wir sie erkennen. Die gründliche Untersuchung dieser Frage, die den Kausalzusammenhang der Dinge betraf, nötigte ihn, zuerst die Wege des Rationalismus, zuletzt auch die des Empirismus der alten Schule zu verlassen und die völlig neue Bahn der Vernunftkritik einzuschlagen. Diese brachte die Lösung, sie entdeckte, wie nach der Einrichtung unserer Vernunft aus dem Stoffe unserer Eindrücke und den Gesetzen unseres sinnlichen und intellektuellen Vorstellens die Erscheinungen und deren notwendige Verknüpfung, d. h. die gesetzmäßig geordnete Sinnenwelt oder die Natur entsteht. Der Beschaffenheit und den Gesetzen unserer Vernunft gemäß müssen wir das materielle Weltall in einer mechanischen, das Reich der lebendigen Körper in einer organischen, die Menschheit in einer moralischen Entwicklung vorstellen. Und da alle diese Entwicklungsarten nichts enthalten, was nicht vorstellbar und vorgestellt wäre, so ist die gesamte Weltentwicklung durchaus phänomenal. Ihre Gesetze sind Natur- und Freiheitsgesetze, beide sind notwendige Vorstellungen unserer Vernunft, jene bedingen die sinnliche, diese die sittliche Erfahrung: daher hat auch die Natur- und Freiheitsgeschichte, d. h. die gesamte Weltentwicklung den Charakter der Vorstellung oder Erscheinung. Und was könnte sie anders sein, da alle Entwicklungszustände, welcher Art sie auch sein mögen, sukzessiv sind oder eine Zeitfolge bilden, also in der Zeit stattfinden müssen, welche selbst als eine bloße Vorstellungsform nur Vorstellungen oder Erscheinungen enthalten kann?

[1] Vgl. Physische Geogr. Einleitung. Hartensteinausgabe. (Bd. IV. S. 336—348.)

2. Die Weltentwicklung als zweckmäßige Erscheinung.

Indessen wird der Begriff der Erscheinung in der Entwicklungslehre notwendigerweise tiefer gefaßt, als in der Erkenntnislehre. Als Gegenstände unserer Erfahrung oder naturwissenschaftlichen Erkenntnis dürfen die Erscheinungen nicht durch Zwecke gedacht und erklärt werden, dagegen sind sie als Entwicklungsformen nicht ohne Zwecke vorzustellen. Was sich entwickelt, muß sich zu etwas entwickeln, es trägt seine Bestimmung in sich und zeigt den Charakter der Selbstbestimmung und Freiheit.

Vergleichen wir die Erscheinung als Erkenntnisobjekt mit der Erscheinung als Entwicklungszustand, so liegt die Differenz in der Vorstellung der inneren Zweckmäßigkeit, welche jene ausschließt und diese in sich begreift. Und zwar muß die Vorstellung der inneren, in den Erscheinungen wirksamen Zweckursachen auf die gesamte Weltentwicklung angewendet werden, nicht bloß auf die organische und moralische, sondern auch auf die mechanische. In der organischen Entwicklung gilt der Zweckbegriff als eine notwendige Maxime unserer

Beurteilung, weil uns die lebendigen Körper als solche erscheinen, die sich selbst gestalten oder organisieren und daher ohne die Idee der inneren Zweckmäßigkeit gar nicht vorzustellen sind.

In der moralischen Entwicklung gilt der Zweckbegriff als das notwendige Prinzip nicht bloß unserer Beurteilung, sondern der Handlungen und Erscheinungen selbst, denn der Wille handelt nach Zwecken, und der moralische Charakter seiner Taten wird durch das Sittengesetz sowohl bestimmt als beurteilt. In der moralischen Welt hat der Zweck reale, in der organischen ideale Geltung, in der mechanischen soll er gar keine haben. Aber nach der Lehre unseres Philosophen gibt es nur eine Zeit und einen Raum, daher auch nur eine Sinnenwelt oder einen durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen. Wenn nun einige derselben wirklich nach Zwecken handeln, andere als zweckmäßig beurteilt werden müssen, so kann es keine geben, die vollständig zwecklos sind. Denn die moralische Entwicklung der Menschheit ist auch organisch und würde ohne unseren organisch-sinnlichen Charakter gar nicht Entwicklung sein, und die lebendigen Körper sind auch materiell und mechanisch; daher können auch die leblosen Körper, obwohl sie ohne Zweckbegriffe erklärt werden müssen, doch nicht ohne Zwecke sein, sonst gäbe es keinen durchgängigen Zusammenhang aller Erscheinungen, keine Einheit der Sinnenwelt, keine Einheit der Zeit und des Raumes, worunter wir hier nicht die geschlossene Einheit im Sinne der Totalität verstehen, sondern das Gegenteil jener zahllosen, voneinander unabhängigen Welten, welche Leibniz annahm und Kant in seinen ersten Anfängen noch gelten ließ, dann aber mit der Monadenlehre unter „die Märchen aus dem Schlaraffenlande der Metaphysik" rechnete.[1]

Unsere Weltbetrachtung schreitet von der leblosen Welt zur lebendigen und von dieser zur moralischen fort: sie sieht, wie aus der unorganischen Welt die organische, aus dieser die Menschheit und die sittliche Weltordnung hervorgeht, und sie würde in Stücke zerfallen, wenn sie in dem ersten Stadium der Weltentwicklung die Geltung der Zwecke absolut verneinte, dann im zweiten den notwendigen Gebrauch der Zweckbegriffe anerkennen müßte und endlich im dritten die Realität derselben entdeckte. Dies ist nicht der Sinn der kantischen Lehre. Sie verneint nicht die Geltung der Zwecke, sondern nur deren theoretische oder naturwissenschaftliche Erkennbarkeit in der Körperwelt, auch in der

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. XVII. (S. 320.)

organischen; sie bejaht ihre Erkennbarkeit in der moralischen Welt, weil hier die Wirksamkeit der Zwecke unmittelbar aus dem Willen selbst einleuchtet. Die Materie macht die Zwecke unerkennbar, der Wille dagegen erkennbar. Zwecke sind innere Ursachen, die Materie aber ist räumlich und, wie der Raum, durchaus äußerlich, alles in ihr ist außer einander und in äußeren Relationen befindlich, daher gibt es in ihr keinerlei Art erkennbarer innerer Ursachen. Dies gilt von den äußeren Erscheinungen überhaupt, also von allen Körpern, auch den organischen, welche nur deshalb, weil sie sich selbst gestalten, hervorbringen und fortpflanzen, d. h. weil sie sich entwickeln, uns nötigen, sie als zweckmäßig zu beurteilen.

Die Einheit der Welt ist auch die Einheit der Weltentwicklung: daher muß der Endzweck, der sich in der moralischen Ordnung der Dinge offenbart und deren einleuchtendes Thema ausmacht, auch als das Prinzip gelten, welches der natürlichen Ordnung der Dinge zugrunde liegt, aber in keiner ihrer Erscheinungen erkennbar zutage tritt. Jener Endzweck ist die Freiheit. Wir müssen demnach die gesamte Weltentwicklung als die Erscheinung der Freiheit, die sinnliche Weltordnung als die Erscheinung der moralischen beurteilen und uns damit auf eine Höhe der Betrachtung erheben, wo sich das Rätsel der Welt löst und das Wesen der Dinge, das unserer Erkenntnis im eigentlichen Sinne stets verhüllt bleibt, entschleiert.

3. Die Weltentwicklung als Erscheinung der Dinge an sich.

So vereinigen sich in der kantischen Entwicklungslehre die beiden anderen Grundzüge der kritischen Philosophie: die Erkenntnis- und Freiheitslehre oder, was dasselbe heißt, der Natur- und Freiheitsbegriff. Die Vernunftkritik vollendet sich in der teleologischen Weltbetrachtung und gelangt, indem sie dieselbe ausführt, zu einer systematischen Ansicht der Dinge. Unsere Folgerungen halten sich genau an die Wege der kantischen Lehre und sind auch in ihren Ausdrücken so gefaßt, daß dem Philosophen in keiner Weise Sätze zugeschrieben oder aufgenötigt werden, welche er nicht selbst ausgesprochen und in seiner Lehre bestätigt hat. Er hat die Einheit der Welt wie die Entwicklung der Dinge, die ideale Geltung der organischen wie die reale der moralischen Zweckmäßigkeit, die Freiheit als den sittlichen Endzweck der Welt wie den intelligiblen Charakter der Freiheit gelehrt und das Ding an sich gleichgesetzt dem intelligiblen Charakter.

Die Zweckmäßigkeit, welcher Art sie auch sei, besteht in der Übereinstimmung der Sache mit einem Zweck oder einer Absicht, welche eine absichtsvolle Tätigkeit, also eine zwecktätige Kraft und ein zwecksetzendes Vermögen, d. h. Wille und Freiheit voraussetzt. Entweder ist eine solche Übereinstimmung in der Sache selbst gegeben und besteht in Wirklichkeit, oder es scheint unserer Vernunft, als ob sie vorhanden sein müßte: in jenem Fall ist sie sachlich und real, in diesem nur unsere notwendige Vorstellung und darum bloß ideal; von der ersten Art ist die moralische, von der zweiten die organische oder natürliche Zweckmäßigkeit.

Da nun ohne Zweck oder Absicht, d. h. ohne Wille oder Freiheit die Zweckmäßigkeit überhaupt weder sein noch vorgestellt werden kann, und alle Entwicklung als zweckmäßig beurteilt werden muß, so gilt die letztere als die Erscheinung der Freiheit oder des Dinges an sich. Anders ausgedrückt: die Weltentwicklung besteht in der natürlichen und moralischen Ordnung der Dinge, aber die zweite ist nicht bloß die höchste Entwicklungsstufe der ersten, sondern deren Grund, die sinnliche Welt ist nicht bloß die zeitliche Voraussetzung der moralischen, sondern deren Phänomen. Kurz gesagt: die gesamte Weltentwicklung oder Weltordnung ist die Erscheinung der Freiheit.

Daß sich die Sache in Wahrheit so und nicht anders verhält, hat Kant in seiner Lehre von dem Primate der praktischen Vernunft ausgesprochen und in seiner Kritik der Urteilskraft bestätigt. Er hat erklärt, daß jenes übersinnliche Substratum unserer erkennenden Vernunft und aller Erscheinungen „jenes Übersinnliche, welches wir der Natur als Phänomen unterlegen müssen", identisch sei mit der Freiheit. Hier ist seine Erklärung in wörtlicher Fassung: „Es muß doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien des einen zu der nach den Prinzipien des andern möglich macht".[1]

Was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, ist nach der Lehre unseres Philosophen nichts anderes als der moralische Endzweck. Was

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung II. (A. A. Bd. V. S. 176.) Ebendas. Dialektik der teleologischen Urteilskraft. § 78. (S. 410ff.) Vgl. dieses Werk oben. Buch III. Kap. I. (S. 406—407.) Kap. VI. (S. 505—510.)

mit diesem übereinstimmt oder eines ist, kann bloß der moralische Endzweck selbst sein, denn dieser ist nur sich selbst gleich. Wenn daher von „der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält", geredet wird, so kann jenes übersinnliche Substrat nichts anders sein als der moralische Endzweck selbst. Und wenn der Philosoph sagt: „es muß doch einen Grund jener Einheit" geben, so kann darunter nur der Grund des moralischen Endzwecks verstanden werden: dieser aber ist einzig und allein der Wille oder die Freiheit.

Jenes „Übersinnliche, welches der Natur zum Grunde liegt", ist demnach der Wille oder die Freiheit. Es gibt nach dem Geist wie nach dem Buchstaben der Lehre Kants keinen anderen Ausweg. Nun haben wir von der Freiheit als dem moralischen Endzwecke zwar keine theoretische, wohl aber eine praktische Erkenntnis; aber von der Freiheit als dem übersinnlichen Substratum aller Erscheinungen haben wir weder eine theoretische noch praktische Erkenntnis, d. h. wir können uns von dem „Grunde der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält", keinerlei Vorstellung machen. Darum sagt der Philosoph: es muß einen solchen Grund geben, dessen Begriff uns die Prinzipien der Natur mit denen der Freiheit vereinigen läßt, obwohl wir weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntnis dieses Grundes gelangen. Die Vereinigung der Natur und Freiheit besteht in dem Begriff der natürlichen Freiheit oder Zweckmäßigkeit, nach deren Richtschnur wir die organischen Erscheinungen betrachten und beurteilen müssen. Von der natürlichen Notwendigkeit oder dem Mechanismus der Dinge haben wir eine theoretische Erkenntnis, von der moralischen Freiheit eine praktische, von der natürlichen Freiheit gar keine, d. h. der Wille oder die Freiheit in der Natur ist unerkennbar, die natürlichen Zwecke oder Endursachen sind zwar notwendig vorzustellen, aber nie zu erkennen.

Alle Erscheinungen der Natur sind Kraftäußerungen: die natürliche Freiheit besteht in der Freiheit der Kraft oder des Könnens, sie ist die Freiheit der Erscheinung oder die Erscheinung in ihrer Freiheit. Innerhalb der Körperwelt erscheint uns diese Freiheit in der Selbstentwicklung der Körper, d. h. in denjenigen Körpern, welche sich selbst gestalten, hervorbringen und fortpflanzen: das sind die lebendigen Naturerscheinungen, welche wir deshalb nach dem Prinzip objektiver und innerer Zweckmäßigkeit vorzustellen und zu beurteilen genötigt sind.

Diese notwendige Betrachtungsart der organischen Natur war das Thema, welches Kant in seiner „Kritik der teleologischen Urteilskraft" ausgeführt hat.

Es gibt auch eine freie Betrachtung der Dinge, worin die Freiheit nicht unser Ziel oder Problem, sondern unser Zustand ist: der harmonische Zustand unserer Gemütskräfte, worin wir die Erscheinungen nicht erkennen und untersuchen wollen, sondern frei lassen und mit rein kontemplativer Lust wahrnehmen. Diesem unserem völlig freien, von keinem Interesse abhängigen oder eingeengten Vorstellungszustande entspricht die freie Erscheinung, d. i. die Erscheinung in ihrer völligen Freiheit: sie ist der Gegenstand unseres reinen Wohlgefallens, den wir als schön oder erhaben beurteilen. Auf das Prinzip einer solchen subjektiven Zweckmäßigkeit der Erscheinungen gründet sich unsere ästhetische Betrachtungsart, welche Kant zum Thema seiner „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" nahm. Seine Untersuchung beschränkte sich auf die Analyse unseres ästhetischen Urteils oder unserer Vorstellung im Zustande der Freiheit: sie bedurfte einer Ergänzung, welche darin bestand, daß nun auch das Korrelatum unserer ästhetischen Betrachtung, nämlich die Erscheinung im Zustande ihrer Freiheit erörtert wurde. Es war der Versuch, die ästhetische Zweckmäßigkeit auch objektiv zu begründen. Diesen ergänzenden Fortschritt machte Schiller, der, wie kein anderer bis auf Schopenhauer, die kantische Ästhetik, ohne die Grundlagen der kritischen Philosophie zu verlassen, gefördert und erweitert hat. Wenn die Freiheit unser höchstes Vernunftgesetz ist und als solches auch der Einrichtung unserer Erkenntnis zugrunde liegt, unter deren Gesetzen (Verstandesgesetzen) die Sinnenwelt steht, so müssen wir die Freiheit auch in den Erscheinungen vorstellen, und die Erscheinung in ihrer Freiheit ist Schönheit. Schiller konnte seinen kantischen Standpunkt und zugleich seinen Fortschritt innerhalb desselben nicht treffender und energischer aussprechen als er in einem jener Briefe an Körner, die seine ästhetischen Grundideen in unmittelbarer Frische darstellen, mit wenigen Worten getan hat. Sie bezeugen, welches tiefe Verständnis der kritischen Philosophie er besaß. „Es ist gewiß von einem sterblichen Menschen kein größeres Wort noch gesprochen worden, als dieses kantische, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: «bestimme dich aus dir selbst», sowie das in der theoretischen Philosophie: «die Natur steht unter dem Verstandesgesetze». Diese große Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit."[1]

Wir untersuchen jetzt nicht, ob die kantische Erkenntnis- und Entwicklungslehre miteinander streiten. In jener sind die Dinge an sich völlig unerkennbar und von den Erscheinungen grundverschieden, in dieser dagegen zeigt sich die Erscheinung der Freiheit. Mit dem Zweck tritt der Wille, mit diesem die Freiheit, der intelligible Charakter oder das Ding an sich in die Erscheinung ein und immer deutlicher hervor, je höher die Entwicklung der Dinge fortschreitet. Die Weltentwicklung gilt in der Lehre unseres Philosophen als die Erscheinung und zunehmende Offenbarung der Freiheit. Was in der mechanischen Welt gar nicht offenbar oder völlig verhüllt ist, drängt sich in der organischen schon so weit hervor, daß wir die Lebenserscheinungen ohne die Vorstellung ihrer inneren Zweckmäßigkeit nicht einmal vollständig erfahren können; in der moralischen ist es völlig offenbar und gegenwärtig. In der organischen Weltentwicklung nehmen wir den Zweck noch auf unsere Rechnung, in der moralischen ist er die Sache selbst.

Indessen ist zwischen den beiden Lehren, wie sie im Geiste unseres Philosophen gestaltet sind, zunächst kein Widerstreit, sondern eine tiefsinnige Übereinstimmung. Wider den Einwurf, daß nach seiner Erkenntnislehre die Dinge an sich völlig dunkel sind und bleiben, nach seiner Entwicklungslehre dagegen in zunehmender Erkennbarkeit erscheinen, würde Kant schon durch seine Unterscheidung der Erkenntnisarten gedeckt sein. Er würde entgegnen, daß die Dinge an sich uns nur so weit einleuchten, als sie praktisch erkennbar sind; theoretisch erkennbar seien sie nirgends. Jede Erscheinung ist als Erkenntnisobjekt ein Glied im Zusammenhang aller Dinge, jede hat in unserer Weltvorstellung ihre bestimmte Zeit, wie ihren bestimmten Ort, keine ist denkbar ohne das Ding an sich, welches allen zugrunde liegt, in keiner ist dieses Ding an sich erkennbar, es erscheint nirgends, d. h. es erscheint nie so, daß wir es in unserer Erkenntnis der Dinge antreffen und sagen können: „da ist es!"

Um eine Erscheinung zu erkennen, müssen wir dieselbe analysieren,

[1] Schillers Briefwechsel mit Körner. (2. Aufl. Herausg. von K. Goedeke. 1878.) Brief vom 18. Febr. 1792. (S. 18—23.) Die oben gedachten, in Jena geschriebenen Briefe sind folgende fünf: vom 25. Januar, vom 8., 18., 23. und 28. Februar 1793. (S. 5—51.) Vgl. damit meine Schiller-Schriften. Bd. II.: Schiller als Philosoph. (2. Aufl.) Zweites Buch. (Heidelberg, Winter 1892.) (S. 100—111, S. 141—150.)

zergliedern, in ihre erkennbaren Faktoren auflösen und daraus zusammensetzen: unter diesen Faktoren findet sich nie das Ding an sich, nie der schöpferische oder erzeugende Wesensgrund der Erscheinung selbst. Dieser erscheint nicht, weil er die Erscheinung macht; er erscheint auch nicht in der Entwicklung der Dinge, weil er sich in keiner Entwicklungsform oder Stufe erschöpft und in dieselbe übergeht: er kann sich *offenbaren*, aber nicht *erscheinen*, er wird offenbar und bleibt doch ewig verborgen, wie die Gesinnung in der Handlung, das Genie des Künstlers in seinem Werk, der Wille zum Leben oder der innere Lebenszweck im Organismus, die Kraft in der Wirkung, Gott in der Welt. Etwas erscheint, heißt im genauen Sinne des Wortes: es ist in einem Objekte dergestalt enthalten, daß es in der Analyse desselben angetroffen und gefunden wird. Nun vermag auch die sorgfältigste Analyse in keiner Erscheinung den Grund, *warum* und *wozu* sie ist, d. h. mit anderen Worten deren innerstes Wesen aufzufinden oder zu entdecken. Man braucht sich um diese Frage nicht zu bekümmern und ist in der Erfahrungserkenntnis und den sogenannten exakten Wissenschaften sogar befugt, sich gar nicht mit ihr zu beschäftigen; man kann sich derselben auch, als ob es eine müßige Frage wäre, völlig entschlagen, nur daß dieses unter den Philosophen die tiefsinnigen Denker, denen das Rätsel der Welt auf der Seele liegt, niemals vermögen. Darum behält die kantische Unterscheidung der Dinge an sich und der Erscheinungen, wie die Lehre von der Unerkennbarkeit der ersteren im Wege der wissenschaftlichen Analyse der anderen ihren tiefen und fortbeständigen Sinn.

Die Frage nach dem Dinge an sich als dem Wesensgrunde aller Erscheinungen führt uns zurück bis zu dem *Urgrunde* der Dinge, der uns nach der Lehre Kants aus keiner Erscheinung, welche es auch sei, sondern lediglich aus dem Endzwecke der Welt einleuchtet, d. h. aus dem Zweck, den unsere Vernunft kraft ihrer Freiheit von der Welt, welche wir vorstellen (Sinnenwelt), sich selbst setzt und in der Willensläuterung verwirklicht. In diesem Sinne darf der Mensch als der Endzweck der Welt gelten. „Es ist nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Wert seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, sondern der Wert, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er tut, wie und nach welchen Prinzipien er nicht als

Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein *guter Wille* ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Wert, und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann."[1] Unser Philosoph urteilt wie unser Dichter: „Genießen macht gemein". „Die Tat ist alles, nichts der Ruhm!" Mit diesem Bekenntnis erhebt sich der goethesche Faust auf seine letzte Läuterungsstufe.

Wenn der Zweck unseres Daseins die Glückseligkeit oder der Weltgenuß in beständigem Amüsement wäre, wenn wir nur deshalb in der Welt erschienen, um, wie der Mann im Possenspiel, uns „einen Jux zu machen" und eitel Pläsier zu suchen, so möchte der heutige, von der Genußsucht unserer Tage inspirierte Pessimismus recht haben, daß dieser Zweck des Lebens verfehlt und das Gegenteil erreicht werde, denn die Summe der Lust sei weit kleiner als die Summe der Unlust, und die Langeweile weit größer als das Amüsement. Dann ist das Resultat des Lebens, wie das der Posse, ein trauriger „Jux". Aber nichts ist törichter und aller wirklichen Menschenkenntnis barer als eine solche Rechnung, welche Lust und Unlust, Freude und Schmerz als Posten betrachtet, die man, wie Geld, summieren und voneinander subtrahieren könne, um mit diesem kindischen Exempel das Fazit des Lebens zu gewinnen. Der Pessimismus und Optimismus der gewöhnlichen Art stehen auf gleicher Linie, beide sind eudämonistisch gesinnt und halten die Glückseligkeit für das allein wünschenswerte Gut. Nun finden die Pessimisten die Welt so übel beschaffen, daß wir jenes Gut nie erreichen und genießen, sondern nur darnach jagen und hungern und somit zu einer beständigen Tantalusqual verdammt sind, einem Elende, welches nicht größer gedacht werden könne. Die Optimisten dagegen finden die Welt und unsere Vernunft so gut eingerichtet, daß wir mit der richtigen Erkenntnis und der ihr entsprechenden Handlungsweise den glückseligen Lebenszustand herzustellen vermögen.

Da man sich heutzutage viel mit Kant beschäftigt, so wird auch darüber hin- und hergestritten, ob seine Lehre im Sinne der pessimistischen oder der optimistischen Lebensansicht zu nehmen sei. Schon daß man eine solche Streitfrage stellt und mit ja oder nein zu beantworten sucht, ist ein Zeugnis, wie wenig man den Philosophen kennt. Seine Lehre ist keines von beiden, denn sie beurteilt den Zweck unseres

[1] Kritik der Urteilskraft. § 86. (A. A. Bd. V. S. 442.) Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VII. (S. 511—518.)

Lebens in dieser Welt überhaupt nicht eudämonistisch. Wäre dieser Zweck die Glückseligkeit, welche wir nach den sinnlichen Trieben unserer Natur gedrungenerweise begehren, so würde ein solcher Zustand des Wohlseins, selbst wenn er im vollsten Umfange erreicht werden könnte, unser moralisches Wesen leer und unbefriedigt lassen, denn wir würden dadurch den wahrhaft menschlichen oder persönlichen Lebenszweck, der uns nicht gegeben, sondern nur durch uns selbst gesetzt, d. h. gewollt werden kann, von Grund aus verfehlen.[1]

Der Zweck des menschlichen Daseins in der Welt besteht in unserer moralischen Selbstentwicklung, welche auch die Kultur und deren gesamte Arbeit in sich begreift und rastlos fortschreitet. Jede gelöste Aufgabe enthält neue, die zu lösen sind. Hier gibt es kein ruhiges Glück, das wir, die Hände im Schoße, genießen, keinen Augenblick behaglicher Befriedigung, und doch ist alle menschenwürdige Befriedigung nur in diesem Wege der freien Selbstentwicklung zu finden. Sie wird nicht gefunden, sondern erkämpft: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muß!"

Die Befriedigung liegt nicht in einem einzelnen Moment, sondern in der gesamten Lebenserfüllung, in dem Glück wie in der Qual des Schaffens. Wer diesen Weg wandelt, den kann die Sorge nicht mehr anfechten, die dem Menschen jeden behaglichen Lebensgenuß stört und verleidet; die moralische Tatkraft allein kann sie nicht hemmen, sondern nur steigern. Über den Zweck und Wert des menschlichen Lebens urteilt Kant am Schlusse seiner teleologischen Weltansicht, wie Goethe am Schlusse seines Faust. Es bedarf keiner Magie, um den Menschen von der Sorge und allen Quälgeistern der Welt zu befreien:

Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, unbefriedigt jeden Augenblick!

Das Ziel unserer moralischen Selbstentwicklung ist die Freiheit von der Welt. Gilt „der Mensch unter moralischen Gesetzen" als der Endzweck der Welt, so müssen die letzteren als Weltgesetze und die Ordnung aller Dinge als moralische Weltordnung gelten, so muß es auch einen moralischen Welturheber oder einen Urgrund aller Dinge geben, der kein anderes Wesen sein kann, als der weltschaffende Wille oder Gott. So vollendet sich Kants teleologische Weltansicht in der moralischen Teleologie, auf die sich der einzig gültige Beweis für das

[1] Kritik der Urteilskraft. § 83. (A. A. Bd. V. S. 429—430.) Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VII. (S. 510.)

Dasein Gottes gründet, dessen Realität unser Philosoph nie bezweifelt, dessen Beweisbarkeit er in seiner Erkenntnislehre verneint und widerlegt, dessen Dasein er in seiner Freiheits- und Glaubenslehre mit völliger Gewißheit bejaht hat. Ohne den Willen als Urgrund der Welt gibt es in dieser weder Freiheit, noch Zwecke, noch Entwicklung.[1]

Viertes Kapitel.

Die Prüfung der kantischen Grundlehren.

I. Die Prüfung der Erkenntnislehre.

1. Der Widerstreit in der Vernunftkritik.

Wir haben durch die Feststellung und Verknüpfung der Grundlehren Kants die richtige Vorstellung von dem Charakter des Systems gewonnen, so wie dasselbe im Geiste seines Urhebers gegenwärtig war. Es enthält Themata genug, welche der Philosoph bloß in Umrissen entworfen oder gar nicht ausgeführt, Probleme genug, welche er teils ungelöst gelassen, teils für unlösbar erklärt hat. Die Mängel aufzufinden und zu ergänzen, ist die Arbeit der Schüler, welche das Werk des Meisters vervollständigen und ausbilden wollen, ohne an seine Prinzipien zu rühren. Dagegen ist der Versuch, das System über seine Schranken hinauszuführen und da fortzuschreiten, wo Kant stehen geblieben war und der Philosophie Halt geboten hatte, eine Aufgabe, welche durch die Fortbildung und Umgestaltung der kantischen Lehre gelöst sein will. Um aber eine solche Aufgabe zu begründen, müssen wir prüfen, ob die Prinzipien seiner Lehre in der Form, wie der Philosoph sie beurkundet hat, feststehen, ob ihre Grundzüge miteinander übereinstimmen und keiner derselben sich oder den anderen widerstreitet.

Wir fassen vor allem die Erkenntnislehre ins Auge, die das eigentliche Thema der Vernunftkritik ausmacht. Und hier ist unsere erste Frage: ob der Charakter des transzendentalen oder kritischen Idealismus, durch dessen Begründung Kant den Ruhm des Kopernikus der Philosophie erworben hat, in der Vernunftkritik selbst unwidersprochen feststeht? Die fundamentale Geltung dieses neuen Lehrbegriffs ist außer Frage, nicht ebenso die konsequente Festhaltung. Damit berühren wir, wie der kundige Leser sogleich bemerkt, den Punkt,

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VII. (S. 510.)

worin zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Vernunftkritik jene vielbesprochene und bestrittene Hauptdifferenz besteht, die wir in der Schlußabhandlung des dritten Bandes unseres Hauptwerkes bereits zum Gegenstande einer sehr ausführlichen und genauen Erörterung gemacht haben. Die gegenwärtige Aufgabe, die es mit der Beurteilung der kantischen Lehre zu tun hat, nötigt uns, auf diesen so wichtigen Punkt zurückzukommen, indem wir zugleich auf den erwähnten Abschnitt hinweisen.[1]

Es ist gut, die Frage selbst so kurz und präzis als möglich zu fassen. Der transzendentale Idealismus lehrt: alle unsere Erscheinungen oder Erfahrungsobjekte sind bloße Vorstellungen und nichts davon Unabhängiges. Daß es die inneren Erscheinungen sind, steht außer Frage. Es handelt sich daher nur um die äußeren: diese sind die Dinge außer uns, die Erscheinungen im Raum, also die Körper oder die Materie. Kant mußte lehren und hat in der unzweideutigsten Weise, namentlich in den „Paralogismen der reinen Vernunft", wie sie in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik enthalten sind, gelehrt: daß die Materie eine bloße Vorstellung sei. Er hat in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik eine „Widerlegung des Idealismus" gegeben und darin gelehrt, daß die Materie keine bloße Vorstellung sei. Dies ist der Punkt, um den es sich handelt. Wir sehen in der Lehre Kants einen Widerspruch vor uns, welchen keine Auslegungskunst aus dem Sinn und Buchstaben der urkundlichen Stellen wegzuschaffen vermag.

Hier sind diese urkundlichen Stellen. Die erste Ausgabe der Vernunftkritik lehrt in den „Paralogismen der reinen Vernunft" und in der „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre" folgendes: „Wir haben in der transzendentalen Ästhetik unleugbar bewiesen, daß Körper bloße Erscheinungen unseres äußeren Sinnes und nicht Dinge an sich selbst sind". „Ich verstehe aber unter dem *transzendentalen Idealismus* aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen." Es heißt von dem transzendentalen Idealisten: „Weil er die Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß für Erscheinung gelten läßt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist, so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äußerlich heißen, nicht als ob sie sich

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XVI. (S. 637—656.)

auf an sich selbst äußere Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles außer einander, er selbst, der Raum, aber in uns ist. Für diesen transzendentalen Idealismus haben wir uns schon im Anfange erklärt." „Nun sind aber äußere Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind." „Es wird klar gezeigt, daß, wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."[1]

Nach der Lehre unseres Philosophen ist die Substanz nur durch ihre Beharrlichkeit und diese nur an derjenigen Erscheinung erkennbar, welche zu aller Zeit den Raum erfüllt: daher ist die *Materie* die einzig erkennbare Substanz, weil unter allen Objekten das allein beharrliche. Nun lehrt die zweite Ausgabe der Vernunftkritik in ihrer Widerlegung des Idealismus wörtlich: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße *Vorstellung* eines Dinges außer mir möglich".[2]

Was demnach die Dinge außer uns, d. h. die Körper oder die Materie betrifft, so lehrt Kant in der ersten Ausgabe der Kritik: *daß die äußeren Gegenstände (Körper) nur durch unsere Vorstellung etwas sind; von ihnen abgesondert aber nichts sind*, dagegen in der zweiten Ausgabe: *daß die Wahrnehmung der Materie nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei.* Er lehrt dort: daß die Dinge außer uns bloße Vorstellungen, hier dagegen: daß sie nicht bloße Vorstellungen sind. Er lehrt dort: daß die Dinge außer uns bloß durch unsere Vorstellung etwas, von ihnen abgesondert aber nichts sind; er lehrt hier: daß sie keineswegs durch unsere Vorstellungen, sondern von ihnen abgesondert etwas sind, also unsere Vorstellungen der Dinge außer uns und diese selbst von einander verschieden, die letzteren mithin von unseren Vorstellungen unabhängige Gegenstände, d. h. Dinge an sich sein müssen. Da nun die Dinge außer uns im Raum sind, so muß auch der Raum etwas von

[1] Kritik der reinen Vernunft. (A. A. Bd. IV. S. 225, 232, 233—235, 240.)
[2] Ebendas. Bd. 3. S. 191. Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XVI. (S. 645—656.)

unserer Vorstellung Unabhängiges sein, was so viel heißt, als den transzendentalen Idealismus von Grund aus verneinen und mit vollen Segeln in den alten Dogmatismus zurückkehren. In seiner Begründung des transzendentalen Idealismus erscheint Kant als der Kopernikus der Philosophie, in seiner Widerlegung des psychologischen Idealismus dagegen als der Ptolemäus oder als eine Mischung aus beiden, wie Tycho de Brahe.

Der Widerspruch der beiden Ausgaben liegt am Tage. Die zweite, worin der Text der Vernunftkritik endgültig festgestellt sein soll, enthält die Begründung des transzendentalen Idealismus und zugleich eine solche Widerlegung des Idealismus, welche jener schnurstracks zuwiderläuft: hier findet sich demnach ein Widerstreit der kantischen Vernunftkritik oder Erkenntnislehre mit sich selbst, und zwar in buchstäblicher Fassung.

2. Die Erklärung des Widerstreits.

Die neue Widerlegung des Idealismus in der zweiten Ausgabe der Kritik wurde, wie die Anmerkungen und der Anhang in den Prolegomena, durch jene Mißverständnisse hervorgerufen, die gleich in der ersten Rezension des kantischen Hauptwerks aufgetreten waren und den transzendentalen Idealismus der neuen Lehre mit dem dogmatischen der alten, insbesondere mit dem berkeleyschen, verwechselt hatten.[1] Wider solche falsche Auffassungen wollte unser Philosoph sein Werk schützen und deshalb die Sache des neuen Idealismus von der des alten durch einen bündigen und demonstrativen Beweis gänzlich trennen. Der erste begründet die Erscheinungen und die Erfahrung, der andere dagegen gründet sich auf die Tatsachen der inneren Erfahrung: darum bezeichnet Kant diesen dogmatischen Idealismus als den „empirischen" oder „psychologischen". Er fand denselben in zwei Hauptformen entwickelt. Auf Grund unserer inneren Erfahrung, die nichts als Vorstellungen in uns liefert, hatte der empirische Idealismus das Dasein der Dinge außer uns entweder für zweifelhaft oder für unmöglich erklärt: jenes war durch Descartes, dieses durch Berkeley geschehen; daher nannte unser Philosoph die Lehre des ersten den „problematischen", die des anderen den „dogmatischen Idealismus".

Berkeley hatte eine grundfalsche Vorstellung vom Raum, den er, wie Farbe, Geschmack usf., unter unsere Empfindungen rechnete und

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. IV. (S. 84—88.)

deshalb eine von den Eindrücken unabhängige Raumvorstellung für etwas Unmögliches und völlig Imaginäres ansah. Er hielt für Vorstellungsstoff, was Vorstellungsform war. Darum verneinte er das Dasein der Dinge außer uns. Mit Recht sagte Kant: „Der Grund zu diesem Idealismus ist von uns in der transzendentalen Ästhetik gehoben".[1]

Es blieb also nur übrig, Descartes zu widerlegen. Zu diesem Zweck sollte bewiesen werden, daß unsere innere Erfahrung nur möglich sei unter der Voraussetzung der äußeren, welche in der Vorstellung der Dinge außer uns besteht. Da aber alle Vorstellungen in uns sind, auch die der Dinge außer uns, so mußte bewiesen werden, daß diese Vorstellungen nur möglich sind unter der Voraussetzung des Daseins der Dinge außer uns, daß „die Vorstellung der Materie nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich sei". Genau diese Richtung nahm aus diesem Grunde die „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Ausgabe der Kritik. Um das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen, machte Kant die innere Erfahrung abhängig von der äußeren und diese abhängig von dem Dasein der Dinge außer uns, d. h. er machte das Dasein der Dinge außer uns unabhängig von unserer Vorstellung und diese abhängig von jenem: er ließ die Dinge außer uns, die Körper und die Materie Dinge an sich sein. Und so zerstörte Kant an dieser Stelle den transzendentalen Idealismus, indem er ihn verteidigen und wider alle Verwechslung mit dem empirischen schützen wollte. Um die Sache des ersten von der des anderen gründlich zu trennen, riß er sie von dem letzteren in dem Punkte los, worin beide übereinstimmen. Denn sie stimmen darin überein, daß alle unsere Erkenntnisobjekte Erscheinungen oder Vorstellungen und als solche in uns sind. Um nun zu zeigen, daß er beweisen könne, was Descartes nicht zu beweisen vermochte, führt er einen Beweis, den jener geführt hatte, und zwar auf demselben Wege: er demonstriert, daß unsere Vorstellung der Körper nur möglich sei unter der Bedingung des von unseren Vorstellungen unabhängigen Daseins der Körper. Genau so hatte Descartes bewiesen, daß die Materie oder die ausgedehnte Substanz ein von allem Denken und Vorstellen unabhängiges Ding

[1] Kritik der reinen Vernunft. Widerlegung des Idealismus. (A. A. Bd. III. S. 190—191.) Vgl. Tr. Ästhetik. Abschn. I. (A. A. Bd. IV. S. 34—35; O. A. S. 28—29.)

an sich sei, und der Raum das von allem Denken und Vorstellen unabhängige Attribut dieses Dinges.[1]

Gewiß ist diese Widerlegung des Idealismus ein sehr merkwürdiges Beispiel, wie leicht in der Verteidigung seiner Sache sogar ein so mächtiger Denker, wie Kant, die eigene Position preisgibt, um nur den Schein jeder Gemeinschaft mit gewissen verwandten Standpunkten, welche er bekämpft, los zu werden. Kant und Berkeley lehren, daß der Raum in uns ist, und die Dinge außer uns unsere Erscheinungen oder Vorstellungen und nichts davon Unabhängiges sind. Trotz dieser Übereinstimmung sind die Lehren beider grundverschieden. Nach Berkeley ist der Raum eine Empfindung, wie Farbe und Geschmack; nach Kant ist er eine von allen Empfindungen unabhängige Anschauung. Nach Berkeley ist der Raum ein gegebener Vorstellungsstoff, wie alle unsere Eindrücke; nach Kant ist er eine notwendige Vorstellungsform oder ein Grundgesetz unseres Vorstellens. Daher war der berkeleysche Idealismus durch Kants transzendentale Ästhetik widerlegt und die Verwechslung beider Standpunkte von Grund aus unberechtigt und falsch. Kant wies mit Recht auch diese Widerlegung zurück und hätte es dabei bewenden lassen sollen. Aber er mochte mit dem dogmatischen Idealismus Berkeleys gar nichts gemein haben, und nun bewies er, daß die Dinge außer uns keineswegs bloße Vorstellungen seien und die Materie etwas von unseren Vorstellungen Unabhängiges. Berkeley hatte die Materie für ein Unding erklärt; jetzt bewies Kant deren Realität, als ob die Materie ein Ding an sich wäre. Berkeley hatte gesagt: der Raum ist in uns; jetzt bewies Kant, daß er außer uns sei. Und so war, wie es im Sprichworte heißt, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

3. Die erneute Widerlegung des Idealismus. Kant wider Jacobi.

Indessen hatte sich der Philosoph mit seiner Widerlegung des Idealismus im Texte der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik noch nicht genug getan; er fand sich veranlaßt, auch die Vorrede zu diesem Werk mit einer längeren Anmerkung zu versehen, die jene Widerlegung erneuen, auf das Deutlichste bekräftigen und einen Gegner aus dem Felde schlagen sollte, der erst in jüngster Zeit aufgetreten war. Dieser Gegner war Friedr. Heinr. Jacobi mit seinen „Briefen über die Lehre Spinozas“ und seinem „Gespräch über David Hume“; jene waren

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. I. (4. Aufl.) Buch II. Kap. VI. (S. 327—332.) Kap. VII. (S. 336 und 337.)

zwei Jahre nach den Prolegomena (1785), dieses in demselben Jahr als die zweite Ausgabe der Vernunftkritik (1787), aber einige Monate früher erschienen. Nun hatte Jacobi behauptet, daß wir das Dasein der Dinge außer uns nie zu beweisen vermögen, sondern desselben nur durch „Glauben“ gewiß sein können, da uns ein solches Dasein bloß durch unmittelbare Offenbarung einleuchte. Er hatte diesen seinen Standpunkt nicht bloß allem Dogmatismus, sondern auch allem Idealismus der Philosophie entgegengesetzt, da der letztere genötigt sei, die Dinge außer uns für bloße Vorstellungen in uns zu halten. Dieser Vorwurf gilt auch wider den transzendentalen Idealismus.

Natürlich versteht Jacobi unter den Dingen außer uns das von allen unseren Vorstellungen unabhängige Dasein der Dinge, d. h. die Dinge an sich. Nun will Kant den Gegenbeweis führen; er will das Dasein der Dinge außer uns in dem Sinne demonstrieren, in welchem Jacobi die Unbeweisbarkeit desselben behauptet. So entsteht jene „Anmerkung“, die er seiner Vorrede vielleicht noch nachträglich einverleibt hat.[1] Man sieht voraus, daß er seinen Standpunkt zum zweiten Male preisgibt: er wird beweisen, daß die Dinge außer uns Dinge an sich sind. Wirklich hat ihn der Angriff Jacobis dergestalt aus dem Häuschen gebracht, daß er den Idealismus mit einem Schlage fallen läßt. „Der Idealismus mag in Anschauung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können.“ Er habe zwar den Idealismus bereits widerlegt und sich von dem Vorwurfe desselben gereinigt, aber in den Ausdrücken jenes Beweises finde sich „einige Dunkelheit“, die jetzt gänzlich verschwinden solle. Und nun wird die Widerlegung des Idealismus in veränderter Form so geführt, daß wir nicht länger zweifeln können, wie die Dinge außer uns jetzt als Dinge an sich figurieren. Sonst würde auch sein Beweis wider Jacobis Glaubensphilosophie gar nichts ausrichten können.

Wir wissen, daß nach der Lehre unseres Philosophen aller Stoff

[1] Kritik der reinen Vernunft. Vorrede der 2. Ausgabe. (A. A. Bd. III. S. 22 bis 24; O. A. S. XXXVII—XLIII.)

unserer Erkenntnisse in unseren Eindrücken oder Empfindungen besteht, die wir nicht machen, sondern empfangen, die uns gegeben werden, und zwar durch die Dinge an sich.[1] Jetzt belehrt uns die neue Anmerkung: daß es die Dinge außer uns sind, „von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben". Demnach figurieren die Dinge außer uns als Dinge an sich.

Nach der Lehre unseres Philosophen ist unter unseren Erkenntnisobjekten die einzige Substanz, weil der einzig beharrliche Gegenstand, die Materie, welche als das raumerfüllende Dasein äußere Erscheinung oder Vorstellung und nichts anderes ist.[2] Jetzt wird uns in der neuen Anmerkung sehr nachdrücklich und mit gesperrter Schrift das völlige Gegenteil eingeschärft: „Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein, denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne". Es ist demnach kein Zweifel, daß an dieser Stelle, um allen Idealismus zu widerlegen und das Dasein der Dinge außer uns zu beweisen, die Materie als etwas von unseren Vorstellungen Unabhängiges, d. h. als Ding an sich gelten muß.

Nun wird uns von neuem die Abhängigkeit der inneren Erfahrung von der äußeren und die Abhängigkeit dieser von dem Dasein der Dinge außer uns demonstriert. Dann heißt es: „Man kann hierzu noch die Anmerkung fügen: die Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein ist nicht einerlei mit der beharrlichen Vorstellung, denn diese kann sehr wandelbar und wechselnd sein, wie alle unsere und selbst die Vorstellungen von der Materie, und bezieht sich doch auf etwas Beharrliches, welches also ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding sein muß" usw.

Nach der Lehre unseres Philosophen ist die Materie 1. das einzige beharrliche Objekt und 2. eine bloße Erscheinung oder Vorstellung: sie ist demnach die einzige beharrliche Vorstellung und als solche mit der Vorstellung von etwas Beharrlichem im Dasein völlig einerlei. Soll dieses beharrliche Etwas, wie die neue Anmerkung lehrt, „ein von allen meinen Vorstellungen unterschiedenes und äußeres Ding" sein, so ist die Materie ein Ding an sich. Mit demselben Rechte werden

[1] S. oben Buch IV. Kap. I. (S. 535—540.)
[2] Ebendas. Kap. IV. (S. 575—578.)

wir gemäß jener Anmerkung nun auch die Raumvorstellung und die Vorstellung des Raumes voneinander unterscheiden und den Raum für den von unserer Raumvorstellung verschiedenen und unabhängigen Gegenstand derselben, d. h. für ein Ding an sich oder die Eigenschaft eines Dinges an sich erklären müssen. Und so wird der Raum wieder bei Kant, was er bei Descartes gewesen war.

Wenn man die Vorstellung und den Gegenstand der Vorstellung so unterscheidet, wie Kant in seiner Widerlegung des Idealismus und in der Anmerkung seiner Vorrede lehrt, so ist der transzendentale Idealismus und zugleich jede Möglichkeit, die Übereinstimmung zwischen Vorstellung und Gegenstand, d. h. die Erkenntnis, zu erklären und die Vernunftkritik zu verstehen, aufgegeben. Darum hat Sigismund Beck diese Art der Unterscheidung zwischen Vorstellung und Gegenstand für den unmöglichen Standpunkt erklärt, die Vernunftkritik verstehen und richtig beurteilen zu können. Denn die Vorstellung kann mit ihrem Gegenstande nur dann übereinstimmen, wenn ihr Gegenstand auch Vorstellung ist. Diesen Standpunkt, für welchen der Gegenstand der Vorstellung kein von ihr unabhängiges Ding, sondern das notwendige Produkt des Vorstellens ist, nannte Beck „den einzig möglichen", um die Vernunftkritik zu verstehen und richtig zu beurteilen. Unter demselben hat er die Werke Kants kommentiert, und zwar, wie er auf dem Titel seiner Schriften ausdrücklich sagt: „Auf Anraten Kants". Dies ist eine sehr bemerkenswerte Tatsache, welche man nicht übersehen oder ungekannt lassen darf, wenn man die Frage nach der wahren Lehre Kants und den ihr widersprechenden Stellen in seinen Werken untersuchen und entscheiden will. Beck hat die Widersprüche sehr wohl gekannt und auf eine zu leichte Art wegzuschaffen gesucht, indem er den Philosophen um der lieben Verständlichkeit willen bisweilen die Sprache des Dogmatismus und des gewöhnlichen Bewußtseins annehmen läßt. Wenn Kant von dem Gegenstande der Vorstellung als einem von der letzteren unabhängigen Dinge rede, so spreche er, wie etwa Kopernikus vom Aufgang oder Untergang der Sonne, er rede nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, ohne seinen Standpunkt zu ändern. Wir aber finden, daß Kant an den Stellen, die wir geprüft haben, seinen Standpunkt mit dem des gewöhnlichen Bewußtseins vertauscht, denn er lehrt, daß man das Dasein der Dinge außer uns in dem Sinne beweisen könne, in welchem dasselbe der dogmatische Idealismus verneint und der gemeine Verstand voraussetzt.

Kant hatte in einer dem transzendentalen Idealismus völlig entsprechenden Weise das Dasein der Dinge außer uns dargetan und zwar so, daß dadurch die Tatsache der äußeren Dinge, wie sie dem gewöhnlichen Bewußtsein erscheint, völlig erklärt wurde. Er hatte gezeigt, daß und warum das Dasein der Dinge außer uns jedem menschlichen Bewußtsein unmittelbar einleuchtet, was nie der Fall sein könnte, wenn jene Dinge etwas anderes als Erscheinungen oder Vorstellungen wären. „Nun sind alle äußeren Gegenstände (Körper) bloß Erscheinungen, mithin auch nichts anderes, als eine Art meiner Vorstellungen, deren Gegenstände nur durch diese Vorstellungen etwas sind, von ihnen abgesondert aber nichts sind. Also existieren ebensowohl äußere Dinge als ich selbst existiere, und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung meines Selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den inneren, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden. Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebensowenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist."[1] Diese höchst wichtige und erleuchtende Erklärung steht in der ersten Ausgabe der Vernunftkritik, sie ist in der zweiten weggelassen und in den Ausführungen, welche an ihre Stelle getreten sind, keineswegs durch einen Satz von ähnlicher Bedeutung ersetzt worden, obwohl auch hier am Schluß der Kritik der rationalen Psychologie bemerkt wird, daß sich die äußeren und inneren Gegenstände, „nur sofern eines dem andern als äußerlich erscheint, voneinander unterscheiden, und das, was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zugrunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte".[2] Als ob er das Dasein der Dinge außer uns noch gar nicht aus dem kritischen Gesichtspunkt erleuchtet und nicht mit siegreicher Klarheit dargetan hätte, daß und warum wir nicht nötig haben, auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände zu schließen, gibt Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik eine Widerlegung des Idealismus,

[1] Kritik der reinen Vernunft. (1. Ausgabe.) Kritik des vierten Paralogismus der tr. Psychologie. (A. A. Bd. IV. S. 233; O. A. S. 370—371.)

[2] Ebendas. (2. Ausgabe.) Beschluß der Auflösung des psychologischen Problems. (A. A. Bd. III. S. 278; O. A. S. 427—438.)

worin das Dasein der Dinge außer uns syllogistisch bewiesen wird. Der Syllogismus lautet in kürzester Fassung: unsere innere Erfahrung ist abhängig von der äußeren, diese von dem Dasein der Dinge außer uns, also sind die letzteren unabhängig von unserer inneren Erfahrung und nicht bloße Vorstellungen.

4. Einwürfe und deren Prüfung.

Emil Arnoldt ist ein so gründlicher, durch eine Reihe lehrreicher Forschungen bewährter Kenner des Lebens wie der Lehre unseres Philosophen, daß seine Untersuchungen die aufmerksamste Beachtung verdienen. In seiner eingehenden Beurteilung meines Werks hat derselbe auch diejenigen Punkte hervorgehoben, in welchen er meine Auffassungen nicht teilt: darunter betrifft der wichtigste den dargelegten Widerstreit in der kantischen Erkenntnislehre. In der Ansicht von dem Charakter und der fundamentalen Bedeutung des transzendentalen Idealismus sind wir einverstanden, auch ist Arnoldt „nicht gewillt, die philosophische Differenz der beiden Ausgaben der Vernunftkritik wegzureden", er räumt ein, daß die zweite einer falschen Auffassung jener kantischen Lehre Vorschub leisten könne und wohl auch tatsächlich geleistet habe, daß die erste Ausgabe wegen der energischen und unzweideutigen Art, womit sie die Idealität der Körperwelt lehre, der zweiten vorzuziehen sei.[1] Dagegen bestreitet Arnoldt, daß die Differenz der beiden Ausgaben die Grundlagen der kantischen Erkenntnislehre betreffe, und daß insbesondere jene „Widerlegung des Idealismus", die der Philosoph in der zweiten Ausgabe ausgeführt hat, dem transzendentalen Idealismus zuwiderlaufe. Vielmehr habe Kant an dieser Stelle zur Widerlegung Descartes' nur beweisen wollen, daß unsere innere Erfahrung von der äußeren abhänge und durch die letztere vermittelt sei; dieser Beweis sei ihm gelungen und bilde das eigentümliche Verdienst, das seiner neuen „Widerlegung des Idealismus" zukomme.[2]

Ich muß den scharfsinnigen Erörterungen E. Arnoldts folgende Gründe entgegenstellen: 1. Der transzendentale Idealismus lehrt die volle und gleiche Unmittelbarkeit der inneren und äußeren Erfahrung. Es heißt dieser Lehre widersprechen, wenn die äußere Erfahrung als das Mittel und die Bedingung der inneren gelten soll; sie kann eine solche Bedingung nicht sein, da sie selbst auch innere Erfahrung

[1] E. Arnoldt: Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht. (Königsberg 1882.) (Gesammelte Schriften hrg. v. Otto Schöndörfer, Bd. III. S. 251 ff.) — [2] Ebendas. S. 253 ff.

ist, sie ist ein Teil oder eine besondere und notwendige Sphäre der letzteren. 2. Daß unsere innere Erfahrung von der äußeren abhänge und durch dieselbe vermittelt werde, ist in Kants neuer „Widerlegung des Idealismus" nicht das Ziel, sondern bloß eine Station der Beweisführung. Das Ziel ist die Abhängigkeit der äußeren Erfahrung von dem Dasein der Dinge außer uns, d. h. die Unabhängigkeit der äußeren Dinge von unserer Vorstellung. Dann gelten die Dinge außer uns für Dinge an sich, dann werden die Erscheinungen und die Dinge an sich vermengt, was dem transzendentalen Idealismus und der gesamten Erkenntnislehre Kants auf das Äußerste widerstreitet. Dies ist der Punkt, um den es sich handelt. Ich behaupte daher, daß der transzendentale Idealismus in der ersten wie in der zweiten Ausgabe der Kritik, verglichen mit der neuen „Widerlegung des Idealismus" und mit der Anmerkung in der Vorrede der zweiten Ausgabe, sich zu diesen letzteren Ausführungen verhalte wie A zu Nicht-A. Um mich zu widerlegen, muß man demnach beweisen: daß Kant die Unabhängigkeit der äußeren Dinge (Körper) von unseren Vorstellungen in der ersten Ausgabe der Kritik nicht durchgängig verneint und an den angeführten Stellen der zweiten keineswegs bejaht und zu beweisen gesucht habe.

E. Arnoldt verneint den Widerstreit der beiden Ausgaben und sucht ihre Verschiedenheit graduell zu fassen. „Die erste beweist mit größerem Nachdruck, daß die Körper, mit geringerem, daß die Seelen Erscheinungen sind; sie nähert sich dem Spiritualismus. Die zweite beweist mit größerem Nachdruck, daß die Seelen, mit geringerem, daß die Körper Erscheinungen sind; sie verteidigt dem Spiritualismus gegenüber, den sie beseitigt, die relative Berechtigung des Materialismus, den sie nicht minder beseitigt." Wenn man nur wüßte, wie weit in beiden Fällen „der größere" wie „der geringere Nachdruck" reichen soll, da doch Kant in der ersten Ausgabe mit allem Nachdruck die Körper für bloße Erscheinungen erklärt und in beiden Ausgaben mit allem Nachdruck verneint hat, daß die Seelen Erscheinungen oder erkennbare Objekte sind![1]

In einem vortrefflichen, mit genauer Sachkenntnis und eindringendem Urteil geschriebenen Aufsatz über meine Geschichte der Philosophie und insbesondere mein Werk über Kant hat Joh. Witte auch die kritische Frage berührt, welche uns soeben beschäftigt. Er ist

[1] E. Arnoldt: Kant nach Kuno Fischers neuer Darstellung. Ein kritischer Bericht. S. 32. (Gesammelte Schriften hrg. v. Otto Schöndörfer. Bd. III. S. 252.)

darin meiner Ansicht, daß „die veränderte Darstellung der zweiten Ausgabe nicht für eine verbesserte zu halten sei", aber er verneint, daß sie den Grundlehren der ersten widerstreite, und möchte die Differenz beider darauf einschränken, daß „die zweite den idealistischen Charakter der ersten in undeutlicher Weise abschwäche". Ich muß ihm entgegnen, daß dieser Ausdruck zu unbestimmt und seine nähere Auslegung nicht richtig ist. Was Kant in den angeführten Stellen nach Tendenz und Wortlaut zu beweisen sucht, ist nicht, wie Witte meint, die Unabhängigkeit der äußeren Dinge von der bloß subjektiven oder individuellen Vorstellung, sondern von der Vorstellung als solcher.

Darüber läßt jene der Vorrede zur zweiten Ausgabe eingefügte Anmerkung, die nach der Absicht des Philosophen der im Text befindlichen „Widerlegung des Idealismus" sekundieren soll, nicht den mindesten Zweifel. Auch nicht die „Widerlegung" selbst, nach welcher „die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich ist". Nun interpretiert Witte: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen (d. i. meines Daseins in der Zeit)" usw. Diese Auslegung scheint mir aus zwei Gründen unmöglich: 1. weil „mein Dasein in der Zeit" nicht beharrlich ist, und 2. weil nach Kants ausdrücklicher Lehre unter allen erkennbaren Dingen kein anderes Dasein beharrt als die Materie. Wenn Kant nach Wittes Ansicht unter „Ding" stets einen „vorgestellten Gegenstand" oder die Vorstellung eines Dinges versteht, so sagt er uns in der obigen Stelle: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist nur durch ein Ding (d. h. durch die Vorstellung eines Dinges) außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich!" Man sieht, daß keinerlei Auslegungskunst den Widerspruch wegreden kann, den ich festgestellt und in seiner Entstehung erklärt habe. Und ich dürfte wohl gegen die Meinung geschützt sein, die ein so einsichtsvoller und gerechter Beurteiler, wie Witte, nicht hegen sollte, als ob irgendwelche Voreingenommenheit für die Lehre eines anderen Philosophen, wie etwa Hegels, auf meine Würdigung Kants den mindesten Einfluß geübt habe.[1]

Jeder Kenner der Vernunftkritik weiß, daß und warum Kant die Standpunkte des transzendentalen Idealismus und empirischen

[1] Joh. Witte: Kuno Fischers Behandlung der Geschichte der Philosophie und sein Verhältnis zur Kantphilologie. Altpr. Monatsschr. Bd. XX. S. 129—151, insbes. S. 145—148.

Realismus einerseits und die Standpunkte des transszendentalen Realismus und empirischen Idealismus andererseits als notwendig zusammengehörige betrachtet, daß er die beiden ersten in seiner Lehre vereinigt, die beiden anderen dagegen, als welche dem Dogmatismus angehören, widerlegt haben will. Der transszendentale Idealismus lehrt die Entstehung unserer gemeinsamen Erscheinungswelt; der empirische Realismus lehrt, daß es deshalb keine anderen Erkenntnisobjekte gibt als die Erscheinungen oder sinnlichen Dinge: daher gehören die beiden Standpunkte notwendig zusammen, und ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Seiten derselben Vorstellungsart.

Ebenso verhält es sich mit den beiden anderen. Der transszendentale Realismus lehrt, daß die Dinge außer uns unabhängig von unseren Vorstellungen oder Dinge an sich sind; der empirische Idealismus lehrt, daß wir eben deshalb die Dinge außer uns nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, d. h. durch Schlußfolgerungen, vorstellen, daher ihres Daseins weniger gewiß sein können, als unseres eigenen Denkens, oder, was dasselbe heißt, daß die Existenz unseres denkenden Wesens (Seele) allein gewiß, dagegen das Dasein der Dinge außer uns ungewiß oder zweifelhaft ist. Wer die äußeren Dinge für Dinge an sich hält, muß ihr Dasein für zweifelhaft halten, da er desselben nicht unmittelbar gewiß sein kann. Anders ausgedrückt: wer „transszendentaler Realist" ist, muß zugleich „empirischer Idealist" sein. Diese beiden Standpunkte streiten nicht miteinander, sondern sind identisch, und ihre Namen bezeichnen nur verschiedene Seiten derselben Vorstellungsart.

Wenn es sich mit dem Dasein der Dinge außer uns so verhält, wie der transszendentale Realist behauptet, dann muß es sich mit unserer Vorstellung dieser Dinge und mit der Gewißheit ihres Daseins so verhalten, wie der empirische Idealist lehrt: diese beiden Standpunkte bedürfen keiner Versöhnung, weil sie nicht miteinander streiten, sondern notwendig zusammengehören und den Charakter jenes dogmatischen Rationalismus ausmachen, welchen Descartes begründet und Kant durch den kritischen widerlegt hat. So steht die Sache.[1] Wenn nun jemand, wie A. Krause, behauptet, daß „Kant seine ganze gewaltige Kraft daran gesetzt habe, den Streit zwischen empirischem Idealismus und transszendentalem Realismus zu schlichten", so ist kaum möglich, in wenigen Worten mehr Unsinn zu sagen. Kant soll den Streit

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. X. S. 526—531.

zweier Standpunkte geschlichtet haben, die nach seiner Einsicht und Lehre völlig harmonieren: er soll Standpunkte versöhnt haben, welche er widerlegt hat, und er soll endlich, um einen Streit zu schlichten, der nach ihm keiner ist, seine gewaltige Kraft daran gesetzt haben, und noch dazu die ganze![1]

Ich komme auf das Ergebnis meiner Prüfung der kantischen Erkenntnislehre zurück und muß dasselbe für unwiderlegt halten. Nach der Grundlehre Kants sind die Dinge an sich von den Erscheinungen, also auch von den Dingen außer uns auf das Genaueste zu unterscheiden und jede Vermengung beider auf das Sorgfältigste zu verhüten. Dagegen hat Kant im Text und in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik eine solche Widerlegung des Idealismus gegeben, daß die Dinge außer uns als unabhängig von der Vorstellung, mithin als Dinge an sich gelten, also die letzteren mit den Erscheinungen vermengt werden.

Es entspricht der kantischen Lehre vollkommen und ist durch den Geist wie durch den Wortlaut derselben geboten: daß wir den Dingen an sich Realität und Ursächlichkeit zuschreiben. Dagegen widerstreitet es dieser Lehre ebensosehr, den Dingen an sich theoretische Erkennbarkeit (empirische Realität) und äußere Kausalität beizulegen. Sie sind die Ursachen unserer sinnlichen Eindrücke oder unseres empirischen Erkenntnisstoffs, aber nicht äußere Ursachen, denn diese sind äußere Dinge oder Erscheinungen, die aus den Empfindungen entstehen, also dieselben unmöglich erzeugen. Es ist daher eine grundfalsche und verkehrte Auffassung der kantischen Fundamentallehre, wenn man nach ihr die Dinge an sich für die äußeren Ursachen unserer Sinnesempfindungen hält. Eine solche Auffassung ist durch den transszendentalen Idealismus absolut verneint, aber durch die spätere „Widerlegung des Idealismus" nicht gehindert, ja so weit ermöglicht worden, daß sie bei den Kantianern gewöhnlichen Schlages die landläufige wurde.

Diese Ansicht ist es, welche Fichte in seiner Bestreitung der Kantianer und später Schopenhauer in seiner Kritik der kantischen Philosophie als widerkantisch und widersinnig nicht stark genug verwerfen konnten. Fichte sagte: „So lange Kant nicht ausdrücklich erklärt: die *Empfindung sei in der Philosophie aus einem an sich außer uns vorhandenen transszendentalen Gegenstande zu erklären*, so lange werde ich nicht glauben, was jene Ausleger uns von Kant

[1] Die Grenzboten. (1882.) Nr. 40. S. 16.

berichten. Tut er aber diese Erklärung, so werde ich die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfs".[1]

Doch es ist eine ebenso grundfalsche und verkehrte Ansicht von der kantischen Lehre, wenn man nach ihr den Dingen an sich, weil sie die äußeren Ursachen unserer Empfindungen nicht sein können, alle Realität und Ursächlichkeit überhaupt abspricht und sie für nichts weiter gelten lassen will, als für bloße unwirksame Begriffe. Ich habe aus dem Geist und Buchstaben des kantischen Systems ausführlich nachgewiesen, daß unser Philosoph die Realität und Ursächlichkeit der Dinge an sich gelehrt hat und lehren mußte, nur ist diese Realität nicht die empirische und diese Ursächlichkeit nicht die sinnliche und äußere, sondern die übersinnliche und intelligible: nämlich die Kausalität des Willens. Ist etwa nach Kant der Wille und die Freiheit nicht Ding an sich und zugleich Realität und Wirksamkeit? Das Ding an sich ist nach Kants ausdrücklicher Lehre die Ursache unserer Empfindungen; das Ding an sich ist nach Kants ausdrücklicher Lehre Wille. Wie kann der Wille Ursache unserer Empfindungen, unserer Sinnlichkeit und Vernunftbeschaffenheit überhaupt sein? So steht die Frage, welche nach Kant unauflöslich bleibt, und in welcher Schopenhauer das Rätsel der Welt sah, das er durch seine Lehre vom Willen auflösen wollte. Und die organische Entwicklungsgeschichte unserer Tage, welche von Darwin herkommt, rechnet in der erleuchtenden Art und Weise, wie sie das Verhältnis von Funktion und Organ faßt, mit diesem Faktor, welchen Schopenhauer den Willen zum Leben genannt hat.[2]

In einer Preisschrift über „die Lehre Kants von der Idealität der Zeit und des Raumes" steht zu lesen: „Selbst Kuno Fischer ist von dem Vorwurf einer mißverständlichen Deutung nicht frei, indem er von einer Realität der Dinge an sich redet". Gewiß rede ich davon und überlasse die mißverständliche Deutung der Preisschrift. Aber da ich sehe, wie der Verfasser der „Preisschrift" seinen Lesern verkündet, daß in der kantischen Philosophie „das Ding an sich immer nur der unklare Widerschein unseres Verstandes sei", so wundere ich mich nicht mehr über seinen „Vorwurf", sondern nur noch über seine „Preisrichter".[3]

[1] J. G. Fichte: Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. Nr. 6. (S. W. Abt. I. Bd. II. S. 486.)

[2] Vgl. oben Buch IV. Kap. I. S. 535—540 und Kap. III. S. 556—559.

[3] K. Laßwitz: Die Lehre Kants von der Identität des Raumes und der Zeit usf. (1883.) S. 132. Anmkg.

Wenn Kant nicht das von allen Vorstellungen und Erscheinungen unabhängige Sein der Dinge an sich behauptet hätte, so würde unter den nachkantischen Metaphysikern ein Mann, wie Herbart, dieser entschiedene Gegner alles Idealismus und Monismus, nimmermehr sich als einen „Kantianer" bezeichnet haben und überzeugt gewesen sein, daß „Kant den wahren Begriff des Seins besaß". Wer die Möglichkeit des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes so wie Kant in seiner Vernunftkritik widerlegt hat, war nach Herbart „der Mann, die alte Metaphysik zu stürzen".

II. Die Prüfung der Freiheits- und Entwicklungslehre.

1. Schopenhauers Kritik der kantischen Philosophie.

Schopenhauer hat in seiner auf die zweite Ausgabe des Hauptwerks gegründeten „Kritik der kantischen Philosophie" diese als die höchste Erscheinung gewürdigt, welche die Geschichte der Philosophie hervorgebracht habe. Verglichen mit den früheren Systemen, verhalte sich die kantische Lehre zu jener alten Metaphysik vom Wesen der Dinge (Gott, Welt und Seele), wie die wahre Weltanschauung zur falschen oder wie die neuere Chemie zu den Alchymisten; selbst die tiefsinnigen und idealistisch gerichteten Systeme der alten Zeit, die, wie die indische Religion und die platonische Philosophie, zu der Einsicht gelangt wären, daß unsere Sinnenwelt nur vorgestellt und phänomenal sei, verhalten sich zu der kantischen Lehre, wie die unrichtig begründete Wahrheit zur richtig begründeten oder wie die heliozentrische Weltansicht einiger Pythagoreer zu der des Kopernikus.

Indessen ermangele die kantische Philosophie sowohl der Vollendung als der Einstimmigkeit. Ihre beiden Hauptverdienste seien von zwei Hauptfehlern begleitet. Kants größtes Verdienst bestehe in der „Unterscheidung der Erscheinung und der Dinge an sich", woraus „die gänzliche Diversität des Realen und Idealen" einleuchte und das bloß vorgestellte oder phänomenale (also nicht wahre) Sein unserer Sinnenwelt. Sein zweites Verdienst bestehe in der „Erkenntnis der unleugbaren moralischen Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch diesen gemäß je erklärbar, sondern als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berühre".[1]

[1] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Anhang. (Sämtl. Werke hrg. v. Ed. Grisebach. Bd. I. S. 534—540.)

Den ersten Hauptfehler Kants findet Schopenhauer darin, daß derselbe die anschauende und abstrakte oder begriffliche Erkenntnis nicht deutlich unterschieden habe, woraus eine heillose Verwirrung bald durch die falsche Vermischung, bald durch die falsche Entgegensetzung beider gefolgt sei. Daher habe er dem Verstande die anschauende Erkenntnis abgesprochen, als ob es eine anschauliche Welt ohne Verstand geben könne; daher habe er die Vernunft nicht als das Vermögen der abstrakten oder begrifflichen Erkenntnis durch Urteile und Schlüsse, sondern als das der Prinzipien und des moralischen Handelns bestimmt, während sie nur die Regeln erkenne, nach denen das kluge Handeln verfahre. Moralisch oder tugendhaft und vernünftig oder klug seien keineswegs identisch: die machiavellistische Politik sei nicht tugendhaft, wohl aber klug und vernünftig, wogegen der aufopfernde Edelmut ebenso tugendhaft sei wie unklug. Aus der anschaulichen Erkenntnis des Verstandes entstehe durch das Vermögen der Reflexion oder des Denkens (Vernunft) die abstrakte. Daher verhalten sich die Anschauungen zu den Begriffen, wie die sinnlichen Objekte zu den gedachten oder wie die „Phänomena" zu den „Noumena", aber nicht, wie die Erscheinungen zu den Dingen an sich, denn die abstrakten Begriffe stellen nichts anderes vor als Erscheinungen. Daß Kant den Unterschied der Phänomena und Noumena dem Unterschiede der Erscheinungen und der Dinge an sich gleichgesetzt und demgemäß die letzteren für Noumena erklärt habe, sei ein schwerer und verhängnisvoller Irrtum gewesen, welcher aus jenem ersten Grundfehler hervorgegangen.[1]

Der zweite Hauptfehler, welcher der idealistischen Grundansicht der Vernunftkritik auf das Äußerste widerstreite, bestehe in der falschen Einführung des Dinges an sich als der äußeren Ursache unserer Empfindungen. Nicht die Anerkennung eines Dinges an sich zur gegebenen Erscheinung sei falsch, sondern diese Art seiner Ableitung, welche der zweiten Ausgabe der Kritik mit ihrer „Widerlegung des Idealismus" zur Last falle. „Keiner bilde sich ein, die Kritik der reinen Vernunft zu kennen und einen deutlichen Begriff von Kants Lehre zu haben, wenn er jenen nur in der zweiten oder einer der folgenden Auflagen gelesen hat; das ist schlechterdings unmöglich, denn er hat nur einen verstümmelten, verdorbenen, gewissermaßen unechten Text gelesen."[2]

[1] A. Schopenhauer: Die Welt als Wille usf. Bd. I. Anhang. S. 553—554. S. 557—558. S. 604—611. S. 652—658. — [2] Ebendas. Bd. I. Anh. S. 552—558.

Es heißt der idealistischen Grundansicht der kantischen Lehre widersprechen, wenn das Ding an sich nach dem Kausalitätsgesetz als die äußere Ursache unserer Empfindungen gelten soll. Und es heißt die gesamte kantische Lehre verneinen oder von Grund aus verkennen, wenn das Ding an sich überhaupt abgeleugnet oder demselben die Realität, d. h. der Charakter des Urseienden abgesprochen wird. Schopenhauer wollte eine solche Ansicht von dem kantischen System, die er für „unsinniges Wischiwaschi" erklärte, mit Unrecht dem Philosophen Fichte zuschreiben, der, gleich Schopenhauer, behauptet hat, daß die folgerichtige Vernunftkritik niemals die **äußere** Existenz und Kausalität des Dinges an sich lehren könne und, wie jener, die Unerkennbarkeit desselben in dem Sinne verneint hat, daß das Ding an sich in unserem Selbstbewußtsein **unmittelbar** zu erkennen sei und erkannt werde, und zwar als **Wille**.[1]

Wir haben hier nicht das Interesse, Schopenhauers Kritik in Ansehung der kantischen Erkenntnislehre näher zu verfolgen, da dies zu einer Prüfung seiner eigenen Lehre führen müßte, die gemäß ihrer Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft, zwischen der anschauenden Erkenntnis des ersten und der abstrakten Erkenntnis der anderen sich genötigt sah, Kants Lehre von den Kategorien des Verstandes und den Postulaten der Vernunft gänzlich zu verwerfen. In den beiden Hauptpunkten, welche den Charakter des kantischen Systems ausmachen, nämlich in der Lehre von der Idealität aller Erscheinungen (Objekte) und von der Realität des Dinges an sich, das von allen Erscheinungen völlig unabhängig und unterschieden sei, ist er mit Kant einverstanden und hat gemäß dieser Richtschnur sein eigenes System, „die Welt als Wille und Vorstellung", auszubilden gesucht.

In jener seiner Ansicht von den Grundlagen der kantischen Philosophie müssen wir ihm beistimmen; auch darin, daß die Vermengung der Erscheinungen und der Dinge an sich diesen Grundlagen widerstreite; auch darin, daß die Dinge an sich, wenn sie als Dinge außer uns und als äußere Ursachen unserer Empfindungen gelten sollen, mit den Erscheinungen vermengt werden; auch darin, daß in der „Widerlegung des Idealismus", wie sie die zweite Ausgabe der Kritik ausgeführt hat, die Dinge außer uns als etwas von aller Vorstellung Unabhängiges und demnach als Dinge an sich figurieren.

Wenn aber Schopenhauer, wie es der Fall ist, nicht bloß die

[1] S. oben S. 589—591.

äußere Kausalität der Dinge an sich, sondern deren Ursächlichkeit überhaupt für unvereinbar mit der kantischen Lehre hält, weil nach der letzteren der Begriff der Kausalität überhaupt auf die Dinge an sich nicht anwendbar sei, so können wir ihm weder darin beistimmen, daß eine solche Ansicht den von ihm bezeichneten Widerspruch enthalte, noch darin, daß die erste Ausgabe der Kritik von diesem Widerspruch, wenn es einer wäre, freizusprechen sei.

Daß die Dinge an sich das übersinnliche Substratum oder der verborgene Urgrund unserer Vernunftbeschaffenheit, also auch der unserer Empfindungen und Sinnenwelt sind, ist eine Lehre, welche Kant selbst für „die beständige Behauptung seiner Kritik" erklärt hat. Es ist ihm nicht eingefallen, die zeitliche oder sinnliche Kausalität auf die Dinge an sich anzuwenden; ihre Ursächlichkeit ist die zeitlose oder intelligible, so wie ihre Realität nicht das zeitliche, sondern zeitlose Sein ist.[1]

Wenn Schopenhauer keine andere als die zeitliche Kausalität gelten lassen will, so ist das seine Sache und gehört in die Darstellung und Prüfung seiner Lehre, mit der wir jetzt nichts zu tun haben. Er tadelt Kant, weil er den Dingen an sich Kausalität zuschreibe. Warum lobt er ihn, daß er die Realität derselben bejaht und gelehrt habe? Ihm selbst ist es sauer genug geworden und doch nicht gelungen, dem Dinge an sich (Willen) zugleich das Ursein zuzusprechen und die Ursächlichkeit abzusprechen.

Nachdem ich gezeigt habe, in welchen Punkten, was die Differenz der beiden Ausgaben der Vernunftkritik und den Widerstreit in der kantischen Erkenntnislehre betrifft, ich mit Schopenhauer übereinstimme, muß ich wünschen, daß man in eben dieser Frage diejenigen Punkte nicht übersehe, in welchen ich von ihm abweiche.

2. Der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis- und Freiheitslehre.

Die kantische Erkenntnislehre, mit jenem nachgewiesenen Widerspruche behaftet, widerstreitet der Freiheitslehre. Ohne denselben begründet sie die Möglichkeit der Freiheit, und zwar unter allen Systemen sie allein, denn es ist kein Zweifel, daß gemäß dieser Lehre das von allen Erscheinungen völlig unterschiedene, von Zeit und Raum völlig unabhängige Ding an sich nichts anderes ist und sein kann, als die Freiheit oder der Wille. Wir haben diesen Punkt bereits so aus-

[1] S. oben Buch IV. Kap. I. S. 535—540. Kap. II. S. 541—543.

führlich erörtert und klargestellt, daß weder neue Begründungen zu geben noch einzelne kantische Sätze zur Bestätigung anzuführen sind.[1]

Die drei kritischen Hauptwerke dürfen uns als die einleuchtenden Urkunden dieser Lehre gelten: die Kritik der reinen Vernunft in ihrer Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter, die Kritik der praktischen Vernunft in ihrer Lehre von der Realität der Freiheit und vom Primate des Willens, die Kritik der Urteilskraft in ihrer Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit und den inneren Naturzwecken, wie in der vom moralischen Endzwecke und Urgrunde der Welt.

Nachdem Kant den Zusammenhang seiner Erkenntnis- und Freiheitslehre oder, was dasselbe heißt, die Identität zwischen Ding an sich und Willen so einleuchtend und ausführlich dargetan hat, können wir unmöglich mit Schopenhauer meinen, daß ihm diese Sache nur dunkel, gleich einer Ahnung, vorgeschwebt und er das Ding an sich als Willen nicht mit der Überzeugung des Philosophen erkannt habe, sondern wie der gute Mensch, der in seinem dunkeln Drange sich des rechten Weges wohl bewußt ist. „Ich nehme daher wirklich an", sagt Schopenhauer, „obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Dinge an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte."[2]

Nachdem aber Schopenhauer selbst in der „Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich" und in der „Erkenntnis der unleugbaren moralischen Bedeutung des menschlichen Handelns, als etwas, welches das Ding an sich unmittelbar berührt", die beiden größten Verdienste unseres Philosophen erkannt und dessen Lehre von Zeit und Raum, wie die von dem intelligibeln und empirischen Charakter als „die zwei Diamanten in der Krone des kantischen Ruhmes" gepriesen hat, müssen wir in jenem eben erwähnten Satz nicht bloß eine mangelhafte und abgeminderte Würdigung der Verdienste Kants, sondern einen offenbaren Widerspruch mit diesen seinen eigenen Erklärungen finden. Kant hat gewußt, was er lehrte, wenn er die Dinge an sich als Ideen, diese als Zwecke, diese als Willensbestimmungen und den Willen als Freiheit faßte, die uns nur aus unserem eigenen moralischen Wesen mit unmittelbarer und vollster Gewißheit einleuchte, aber mit „jenem Übersinnlichen, das wir der Natur als

[1] S. oben S. 588—591.
[2] Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. (Sämtl. Werke herausg. v. Eduard Grisebach. S. 641.)

Phänomen unterlegen müssen", d. h. mit dem Dinge an sich notwendigerweise identisch sei.[1]

3. Der Widerstreit in der Freiheitslehre.

Zwischen der folgerichtigen Erkenntnislehre Kants und seiner Freiheitslehre ist kein Widerstreit, sondern der genaueste und tiefste Zusammenhang, den entdeckt und erleuchtet zu haben, das unsterbliche Verdienst und die originale Geistestat kennzeichnet, welche die kantische Philosophie zu dem macht, was sie ist.

Die Freiheitslehre forderte eine mit der Glückseligkeitslehre völlig unvermischte, über jede Art der eudämonistischen Lebensansicht, darum auch über allen Streit zwischen Optimismus und Pessimismus völlig erhabene Moral, welche Kant, indem er Tugend und Glückseligkeit von einander schied, auch ausgeführt, aber in seine Lehre vom höchsten Gut, indem er Tugend und Glückseligkeit miteinander verband, nicht festgehalten, sondern im Grunde verleugnet hat. Nachdem in der Sittenlehre der eudämonistische Lebenszweck von der Freiheit und Willenslauterkeit völlig ausgeschlossen war, durfte er durch die Lehre vom höchsten Gut und von der Fortdauer der Seele nicht wieder eingeführt werden. Wir haben, um die Unsterblichkeitslehre unseres Philosophen klar zu stellen und die wahre von der falschen zu unterscheiden, schon früher diesen Widerstreit in seiner Freiheitslehre auseinandergesetzt und ersparen uns daher alle Wiederholung, indem wir auf jene Erörterungen zurückweisen.[2]

4. Der Widerstreit zwischen der Erkenntnis- und Entwicklungslehre.

Daß Kant die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Dinge schon vor der Kritik gefordert und zu seiner Aufgabe gemacht, daß er dieselbe durch die Vernunftkritik begründet und ihre Grundzüge in seiner Ansicht von der Natur und Gesittung, von der organischen, sozialen und moralischen Welt ausgeführt hat, ist in einem der vorhergehenden Abschnitte nachgewiesen worden. Auch haben wir gezeigt, daß seiner Lehre gemäß die Weltentwicklung als Erscheinung und zwar als zweckmäßige Erscheinung zu fassen ist, daß sie in ihrer Einheit wie in ihrem tiefsten Grunde nichts anderes als die *fortschreitende Offenbarung der Freiheit* ist und sein kann. Darum galt uns

[1] Vgl. oben Buch IV. Kap. III. S. 567—571.

[2] Vgl. oben Kap. II. S. 543—556. Kap. III. S. 572—575 Zu vgl. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. (Sämtl. Werke hrg. v. Grisebach. S. 662—665.)

Kants Entwicklungslehre als eine Vereinigung seiner Erkenntnis- und Freiheitslehre, und die Weltentwicklung selbst als eine Vereinigung der Erscheinung und des Dinges an sich: als eine solche Vereinigung, die weder beide vermengt, noch auch die Unerkennbarkeit des Dinges an sich aufhebt, denn dieses, als der innerste Zweck des Dinges, ist in der Erscheinung, als dem Objekte unserer Erfahrung, durch keinerlei noch so genaue Zergliederung anzutreffen. Es gibt demnach einen Gesichtspunkt der Beurteilung, unter welchem die kantische Entwicklungslehre mit der Erkenntnislehre zunächst *nicht* streitet.[1]

Wir müssen die Entwicklung der Dinge teleologisch vorstellen und universell fassen; wir müssen ihre Geltung auf das gesamte Weltall ausdehnen, aber ihre Erkennbarkeit auf die moralische Ordnung der Dinge einschränken, da uns alle Zwecke bloß aus dem Willen und dieser nur aus der eigenen praktischen Vernunft einleuchtet. Daher bleibt, wie die Zwecke überhaupt, auch die Entwicklung der Dinge theoretisch unerkennbar. Da nun alle Erscheinungen Gegenstände unserer Erfahrung oder wissenschaftlichen (theoretischen) Erkenntnis sind, und die Entwicklung wohl Erscheinung ist, aber kein Erkenntnisobjekt sein soll: so tritt uns hier zwischen der kantischen Erkenntnis- und Entwicklungslehre ein Widerstreit entgegen, welcher die letztere selbst trifft und darin besteht, daß der Entwicklung der Charakter der Erscheinung zugesprochen und der der wissenschaftlichen Erkennbarkeit abgesprochen wird. Die kantische Philosophie lehrt die Unerkennbarkeit des Dinges an sich und die Erkennbarkeit der Erscheinung: sie erschüttert diese ihre Grundlehre, sobald sie genötigt ist, entweder jenes für erkennbar oder diese für unerkennbar gelten zu lassen.

Zu einer solchen Nötigung wird sie durch ihre Entwicklungslehre gebracht. Ohne die Erkenntnis des Zweckes oder des Dinges an sich, welches der Entwicklung der Dinge zugrunde liegt, ist diese eine unverständliche, unerkennbare, also, streng genommen, überhaupt *keine* Erscheinung. Wenn uns der innere Zweck der Dinge nicht einleuchtet, so erscheint uns in der Natur der Dinge auch keine Entwicklung. Daher findet sich die kantische Entwicklungslehre vor folgendes Dilemma gestellt: entweder muß der einleuchtende, erkennbare, d. h. phänomenale Charakter der Entwicklung verneint oder die Erkennbarkeit des Dinges an sich bejaht werden, und zwar nicht bloß die praktische und moralische Erkennbarkeit, sondern auch die theoretische und wissenschaftliche.

[1] S. oben Buch IV. Kap. III. S. 556—575, insbes. S. 569—574.

III. Die Prüfung der Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich.

1. Die Erkennbarkeit der menschlichen Vernunft.

Die wissenschaftliche Geltung der Entwicklungslehre fordert diese Bejahung. Daher läßt sich die kantische Erkenntnislehre nicht in der Verfassung festhalten, welche ihr die Vernunftkritik gegeben hat, zufolge deren nur die sinnlichen Erscheinungen Erkenntnisobjekte sind, alle theoretische Erkenntnis auf das Gebiet der Erscheinungen oder Sinnenobjekte, alle praktische dagegen auf das Gebiet der Freiheit oder der Ideen eingeschränkt bleibt, und jede weitere Erkenntnis für unmöglich gilt. Die Vernunftkritik selbst widerstreitet diesem Resultat, denn sie muß eine Erkenntnis einräumen, die weder praktisch (moralisch) ist, noch sinnliche Dinge oder Erscheinungen zu Gegenständen hat: diese Erkenntnis ist sie selbst, sofern sie auf dem Wege ihrer Forschung die Bedingungen der Erfahrung ergründet und einsieht.

Sie will in ihrer transzendentalen Ästhetik und Analytik die Einrichtung oder Organisation der menschlichen Vernunft erkannt haben: diese Erkenntnis ist keine praktische, denn ihr Objekt ist nicht die Freiheit; auch sind die Gegenstände dieser Erkenntnis keine Erscheinungen, denn Zeit und Raum sind, wie die Vernunftkritik lehrt, nicht Erscheinungen, so wenig wie die produktive Einbildung, der reine Verstand und das reine Bewußtsein; diese Erkenntnis ist nicht Erfahrung, denn ihre Gegenstände sind diejenigen Bedingungen, welche aller Erfahrung vorausgehen und dieselbe machen. Wenn nun alle Erkenntnis, die zunächst nur Einsichten, nicht aber Handlungen bezweckt, theoretisch und wissenschaftlich genannt werden muß, so liefert die kantische Vernunftkritik eine solche Erkenntnis, die weder empirisch noch praktisch, wohl aber theoretisch ist und den Charakter der Wissenschaft in Anspruch nimmt.

Sie ist Erkenntnislehre und würde es nicht sein, wenn ihre Lehre von der Erkenntnis keine Erkenntnis wäre; sie begründet die Erfahrungserkenntnis, indem sie zeigt, wie dieselbe entsteht, und würde dieses ihr Ziel verfehlen, wenn sie selbst Erfahrung wäre, denn das hieße die Erfahrung durch die Erfahrung begründen, also nicht begründen, sondern voraussetzen, wie die dogmatische Philosophie getan hat. Man möge uns nicht einwenden, daß ja Kant die induktive Methode der Erfahrungswissenschaft gebraucht hat, um seine Erkenntnislehre zu begründen, also die Vernunftkritik selbst auf dem Wege der

Erfahrung entstanden ist. Man täusche sich nicht über die Sache durch ein zweideutiges Spiel mit dem Worte Erfahrung! Als solche im genauen Verstande gilt unserem Philosophen nur diejenige Erkenntnis, deren Objekte Erscheinungen sind, wogegen die Vernunftkritik zu einer solchen Erkenntnis führt, deren Gegenstände keine Erscheinungen sind, sondern die subjektiven Bedingungen aller Erscheinung.

Ein anderes ist die Tatsache der Erfahrung, ein anderes deren Begründung. Was durch Erfahrung begründet wird, ist empirisch erkannt; dasjenige dagegen, wodurch die Erfahrung selbst begründet wird, ist eben deshalb keine Sache der empirischen, sondern der transzendentalen Erkenntnis, welche beide Erkenntnisarten unser Philosoph unterscheiden mußte, wie er sie unterschieden hat. Wenn nach ihm alle Erkenntnis teils theoretisch, teils praktisch (moralisch) ist, so hat die transzendentale den Charakter der theoretischen Erkenntnis, aber nicht den der empirischen. Daher müssen wir erklären, daß die Vernunftkritik mit ihren eigenen Einsichten über jene Grenze hinausgeht, welche sie selbst aller theoretischen Erkenntnis als unübersteigliche Schranke gesetzt hat.

Die Einsicht in jene subjektiven Bedingungen, woraus unsere Erscheinungen (Erfahrungsobjekte) und deren Erkenntnis entsteht, war der transzendentale Idealismus; die dadurch begründete Einsicht, daß wir keine anderen Erkenntnisobjekte als die sinnlichen Erscheinungen haben können, war der empirische Realismus. Wir wissen, welcher notwendige Zusammenhang zwischen beiden besteht: sie verhalten sich, wie Grund und Folge. Nichts ist daher gedankenloser, als wenn in der Beurteilung der kritischen Philosophie, wie heutzutage in vielen Schriften zu finden ist, der Charakter des transzendentalen Idealismus, sei es aus Unkenntnis oder Unverstand, ganz außer acht gelassen und die kantische Lehre für Empirismus erklärt wird.

Die Vernunftkritik trägt die Aufgabe in sich, aus dem Wesen unserer Vernunft, welches uns nur vermöge der tiefsten Selbsterkenntnis einleuchtet, die Bedingungen zur Erfahrung, die Kant als „Erkenntnisvermögen" bezeichnet hat, abzuleiten und damit die Erkenntnislehre zu einer wirklichen Entwicklungslehre der Erkenntnis auszubilden. Diese Aufgabe bleibt in der kantischen Philosophie selbst ungelöst, aber wir haben gezeigt, wie die Vernunftkritik schon die Anlage dazu enthält und ihre Untersuchungen dergestalt ordnet, daß sie uns den Entwicklungsgang der menschlichen Erkenntnis von der Wahr-

nehmung bis zur Wissenschaft und dem Fortschritt der Wissenschaften in seinen Grundzügen darstellt.[1]

Nun ist die Erkenntnislehre selbst eine wissenschaftliche Erkenntnis, und die Entwicklungslehre gründet sich auf den Begriff des Zweckes, ohne welchen keinerlei Entwicklung als solche einleuchtet: daher darf dieser Begriff nicht bloß als ein moralisches Prinzip zur Erkenntnis der sittlichen Ordnung der Dinge und nicht bloß als eine Maxime der Reflexion zur Beurteilung der organischen Welt angesehen werden, sondern er ist ein Erkenntnisprinzip, welches für die gesamte erkennbare Weltordnung, die natürliche wie die moralische, gilt.

2. Die Erkennbarkeit der blinden Naturzwecke und der blinden Intelligenz.

Prüfen wir den Grund, warum Kant die Erkennbarkeit des Zweckes auf die moralische Welt eingeschränkt und von der natürlichen ausgeschlossen, warum er dem inneren Naturzweck, den er als eine notwendige Idee in unsere Betrachtung der organischen Welt und als Prinzip der teleologischen Urteilskraft in seine Vernunftkritik eingeführt hat, die Erkennbarkeit abzusprechen sich genötigt sah. Er urteilte, daß die Zwecke nur so weit erkennbar seien, als sie gewußt und gewollt sind, daß nur Wille und Intelligenz Zwecke setzen und zweckmäßig handeln können, daß darum die Natur oder die Körperwelt keine Zwecke habe, keine erkennbaren, daß darum auch die Zwecke, ohne welche wir die Entstehung und Einrichtung der lebendigen Körper nicht verstehen noch erfahren können, keine in der Natur wirksamen Kräfte, keine erkennbaren Objekte, sondern bloße Ideen sind, die wir haben müssen, weil in den organisierten Körpern die Teile aus dem Ganzen verstanden sein wollen, wir aber mit unserem diskursiven Verstande das Ganze nur aus den Teilen zusammenfügen und begreifen können: daher sind wir unvermögend, ein Ganzes, welches sich selbst teilt und gliedert, anzuschauen und müssen dasselbe, weil wir es nicht als den erzeugenden Grund des Lebens zu erkennen imstande sind, als den Zweck des letzteren vorstellen.

Wir müssen das Ganze, welches wir vorstellen sollen, aber nicht als Objekt anschauen können, als Idee denken und deshalb die lebendigen Körper teleologisch beurteilen. Hätten wir einen intuitiven Verstand, so brauchten wir keine teleologische Urteilskraft. Zu diesem Vermögen flüchtet gleichsam unsere Vernunft in ihrer Ohnmacht, sie entwickelt dasselbe aus ihren Grundkräften, weil sie es bedarf, um das Unvermögen der letzteren, so gut sie kann, zu ergänzen. In der Art und Weise, wie Kant die reflektierende Urteilskarft überhaupt und insbesondere die teleologische begründet, erscheint dieselbe als eine notwendige Entwicklungsform der menschlichen Vernunft, die eine Aufgabe lösen, ein Erkenntnisbedürfnis befriedigen will und dieses Ziel bei der eigentümlichen Verfassung ihrer intellektuellen Vermögen auf keinem anderen Wege erreichen kann.[1]

[1] S. oben Buch IV. Kap. III. S. 559—564. Vgl. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. S. 563 ff.

Die Zwecke in der Natur sind nach kantischer Lehre darum unerkennbar und im Grunde unmöglich, weil sie durch Wille und Intelligenz gesetzt sein müßten, und eine solche bewußtlose Intelligenz, eine solche zugleich zwecktätige und blinde Kraft dem Begriff der Materie widerstreitet, denn der Hylozoismus, der eine lebendige, aus inneren Ursachen wirksame Materie lehrt, gilt nach der Ansicht unseres Philosophen als „der Tod aller Naturphilosophie". Da es nun lebendige und organisierte Materie gibt, die wir uns ohne zweckmäßige Einrichtung nicht vorstellen können, so mußte Kant die zwecktätige, ihr zugrunde liegende Kraft aus dem moralischen Urgrunde der Dinge, d. h. aus dem göttlichen Willen herleiten und seine teleologische Lebens- und Weltanschauung theistisch begründen. Damit aber werden jene inneren Naturzwecke, deren Idee unsere teleologische Urteilskraft beherrscht und leitet, in göttliche Absichten verwandelt, und das Leben selbst bleibt unerklärt und unerklärlich, wie alle natürliche Entwicklung.

Die Unerkennbarkeit der Naturzwecke wird von unserem Philosophen begründet durch die Unmöglichkeit einer bewußtlosen Intelligenz oder eines blinden Willens, deren Realität Leibniz in seiner Lehre von den unbewußten oder kleinen Vorstellungen (perceptions petites) erleuchtet und in seinem Erkenntnissystem zu fundamentaler Bedeutung erhoben hatte.[2] Wir müssen urteilen, daß auch Kant genötigt war, die Erkennbarkeit der Naturzwecke und die unbewußte Wirksamkeit unserer intellektuellen Vermögen gelten zu lassen. Er anerkennt in der menschlichen Natur, was er in der organischen verneint. Wir befördern durch den „Mechanismus der Neigungen", wie Kant das Getriebe unserer natürlichen Lebenszwecke nennt, die sittlichen Lebenszwecke, ohne sie zu erkennen und zu wollen. Unsere natürlichen Interessen erzeugen jenen Kampf um das Dasein, jene fortschreitende Teilung

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. VI. S. 494—501.
[2] Ebendas. Buch II. Kap. X. S. 486—500.

der Arbeit, aus welcher unbewußt und ungewollt die sittlichen Lebensordnungen hervorgehen. Überall, wo der Philosoph die Notwendigkeit der letzteren begründet, legt er das größte Gewicht auf die Realität und Wirksamkeit unserer rein natürlichen und zugleich einleuchtenden Lebenszwecke.

Daß wir eine gemeinsame Sinnenwelt vorstellen, ist eine Tatsache, die unser reflektierendes Bewußtsein vorfindet, aber nicht macht, die vielmehr aus dem Stoff unserer Eindrücke durch die ordnenden Vorstellungsvermögen der Vernunft hervorgebracht wird, also durch die reflexionslose oder unbewußte Wirksamkeit der Intelligenz entsteht. Der Philosoph erkannte in der produktiven Einbildungskraft dieses gestaltende Grundvermögen, welches unbewußt nach den Gesetzen des reinen Bewußtseins handelt und das Band zwischen Sinnlichkeit und Verstand ausmacht. „Die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen: das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschafft."[1]

Wenn demnach Kant in unserer Betrachtung der Natur, insbesondere der organischen, dem Zweckbegriff nur subjektive Geltung und Notwendigkeit zuschreibt, so widerstreitet dem seine theistische Lehre, nach welcher der Endzweck der Dinge, insbesondere der Ursprung des Lebens, aus dem Urgrunde der Dinge hergeleitet, also eine zwecktätige Kraft anerkannt wird, die keineswegs bloße Vorstellung ist.

Wenn Kant die Erkennbarkeit der inneren Naturzwecke überhaupt verneint, so widerstreitet dem seine Lehre von den Naturzwecken des menschlichen Lebens, die er als einen völlig erkennbaren und zweckmäßigen Mechanismus der Neigungen betrachtet, wodurch der naturgeschichtliche Gang der Menschheit zur sittlichen Entwicklung gedrängt und das Ziel der letzteren unbewußt und ungewollt (zwar nicht erreicht, aber) befördert wird.

Wenn Kant die Möglichkeit einer unbewußten Intelligenz und Zwecktätigkeit, als welche den inneren Naturzwecken zugrunde liegen

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch I. Kap. V. S. 436—442. — In Beziehung auf die bewußtlosen Zwecke vgl. oben Buch IV. Kap. III. S. 561 ff.

müßte, verneint, so widerstreitet dem nicht bloß seine Sittenlehre in dem eben angeführten Punkte, sondern auch seine Erkenntnislehre, nämlich die Vernunftkritik selbst in ihrer Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, insbesondere in ihrer Lehre von der produktiven Einbildung als „einer blinden, obwohl unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne welche wir überall gar keine Erkenntnis haben würden".

3. Die Erkennbarkeit des Lebens und der Schönheit.

Wenn Kant lehrt, daß alle Erscheinungen aus den subjektiven Bedingungen unserer Vernunft, nämlich dem Stoff der Eindrücke und den formgebenden Vermögen oder den Gesetzen unseres Vorstellens hervorgehen, so widerstreitet dem seine Ansicht von den organischen Erscheinungen. Jenen Bedingungen gemäß darf es in der gesamten Sinnenwelt keine Objekte geben, die nicht aus solchen Teilen zusammengesetzt sind, die dem Ganzen vorausgehen; daher lehrt auch der Philosoph, daß alle Erscheinungen, insbesondere die Körper, nur mechanisch erkennbar sind. Nun aber gibt es gewisse Objekte, mit denen es sich umgekehrt verhält: hier entsteht nicht das Ganze aus den Teilen, sondern diese aus jenem; jedes dieser Objekte ist ein Ganzes, welches sich teilt, gliedert, entwickelt. Solche Erscheinungen sind die lebendigen Körper. Könnten wir ein Ganzes vor seinen Teilen anschauen und diese aus jenem herleiten, so wäre auch der Organismus mechanisch erkennbar, also ein wissenschaftliches Erkenntnisobjekt im genauen Sinne des Wortes. Wir können es nicht, weil uns ein solches Anschauungsvermögen, ein solcher intuitiver Verstand fehlt: darum müssen wir die Einrichtung und Teile des Organismus aus der Idee des Ganzen herleiten und deshalb teleologisch beurteilen.

Nun bemerke man wohl: der Charakter des lebendigen Körpers besteht in einem Ganzen, welches sich teilt, gliedert, entwickelt; nicht dieser Charakter des Organismus, sondern nur die teleologische Vorstellung desselben kommt auf die Rechnung unserer Vernunft. Was demnach die lebendigen Erscheinungen charakterisiert und sie zu dem macht, was sie sind, läßt sich aus den subjektiven Bedingungen unserer Eindrücke und Vorstellungsformen nicht herleiten und ist nicht in der allgemeinen, sondern in der spezifischen Gesetzmäßigkeit oder Eigenart der Erscheinungen selbst begründet. Wenn es lebendige Dinge gibt, so erklärt uns Kant in seiner Kritik der Urteilskraft, warum wir dieselben teleologisch vorstellen müssen. Daß es aber lebendige Dinge gibt oder, was dasselbe heißt, daß uns Leben in der

Sinnenwelt erscheint, macht uns die Vernunftkritik und der transzendentale Idealismus nicht begreiflich.[1]

Im Gegenteil, wenn wir die Art und Weise, wie Kant die Erscheinungen begründet, mit der Art und Weise vergleichen, wie er den Charakter und die Tatsache des Lebens auffaßt, so bleibt es unerklärt und unerklärlich, daß uns überhaupt Leben in der Körperwelt erscheint. Wir müssen daher urteilen, daß entweder das Leben als solches nicht in die Erscheinungswelt gehört, oder daß in ihm etwas erscheint, was die Vernunftkritik nicht aus unseren Erkenntnisvermögen weder aus der Sinnlichkeit noch aus dem Verstande herleiten kann, sondern was unabhängig von unseren Vorstellungen und Erscheinungen dem Leben zugrunde liegt und seine Erscheinung ausmacht.

Nun ist die Tatsache und Erscheinung des Lebens unleugbar. Der erzeugende Grund desselben, da er unabhängig von unseren Vorstellungen und Erscheinungen besteht, gehört unter die Dinge an sich, die als Ideen und Zwecke gedacht sein wollen und in Wahrheit Wille sind: das Prinzip der intelligibeln oder moralischen Weltordnung. Wir sind genötigt, jenen erzeugenden Grund des Lebens als inneren Naturzweck, d. h. als unbewußte Intelligenz und blinden Willen vorzustellen und können nun diese Vorstellung nicht mehr für eine bloße Idee halten, die wir der Erscheinung des Lebens hinzufügen, da ohne die Realität und Wirksamkeit innerer Naturzwecke, d. h. ohne blinden Willen die Tatsache und Erscheinung des Lebens überhaupt nicht stattfinden, also jede Hinzufügung von seiten unserer Vernunft gegenstandslos sein würde. Jenes Ganze, welches sich differenziert, teilt und gliedert, ist der bestimmte Lebenszweck oder Wille zum Leben, der sich betätigen und zu seinen Funktionen die notwendigen Organe entwickeln muß.

Und was von den lebendigen Erscheinungen gilt, muß auch von den ästhetischen gelten. Daß in unseren Vernunftvermögen ein Zustand der Harmonie und Freiheit stattfindet, worin wir, unabhängig von allen Interessen des Begehrens wie des Erkennens, uns rein betrachtend und formgenießend verhalten: das folgt aus der Einrichtung unseres intellektuellen Wesens. Das ästhetische Wohlgefallen ist ein

[1] Über die Lehre von der spezifischen Gesetzmäßigkeit der Natur vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. S. 591—596. Bd. V. Buch III. Kap. I. S. 406—409. — Man vgl. damit „Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren". Als Manuskript herausgegeben von R. Reicke. Altpr. Monatsschrift XIX. Heft. S. 428 und 429, S. 435, S. 440. Anmkg. Heft XX. S. 80.

rein subjektiver Zustand, ohne Beziehung auf welchen überhaupt nicht von ästhetischen Gegenständen die Rede sein könnte. Daß wir aber in diesem Zustande freier Betrachtung diesen Gegenstand als schön, den anderen als häßlich, den dritten als erhaben empfinden, muß durch die eigentümliche Art der Erscheinungen bedingt sein und läßt sich so wenig, wie der Charakter des Lebens, aus den subjektiven Faktoren herleiten, welche die Erscheinungen und deren allgemeine Gesetzmäßigkeit begründen. Es muß demnach den Erscheinungen selbst etwas von unseren Vernunftvermögen Unabhängiges zugrunde liegen, das sie zu dem macht, was sie sind, und sich zu der gegebenen Erscheinung verhält, wie in uns der intelligible Charakter zum empirischen. Wir müssen hinzufügen, daß uns dieses Etwas aus den Erscheinungen selbst einleuchtet, obwohl wir dasselbe in der Analyse der gegebenen Objekte nicht antreffen.

4. Die Erkennbarkeit der Dinge an sich.

Dieses Etwas ist das Ding an sich, dessen völlige Unerkennbarkeit unser Philosoph zwar behauptet, aber in seinen fortschreitenden Untersuchungen keineswegs festgehalten, vielmehr in seiner Kritik der praktischen Vernunft wie in der der Urteilskraft in einer Weise gelichtet hat, welche er in der Kritik der reinen Vernunft nicht voraussah. Wir wissen, daß noch in der zweiten Ausgabe der letzteren er die Möglichkeit derjenigen Prinzipien verneint hat, deren Notwendigkeit er dann entdeckte und seiner Kritik der ästhetischen Urteilskraft zugrunde legte.[1]

Man muß diese sehr bemerkenswerte Tatsache wohl beachten und in der Beurteilung der kantischen Lehre nicht vergessen, daß sie keineswegs als ein fertiges System aus der Vernunftkritik hervorging, sondern sich fortentwickelte und zu Resultaten geführt wurde, die in jenem Werke nicht angelegt waren, auch mit seiner Grundlage nicht übereinstimmten, auch nicht durch den Versuch künstlicher Symmetrien, wie sie der Philosoph gern anzuwenden pflegte, ihr angepaßt werden konnten. Die Erscheinungen, denen wir die Vorstellung der Schönheit, Erhabenheit usf. und die der inneren Zweckmäßigkeit hinzufügen, decken sich nicht mit den Erscheinungen, deren Entstehung uns die Vernunftkritik gelehrt hat: sie sind von eigener Art und enthalten mehr in sich als jene.

Nach der Vernunftkritik sind die Dinge an sich das Substratum unserer Vernunftbeschaffenheit wie der Erscheinungen; darum sind sie

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. I. S. 403—409.

von den letzteren völlig zu unterscheiden, niemals mit denselben, also auch nie mit den Dingen außer uns, zu vermengen, sondern als der unerkennbare Urgrund der Dinge zu denken: das ist die Lehre, welche sich durch die gesamte Vernunftkritik wie der rote Faden hindurchzieht, und es ist schwer zu glauben, daß jemand dieses Werk gelesen hat und den *kantischen* Charakter dieser Lehre in Abrede stellt. Es konnte dem Philosophen nicht einfallen, das Ding an sich für eine bloße Vorstellung oder für ein bloßes Gedankending, d. h. für die von uns den Erscheinungen hinzugedachte Ursache und für weiter nichts zu halten, wie in vielen heutigen Schriften über Kant zu lesen steht. Wäre das Ding an sich ein bloßes Gedankending und nichts weiter, so wäre dasselbe als solches ja völlig erkennbar und keineswegs unerkennbar und unerforschlich, wie doch die Vernunftkritik auf das Nachdrücklichste lehrt.

Wenn den Dingen an sich der Charakter des wahrhaft Wirklichen oder Realen, als des Urgrundes aller vorstellenden und erscheinenden Dinge, *nicht* zukäme, so hätte ja die Lehre von ihrer *Unerkennbarkeit* keinen Sinn und wäre nicht bloß bedeutungslos, sondern geradezu ungereimt. Wie kann etwas, das im Grunde gar nicht ist, sondern bloß gedacht wird, im Ernste für unerkennbar gelten? Wer daher meint, daß nach kantischer Lehre von der Realität der Dinge an sich nicht zu reden sei, der muß auch behaupten, daß Kant nie von der Unerkennbarkeit derselben geredet habe. Meint er das letztere wirklich: nun so gehört er unter jene zahlreichen Kenner unseres Philosophen, welche Bücher über seine Lehre schreiben, und für welche die Vernunftkritik bis heute ein Ding an sich ist!

Jeder, der in diesem Werke den grundlegenden Untersuchungen bis zum Schluß der transzendentalen Analytik gefolgt ist, wird nach dem Abschnitte „von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena" den Eindruck haben, daß die Dinge an sich unerkennbar sind und bleiben, daß sie das unauflösliche Rätsel der Welt vorstellen, und unsere Erkenntnis sich auf die sinnlichen Objekte und deren Erfahrung zu beschränken habe. Diese neue Begründung des Empirismus, womit die Zerstörung aller Metaphysik Hand in Hand geht, gilt nun für das Hauptverdienst und die eigentliche Tat der kantischen Kritik. Unter einem solchen Eindruck sind unsere heutigen „Neukantianer" stehengeblieben und auch manche unserer Naturforscher, welche den Königsberger Philosophen weniger

kennen als loben. Sie übersehen, daß die *Begründung* des Empirismus *nicht* Empirismus ist und sein kann, daß dieselbe in der Erforschung der Prinzipien aller Erfahrung und Erfahrungsobjekte bestehen und darum eine Prinzipienlehre oder „*Metaphysik der Erscheinungen*" zur Folge haben muß, welche begründet zu haben Kant als die Aufgabe und Leistung seiner neuen Erkenntnislehre ansah. Er würde sonst nicht seine „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", geschrieben haben.

Wenn wir aber den Gang der Vernunftkritik weiter verfolgen und bis zum Schlusse der transzendentalen Dialektik gelangt sind, so hat sich das Dunkel, worin die Dinge an sich gehüllt waren, schon etwas gelichtet, obwohl ihre Unerkennbarkeit durch Beweise bekräftigt ist. Wir sind belehrt, daß und warum wir die Dinge an sich vorstellen müssen, daß sie zwar keine Erkenntnisobjekte, aber *notwendige Ideen* sind, die den Urgrund der Dinge, der vorstellenden wie der erscheinenden, den Urgrund alles Daseins, des möglichen und des wirklichen, zu ihrem Thema haben. Wir wissen jetzt auch, *was* unter diesen Urgründen oder unbedingten Prinzipien vorzustellen ist: nämlich die Seele, die Welt als Ganzes, und Gott. Unter den Weltideen wird uns die *transzendentale Freiheit* als die einzige dargestellt, die zwar nie Erscheinung und Erkenntnisobjekt, wohl aber der denkbare Urgrund aller Erscheinungen und ihrer naturgesetzlichen Ordnung sein kann.

Zuletzt dienen uns die Ideen auch zur Richtschnur der Erkenntnis, sie geben sich als leitende Erkenntnisprinzipien, d. h. als Ziele der Erfahrung, die zwar nie zu erreichen, wohl aber fortwährend zu erstreben sind, um unser Wissen zu ordnen und in demselben die höchste Einheit mit der höchsten Mannigfaltigkeit dergestalt zu vereinigen, daß die Stückwerke der Erfahrungswissenschaften sich immer mehr zusammenfügen und dem Muster eines Erkenntnissystems, welches ein Ganzes aus *einem Gusse* bildet, annähern. Wäre dieses Muster erreichbar, so würden alle Wissenschaften zuletzt Glieder *eines* Ganzen, und die Weltordnung würde uns als ein genealogisches System einleuchten, worin alle Erscheinungen in ihren spezifischen Arten von einem einzigen Urgrunde abstammen. Dieser Urgrund ist unerkennbar. Daher sollen auch die Ideen, indem sie der Erfahrungswissenschaft „die Grundsätze der Homogeneität, Spezifikation und Kontinuität (Affinität)" vorschreiben, nur als Maximen unserer Erkenntnis, nicht als Prinzipien

der Dinge gelten. Indessen sind in der Ideenlehre die Dinge an sich schon so weit aus ihrem Dunkel hervorgetreten, daß sie für unsere Erkenntnis zwar nicht gegenständlich, wohl aber zielsetzend und wegweisend erscheinen.[1] Auch erhellt erst aus der Ideenlehre, warum von dem Dinge an sich eine Mehrheit gilt.

Die Methodenlehre der reinen Vernunft tut einen Schritt weiter: sie eröffnet uns in ihrem „Kanon" die Möglichkeit zu einer Erkenntnis der Dinge an sich, nicht auf dem Wege der Erfahrung und Wissenschaft, sondern auf Grund sittlicher Gesetze durch unmittelbare Selbsterkenntnis oder moralische Gewißheit. Wenn es solche Gesetze gibt, so haben dieselben eine unbedingte, von aller Erfahrung unabhängige, über alles Wissen, Meinen und Zweifeln erhabene Geltung, die uns unmittelbar einleuchtet. Und so gewiß sie selbst sind, so gewiß machen sie uns auch die Realität der sittlichen Weltordnung und derjenigen Ideen, welche die Kraft, das Endziel und den Urgrund dieser Weltordnung vorstellen: das sind die Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit und Gottheit. So entläßt uns die Vernunftkritik mit der Aussicht auf die Möglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich, nur daß wir gehalten werden, diese Erkenntnis nicht theoretisch, sondern praktisch zu nehmen, nicht als objektive, sondern als subjektive oder persönliche Gewißheit anzusehen und nicht als Wissenschaft, sondern als Glauben zu bezeichnen.

Die Kritik der praktischen Vernunft realisiert jene Möglichkeit, welche die Methodenlehre der reinen Vernunft in Aussicht gestellt hat: sie konstatiert die Tatsache des Sittengesetzes und erkennt die Realität der Freiheit und der moralischen Weltordnung. Daß unserer theoretischen Vernunft das Ding an sich zugrunde liegt, lehrt die Kritik der reinen Vernunft. Daß dieses Ding an sich der Wille ist, lehrt die der praktischen. Gleichviel unter welchem Titel die Erkenntnis des Dinges an sich gelten soll: die Hauptsache ist, daß es nicht bloß als Idee, sondern als Realität und Kraft in den Erleuchtungskreis unserer Vernunft eingeht; wir erkennen, was es ist, und daß die Kulturgeschichte der Menschheit in der Erfüllung der Freiheitsgesetze und der sittlichen Vernunftzwecke besteht, denen unsere natürlichen Lebenszwecke untergeordnet sind und dienen. Die kantische Rechts- und Religionsphilosophie nebst den dazugehörigen geschichtsphilosophischen Aufsätzen

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. XIV. S. 591—596.

erleuchtet uns die Weltgeschichte als die notwendige Entwicklung und Erscheinung der Freiheit.

Und daß nicht bloß die sittliche, sondern auch die sinnliche oder natürliche Weltordnung, daß nicht bloß die kulturgeschichtliche, sondern auch die naturgeschichtliche Entwicklung der Welt die Erscheinung des Willens und der Freiheit ist, lehrt uns der Philosoph in seiner Kritik der Urteilskraft. Der Wille ist das Ding an sich, welches der Einrichtung unserer Erkenntnisvermögen zugrunde liegt, unsere intellektuelle Entwicklung macht und in den Dienst der moralischen stellt. Der Wille ist das Ding an sich, welches den Erscheinungen zugrunde liegt, und den empirischen Charakter derselben so eigenartig gestaltet, daß wir genötigt sind, ihre Formen (im Zustande unserer freien Betrachtung) ästhetisch und ihr Leben teleologisch zu beurteilen. Hier zeigt sich, daß in dem empirischen Charakter der Dinge etwas gegeben ist, was sich aus unserer theoretischen Vernunft nicht erklären, in unserer Erfahrung und Analyse der Erscheinungen nicht erkennen läßt und doch unserer Vorstellung notwendig und unwillkürlich einleuchtet. Dieses Etwas ist die Erscheinung der Freiheit und die Freiheit der Erscheinung, mit einem Worte die natürliche Freiheit, ohne welche es keine Entwicklung, kein Leben, keine Schönheit gibt, ohne welche daher unsere ästhetische wie teleologische Urteilskraft gegenstandslos sein würde.

Daß zwischen dem Dinge an sich, welches unseren Erkenntnisvermögen und dem, welches den Erscheinungen oder der Sinnenwelt zugrunde liegt, eine Übereinstimmung stattfinden müsse, hat der Philosoph schon in (beiden Ausgaben) seiner Vernunftkritik angedeutet und in der Kritik der Urteilskraft behauptet, indem er hier zugleich erklärt, worin diese Übereinstimmung besteht. Erst dadurch werden gewisse sehr merkwürdige Sätze erleuchtet, die bei einem gründlichen Studium der Vernunftkritik jedem eindringenden Leser aufgefallen sein und den Eindruck gemacht haben werden, daß der Philosoph mehr sagt, als ihm seine Erkenntnislehre gestattet. Er spricht es als eine Möglichkeit aus, daß den äußeren und inneren Erscheinungen oder, was dasselbe heißt, den Körpern und den Gedanken ein und dasselbe Ding an sich zugrunde liege. Hören wir seine eigenen Worte: „Dasjenige Etwas, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein, wiewohl wir durch

die Art, wie unser äußerer Sinn dadurch affiziert wird, keine Anschauung von Vorstellungen, Willen usw., sondern bloß vom Raum und dessen Bestimmungen bekommen".[1]

Solange Seele und Körper als Dinge an sich und grundverschiedene Substanzen galten, war es unmöglich, die Gemeinschaft beider zu erklären. „Die Schwierigkeit, welche diese Aufgabe veranlaßt hat, besteht, wie bekannt, in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des inneren Sinnes (der Seele) mit den Gegenständen äußerer Sinne, da jenem nur die Zeit, diesen auch der Raum zur formalen Bedingung ihrer Anschauung anhängt. Bedenkt man aber, daß beiderlei Art von Gegenständen hierin sich nicht innerlich, sondern nur, sofern eines dem anderen äußerlich *erscheint*, voneinander unterscheiden, mithin das, *was der Erscheinung der Materie als Ding an sich selbst zum Grunde liegt, vielleicht so ungleichartig nicht sein dürfte*, so verschwindet die Schwierigkeit" usw.[2]

Bezeichnen wir das Ding an sich, welches unseren Vorstellungsarten oder der Einrichtung unserer Erkenntnisvermögen (theoretische Vernunft) zugrunde liegt, als die unbekannte Größe x, und das Ding an sich, welches den äußeren Erscheinungen oder der Körperwelt zugrunde liegt, als die unbekannte Größe y, so hat die Vernunftkritik in ihren beiden Ausgaben uns schon auf die *Möglichkeit* hingewiesen, daß y = x ist. Sie mußte es tun, weil ja die Körper nichts anderes sind, als unsere notwendige Vorstellungsart. Und doch durfte sie, wenn die Dinge an sich so unerkennbar sind und bleiben, wie sie lehrt, auch nicht von der Möglichkeit reden, daß y = x sein könnte.

Nun lehrt die Kritik der praktischen Vernunft, indem sie den *Primat* der letzteren begründet, daß diese das Ding an sich ist, welches unserer theoretischen Vernunft zugrunde liegt und dieselbe beherrscht: sie lehrt x = *Wille* oder *Freiheit*, und zwar gibt sie diesen Satz nicht mit einem „vielleicht" oder „es könnte so sein", sondern mit völliger Gewißheit.

Wenn nun y = x, und X = Wille oder Freiheit ist, so muß auch y, das übersinnliche Substratum der Körperwelt, aufhören ein völlig unbekanntes oder unerkennbares Etwas zu sein: also y = Wille

[1] Kritik der reinen Vernunft. (1. Ausgabe.) Vgl. dieses Werk. Bd. IV. Buch II. Kap. X. S. 520. Ebendas. Kap. XVI. S. 645 ff.
[2] Ebendas. (2. Ausgabe.) Vgl. oben Buch IV. Kap. IV. S. 575—585.

oder Freiheit. Der Philosoph muß zu dieser Gleichsetzung fortschreiten, er tut es in der Einleitung zu seiner Kritik der Urteilskraft, deren ganzes Thema darauf beruht, daß der verborgene Grund der Natur oder Körperwelt mit der Freiheit übereinstimmt, daß Wille und Freiheit auch der Sinnenwelt zugrunde liegen, daß auch diese Willensphänomen oder Erscheinung der Freiheit ist. Wenn sie es nicht wäre, gäbe es keine Selbstentwicklung der Körper, keine Erscheinung des Lebens, keine Gegenstände unserer ästhetischen und teleologischen Beurteilung, kein Thema der Urteilskraft, also auch keine Aufgabe zu deren Kritik. Darum sagt der Philosoph in der Einleitung der letzteren: „*Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zugrunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben*, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einer Erkenntnis desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach den Prinzipien der anderen möglich macht".[1]

Vergleichen wir jetzt die Begründung der kantischen Kritik mit ihrer Vollendung, die Kritik der reinen Vernunft mit der der Urteilskraft, so zeigt sich deutlich, wie unter den Händen des Philosophen das Werk fortgeschritten ist und sich umgestaltet hat. Weder die Lehre von den Erscheinungen noch die von den Dingen an sich ist dieselbe geblieben: die Erscheinungen treten uns mit dem Charakter der Eigentümlichkeit und Freiheit, die Dinge an sich mit dem der Wesenseinheit und Erkennbarkeit entgegen, denn die Übereinstimmung zwischen dem übersinnlichen Substratum unserer sinnlichen Vernunft und dem der Sinnen- oder Körperwelt gründet sich zuletzt auf ihre Wesensgleichheit: sie sind *Wille und Freiheit*. Damit fällt von den Dingen an sich der Schleier, der sie, wie es schien, in ein undurchdringliches Dunkel einhüllte. Nachdem die Kritik der praktischen Vernunft die Realität der Freiheit und der moralischen Weltordnung festgestellt, jener unsere sinnliche und theoretische Vernunft, dieser die Sinnen- und Körperwelt untergeordnet hat, gilt die gesamte Weltordnung als die Erscheinung des Dinges an sich, als Willensphänomen, d. h. als die Entwicklung und Erscheinung der Freiheit.

[1] Kritik der Urteilskraft. Einleitung. (A. A. Bd. V. S. 176.) Vgl. dieses Werk. Bd. V. Buch III. Kap. I. S. 399. Zur Erläuterung des angeführten Satzes vgl. oben Buch IV. Kap. III. S. 577 ff.

Je weiter die kantischen Untersuchungen fortschreiten, von der Erkenntnislehre zur Ideenlehre, zur Lehre von der moralischen Freiheit und Weltordnung, zur philosophischen Geschichtslehre, zur Lehre von der natürlichen Freiheit der Erscheinungen (Körper), mit welcher letzteren die Kritik der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft zusammenfällt, um so deutlicher erhellen sich die Dinge an sich. Und je mehr die kantische Lehre diese aus den Erscheinungen hervorleuchten und die letzteren den Charakter der Willensphänomene gewinnen läßt, um so unverkennbarer prägt sich in ihr selbst der Charakter der Entwicklungslehre aus, um so deutlicher erscheint sie, wie es die Aufgabe des kritischen Denkens verlangt, als die philosophische Begründung und Ausbildung der entwicklungsgeschichtlichen Welterkenntnis. Dies ist der Weg, welchen die kantische Ideenlehre anweist und nimmt.

Es ist daher eine sehr oberflächliche und grundfalsche Auffassung der kantischen Philosophie, wenn man ihre Lehre von den Erscheinungen und den Dingen an sich so versteht, daß dadurch zum Wohle der Menschheit die Welt zwischen Wissenschaft und Poesie geteilt, mit jener der Empirismus und Materialismus als die alleingültige Erkenntnis sanktioniert, mit dieser dagegen die Metaphysik auf den Pegasus gesetzt und die Ideenlehre berechtigt oder genötigt werde, ihr Gebiet im Land der Träume zu suchen. Auf diese Art läuft man mit dem Verfasser der „Geschichte des Materialismus" Gefahr, Kants Kritik der Vernunft mit Schillers „Teilung der Erde" zu verwechseln.

Unsere Prüfung der kantischen Grundlehren ist zu dem Ergebnisse gelangt, daß auf dem Wege durch die drei kritischen Hauptwerke das System eine Ausbildung gewonnen hat, für welche die erste Grundlage weder berechnet war noch ausreicht. Nachdem das zweite Hauptwerk die erkennende Vernunft von dem Gesetze der moralischen Freiheit abhängig gemacht und das dritte in der Schönheit wie in dem Leben der Erscheinungen den Charakter der natürlichen Freiheit entdeckt hat, sind neue Probleme entstanden, welche nicht mehr auf Grund der Unerkennbarkeit der Dinge an sich für unlösbar gelten dürfen. Diese Probleme werden die Themata der nachkantischen Philosophie.

Fünftes Kapitel.

Die Aufgaben und Richtungen der nachkantischen Philosophie.

I. Die Grundprobleme der nachkantischen Philosophie.

1. Das metaphysische Problem.

Eine Reihe verschiedenartiger und geschichtlich wirksamer Systeme sind in dem Laufe weniger Jahrzehnte aus den Wurzeln der kantischen Philosophie hervorgegangen. Schon diese Tatsache beweist, wie fruchtbar und mannigfaltig die Einflüsse, wie tief und umfassend die Anregungen gewesen sind, welche durch die Vernunftkritik der Geist der Philosophie empfangen hat. Vielleicht war seit den Tagen der attischen Philosophie, die von Sokrates ausging, kein philosophisches Zeitalter so befruchtet und zu großen und schnell fortschreitenden Leistungen so befähigt, als das durch Kant erleuchtete. Neue Aufgaben entspringen aus seinem kritischen Werke: Fragen, welche die Grundlagen der Philosophie betreffen und von so verschiedenen Seiten ergriffen sein wollen, daß ihre Untersuchung entgegengesetzte Standpunkte hervorruft.

Daraus erklärt sich der verwickelte und vielgespaltene Entwicklungsgang, welchen die nachkantische Philosophie nimmt: wir sehen sie in mehrere, einander zuwiderlaufende Richtungen auseinandergehen und diese in mancherlei Gegensätze sich teilen, die wieder in kleinere Gegensätze zerfallen. So entsteht eine bunte, in der zeitlichen Fortbewegung wachsende Mannigfaltigkeit der Meinungen, Systeme und Schulen, die auf den ersten äußeren Anschein fast wie ein Zustand der Verwirrung und des Zerfalls aussieht. Doch herrscht in diesen Erscheinungen ein notwendiges Entwicklungsgesetz. Um sich in dem Gange und den Entwicklungsformen der nachkantischen Philosophie, die sich bis in die Gegenwart erstreckt, zurechtzufinden, muß man den Stand der Aufgaben erkennen, die aus der Verfassung und Vollendung des kantischen Werkes hervorgingen.

Das ganze Thema des letzteren bestand in der Lehre von dem Ursprunge der Erscheinungen aus der Beschaffenheit und den Vermögen der sinnlichen (menschlichen) Vernunft einerseits und der Lehre von dem Urgrunde der Erscheinungen oder dem Dinge an sich andererseits, welches der erkennenden Vernunft selbst und ihrer Sinnenwelt zugrunde liegt. Denn da die erkennende Vernunft nach Kants fundamentaler Lehre sinnlicher oder empfänglicher und eindrucksfähiger

Natur ist, so kann sie unmöglich der Urgrund selbst sein. Da die Erscheinungen aus den Eindrücken oder Empfindungen der sinnlichen Vernunft als ihrem Stoffe hervorgehen, so können diese unmöglich aus jenen erklärt werden, denn unser Philosoph war nicht der Ansicht, daß die Erde auf dem großen Elefanten ruht und der große Elefant auf der Erde. Die Lehre von dem Ursprunge der Erscheinungen aus dem Stoff und den Vorstellungsformen unserer Vernunft ist der transzendentale oder kantische Idealismus; die Lehre von dem Urgrund unserer erkennenden Vernunft und der Erscheinungen haben wir als den kantischen Realismus bezeichnet, da der Philosoph unter dem Namen des „transzendentalen Realismus" diejenige Vorstellungsart verstanden wissen will, welcher die Dinge außer uns (d. h. die äußeren Erscheinungen) als Dinge an sich gelten.[1]

Kant hat die idealistische Begründung seiner Erkenntnislehre ausgeführt und die realistische mit allen darin enthaltenen Fragen wegen der Unerkennbarkeit des Dinges an sich für unmöglich erklärt. Sie hätte die Frage beantworten müssen, warum unsere erkennende Vernunft diese und keine anderen Vorstellungsformen habe, warum sie so und nicht anders beschaffen sei, aber diese Antwort zu geben, sei keinem Menschen möglich. Doch hat unser Philosoph selbst jene Frage so weit beantwortet, daß er in der Realität der Freiheit und des reinen Willens das Ding an sich erleuchtet und der theoretischen Vernunft die praktische zugrunde gelegt hat. Unterscheiden wir also in der Erkenntnislehre die Frage nach dem subjektiven Ursprunge der Erscheinungen von der nach dem realen Urgrunde derselben, so bildet die letztere das *metaphysische Problem*, welches Kant zwar für völlig unlösbar erklärt, aber selbst keineswegs völlig ungelöst gelassen hat. Er läßt so viel Licht auf die Sache fallen, daß notwendigerweise mehr Licht gesucht und die völlige Erleuchtung des Dinges an sich, im Unterschiede von allen Erscheinungen und ohne es mit den letzteren zu vermengen, erstrebt werden muß.

Um allen Mißverständnissen vorzubeugen, mögen unsere Leser wohl beachten, welche Bedeutung in Ansehung der kantischen Lehre dem empirischen und welche dem metaphysischen Realismus zukommt: jener betrifft die Erscheinungen, dieser die Dinge an sich; der transzendentale Idealismus begründet den empirischen Realismus und ist selbst durch den metaphysischen zu begründen.

[1] S. oben Buch IV. Kap. II. S. 540 und 541. Vgl. ebendas. Kap. IV. S. 585–591.

2. Das Erkenntnisproblem.

Die kantische Erkenntnislehre in ihrem weitesten Umfange bestand in der Sonderung, Feststellung und Erklärung der Grundtatsachen unserer Vernunfterkenntnis. Diese Tatsachen waren sowohl theoretischer als praktischer (sittlicher) Art; die theoretischen teilten sich in die der Wissenschaft oder Erkenntnis im engeren Sinn und die unserer notwendigen, von der Idee des Zweckes geleiteten Betrachtung oder Beurteilung der Dinge. Die beiden Grundtatsachen der wissenschaftlichen und im eigentlichen Sinn theoretischen Erkenntnis waren die der Mathematik und Naturwissenschaft; die beiden notwendigen, auf die Zweckmäßigkeit der Erscheinungen gerichteten Betrachtungsarten waren unsere ästhetische und teleologische Weltansicht, während die praktische Erkenntnis den Charakter, d. h. die Gesinnung und den moralischen Wert unserer Handlungen zu ihrem Gegenstande hatte.

Alle diese Vernunfttatsachen, so verschieden sie sind, stimmten darin überein, daß sie eine notwendige und allgemeine Geltung in Anspruch nahmen, die sich in der Form synthetischer Urteile a priori darstellte. Die Frage des Philosophen hieß: wie sind diese Tatsachen möglich? Es handelte sich um die Ergründung ihrer Bedingungen oder Faktoren, die im Wege der induktiven Forschung gesucht und gefunden wurden. So gewiß jene Tatsachen sind, so gewiß sind die Bedingungen, woraus sie folgen; und da es Vernunfttatsachen sind, müssen ihre Bedingungen *Vernunftvermögen* sein. Wie die Bedingungen dem Bedingten, so müssen diese Vermögen ihren Produkten, d. h. den Tatsachen unserer Erkenntnis und Erkenntnisobjekte, also auch der unserer Erfahrung und Erfahrungsobjekte vorausgehen: sie sind daher *vor aller Erfahrung* oder, wie Kant sich ausdrückt, „a priori (transzendental)", d. h. sie sind *reine Vernunftvermögen*: solche, die der Vernunft angehören, nicht wie sie aus ihren gemachten Erfahrungen hervorgeht, sondern aller Erfahrung, als welche sie erst zu machen hat, vorhergeht.

Wir sehen, wie die kritische Philosophie verfährt. Sie sondert und konstatiert die Vernunfttatsachen: dies ist ihr *Ausgangspunkt*, welcher die Stellung der Frage enthält. Sie zergliedert diese Tatsachen und findet auf diesem induktiven Wege die notwendigen und ursprünglichen Vernunftvermögen, die jene Tatsachen erzeugen: dies ist ihre *Methode*. Sie erkennt, worin die reine Vernunft besteht, oder den Inbegriff welcher Vermögen dieselbe ausmacht: darin besteht

ihr Ergebnis. Hebe eines der gefundenen Vermögen auf, wie z. B. die Sinnlichkeit oder den Verstand, und du hast die Möglichkeit der Erfahrung aufgehoben! Darum sind diese Vermögen notwendig. Füge den gefundenen Vermögen ein anderes, welches ihnen zuwiderläuft, hinzu, wie z. B. einen anschauenden Verstand oder eine übersinnliche Anschauung, und du hast die Tatsache der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung aufgehoben! Darum ist ein solches Vermögen nicht vorhanden: dies ist ihre Beweisart, welche unser Philosoph die kritische oder transzendentale genannt hat. Auf diesem seinem induktiven Wege will Kant die Einrichtung unserer Vernunft, die Gesetze unseres Vorstellens und Erkennens ebenso methodisch und sicher entdeckt haben, wie Kepler die Harmonie des Weltalls und die Bewegungsgesetze der Planeten. Hebe die keplerschen Gesetze auf, und die Bewegungserscheinungen der Planeten sind unmöglich.

So viele Bedingungen zur Tatsache der menschlichen Erkenntnis erforderlich sind, so viele Grundvermögen muß die menschliche Vernunft in sich schließen; jedes derselben erscheint in der Rechnung der kritischen Philosophie unter dem „Haben“ der reinen Vernunft als ein Posten ihres ursprünglichen Besitzes. So ist die Tatsache der reinen Mathematik dadurch begründet worden, daß Zeit und Raum die beiden Grundformen unserer Sinnlichkeit oder reine Anschauungen sind, die Tatsache der Erfahrungserkenntnis oder Naturwissenschaft dadurch, daß der Verstand, ein von der Sinnlichkeit grundverschiedenes Vermögen, kraft seiner reinen, ursprünglichen Begriffe die Erscheinungen bildet und verknüpft. Diese Begriffe sind nicht vorstellend, sondern verknüpfend (urteilend). Was sie verknüpfen, muß gegeben also empfangen und darum sinnlicher Art sein, weshalb unsere Vernunft auch nur imstande ist, sinnliche Gegenstände, nicht aber übersinnliche, wie die Dinge an sich, zu erkennen.

Daher gibt es in der Einrichtung unserer Erkenntnisvermögen keine intellektuelle Anschauung oder intuitiven Verstand, als welchem allein Dinge an sich gegeben und einleuchtend sein könnten. Es gibt kein Objekt ohne Subjekt, keine Vorstellung ohne Vorstellendes, keine Erscheinung ohne ein Wesen, dem sie erscheint. Wir würden keine gemeinsame Sinnenwelt haben und keine objektive Erfahrung machen können, wenn wir nicht imstande wären, nach denselben allgemein gültigen Vorstellungsgesetzen den gegebenen Stoff unserer Eindrücke zu verknüpfen, zusammenzufassen und zu ordnen. Um gemeinsame Erscheinungen hervorzubringen, dazu gehört „das reine Bewußtsein“ und „die produktive Einbildung“, welches nach den Gesetzen jenes unbewußt verfährt. Um die gegebenen Erscheinungen vorzustellen, dazu gehören „die Vermögen der Apprehension, der reproduktiven Einbildung und der Rekognition im Begriff“, wie Kant sie genannt hat. So sehen wir eine Reihe verschiedener Grundvermögen vor uns, die nach der Rechnung der Kritik notwendig sind, um die Tatsachen unserer Erkenntnis zu erzeugen, und deren Inbegriff das Erwerbskapital der theoretischen Vernunft bildet. Aber dieser Inbegriff hat nur den Charakter einer kollektiven Einheit.

Dazu kommt die Tatsache der praktischen Erkenntnis, die in der moralischen Wertschätzung unserer Gesinnungen und Handlungen besteht, welche letztere ohne die Vorstellung eines absoluten Gebotes, eines unbedingt verpflichtenden Sittengesetzes unmöglich wäre. Ein Gesetz aber, welches der Gesinnung die Richtung vorschreibt, also unser eigenstes, innerstes Wesen betrifft, muß durch uns selbst gegeben sein und fordert deshalb das Vermögen der Autonomie oder Freiheit, die in einem völlig unbedingten oder reinen Willen besteht. Aus der Tatsache unseres moralischen Urteils erhellt das Sittengesetz, aus diesem die Freiheit. Das Sittengesetz gebietet: „du sollst unbedingt so und nicht anders gesinnt sein, so und nicht anders handeln!“ Daraus erkennen wir die Autonomie unseres reinen Willens oder die Realität unserer Freiheit, die sich in dem Satze ausspricht: „du kannst, denn du sollst!“ So läßt uns der Philosoph durch die Analyse einer Tatsache, also auf induktivem Wege auch zur Erkenntnis unserer Freiheit gelangen, während er ausdrücklich erklärt, daß diese Einsicht keineswegs empirischer Art ist. Ebendasselbe muß von der Erkenntnis unserer theoretischen Grundvermögen gelten.

Nach den Ergebnissen der Kritik zerfällt die theoretische Vernunft in den Gegensatz der beiden grundverschiedenen Erkenntnisstämme der Sinnlichkeit und des Verstandes, und die gesammte Vernunft in den Gegensatz der theoretischen und praktischen oder in den der Erkenntnisvermögen und des reinen Willens. Diesen Vernunftvermögen entsprechen die beiden Vernunftgebiete der sinnlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur und der Freiheit. Dort herrscht die mechanische, hier die zwecktätige Kausalität. Nun gibt es tatsächlich Erscheinungen, die uns unwillkürlich als zweckmäßige oder zweckwidrige ansprechen, die wir darum, je nachdem der Charakter ihrer Zweck-

mäßigkeit bloß auf unsere Betrachtung oder auf ihr eigenes Dasein bezogen wird, entweder ästhetisch oder teleologisch beurteilen. Jetzt tritt zu den theoretischen und praktischen Grundvermögen noch die reflektierende Urteilskraft, welche sich in die Mitte jener beiden stellt und selbst in die beiden Arten der ästhetischen und teleologischen Urteilskraft unterscheidet.

So ergeben sich auf dem induktiven Wege der kantischen Kritik durch die Analyse der Tatsachen unserer theoretischen und praktischen Erkenntnis, unserer ästhetischen und teleologischen Betrachtung der Dinge eine Reihe verschiedener und ursprünglicher Vermögen, deren kollektiven Inbegriff unsere reine Vernunft ausmacht. Diese Vermögen verhalten sich zu jenen Tatsachen begründend. Jetzt entsteht die Frage: wodurch sind sie selbst begründet? Denn wir können uns unmöglich mit der Vorstellung begnügen, daß die Vernunft nur deren Summe oder Sammelbegriff sei. Wie der Zusammenhang der Erscheinungen das Werk der Vernunft ist, so ist der Zusammenhang der eigenen Vermögen ihr Charakter. Der Inbegriff der letzteren ist daher nicht bloß kollektiv, sondern systematisch, und das System unserer Vernunftvermögen muß eine zu erforschende gemeinsame Wurzel haben, woraus sich dasselbe entwickelt. Die Erforschung dieser Wurzel und die Herleitung aller der Vermögen, welche Kant als Urkräfte hingestellt und der Erscheinungswelt zugrunde gelegt hat, aus dem Wesen der Vernunft selbst ist die Grundfrage, die sich nach dem Abschluß der kritischen Philosophie erhebt, aus ihren Ergebnissen hervorgeht und die Richtung der folgenden Untersuchungen bestimmt. Wir werden sogleich sehen, wie zur Auflösung dieser Frage Kant selbst schon gewisse Wege gewiesen und die Vernunftvermögen nicht bloß aufgezählt, sondern zu ordnen und systematisieren gesucht hatte.

II. Die Richtungen der nachkantischen Philosophie.

1. Die neue Begründung der Erkenntnislehre.

Es handelt sich demnach in der Ausbildung der Erkenntnislehre und in der Lösung ihres Problems um eine neue Begründung der Erkenntnisvermögen. Was Kant auf induktivem Wege gefunden, soll nunmehr auf deduktivem entwickelt werden. Die Möglichkeit einer solchen Deduktion fordert die Erkenntnis des Prinzips, welches unseren Erkenntnisvermögen und damit der Einrichtung unserer Vernunft überhaupt zugrunde liegt. Kant hatte durch die Beobachtung und Zergliederung der Erkenntnistatsachen die Gesetze unseres Vorstellens und Erkennens entdeckt, wie Kepler die Gesetze der Planetenbewegung durch die Beobachtung und Berechnung ihrer Phänomene. Nachdem Kepler diese Gesetze induktiv entdeckt hatte, erschien Newton, um sie aus einer Grundkraft und einem Grundgesetz zu deduzieren. Wie sich in der Begründung der Bewegungsgesetze unserer Himmelskörper Newton zu Kepler, ähnlich verhält sich in der Begründung der Vorstellungsgesetze unserer Vernunft die nachkantische Philosophie zu Kant. Ich will diese Vergleichung nicht weiter ausdehnen, als die Fassung der Aufgabe reicht, und ich brauche sie nur, um die deduktive Richtung der letzteren zu verdeutlichen.

Kant selbst hatte diese Richtung bezeichnet, nicht bloß durch die deduktive oder synthetische Lehrart, die er in seinem Hauptwerke befolgt, sondern auch in der Anordnung der Vernunftvermögen selbst; er hatte diese nicht bloß koordiniert, sondern mit eifrigem Bestreben systematisch geordnet. Die produktive Einbildungskraft galt ihm als das Bindeglied zwischen Verstand und Sinnlichkeit, deren gemeinsame Wurzel er für möglich, aber unerkennbar erklärte; die praktische Vernunft galt ihm als das übergeordnete, die theoretische als das jener untergeordnete und von ihr abhängige Vermögen, die reflektierende Urteilskraft als das Bindeglied beider. So hatte er selbst schon ein System der Vernunftvermögen gegeben, dem, um ein solches wirklich zu sein, nur der Charakter der Einheit und prinzipiellen Begründung fehlte.

Diese Einheit hatte der Philosoph für unerkennbar erklärt, also für ein Ding an sich. Wird sie erkannt, so fällt mit der Auflösung des Erkenntnisproblems die des metaphysischen zusammen. Daraus erklärt sich, warum die nachkantische Philosophie, indem sie die Erkenntnislehre deduktiv zu begründen sucht, die metaphysische Richtung einschlägt, und zwar in unmittelbarem und nächstem Anschluß an die kantische Lehre selbst. Sie gestaltet sich in ihren fortschreitenden Entwicklungsformen zu einer Erkenntnis des Dinges an sich, und es ist leicht vorauszusehen, daß in dieser Fortschreitung die Frage nach den Dingen an sich und ihrer Erkennbarkeit ein Thema von eminenter und entscheidender Wichtigkeit sein wird. Wir wollen diesem Punkte sogleich eine zweite Vorbemerkung hinzufügen. Gilt im landläufigen und schulmäßigen Sinn der kantischen Lehre, insbesondere nach den Feststellungen der Vernunftkritik das Ding an sich für unerkennbar,

so wird die Lehre von seiner Erkennbarkeit zugleich die Lehre von seiner Nichtigkeit, und die nachkantische Philosophie tritt alsbald in ein Stadium, wo sie es für notwendig erklärt, mit den Dingen an sich überhaupt aufzuräumen. So entsteht in dem Fortgange der nachkantischen Philosophie die gewichtige und einschneidende Frage: ob mit der Erkenntnis der Dinge an sich die Verneinung oder die Bejahung ihrer Realität Hand in Hand gehen müsse? Die Bejahung erklärt sich für den wahren, durch die wohlverstandene kantische Lehre gebotenen Realismus im Gegensatze wider den transzendentalen Idealismus, der keine Basis habe. So entsteht in der nachkantischen Metaphysik der Streit zwischen Realismus und Idealismus, welcher bis in unsere Tage hineinreicht.

2. Die dreifache Antithese: Fries, Herbart, Schopenhauer.

Das nächste Thema, welches die nachkantische Philosophie ergreift, ist die Begründung der neuen Erkenntnislehre aus einem einzigen Vernunftprinzip. Diese Richtung hat drei Charakterzüge: sie ist als Prinzipienlehre metaphysisch, als Einheitslehre monistisch oder, wie der zeitgeschichtliche Terminus hieß, Identitätslehre und, weil ihr Prinzip die denkende und erkennende Vernunft selbst ist, idealistisch. Jede dieser charakteristischen Bestimmungen ruft eine ihr entgegengesetzte Richtung hervor, die sich ebenfalls auf die kantische Lehre beruft und aus der richtigen Erkenntnis und Beurteilung derselben zu rechtfertigen sucht. So entsteht in den Grundrichtungen der nachkantischen Philosophie eine dreifache Antithese, die auf jedem ihrer Standpunkte eine Erläuterung und sichtende Kritik der kantischen Lehre mit sich führt. Es handelt sich immer von neuem um die Frage nach der Wahrheit wie nach den Mängeln und Irrtümern der kritischen Philosophie, nach dem, was in dem Werke Kants das Bleibende und das Vergängliche ausmacht.

Die erste Antithese reicht am weitesten: sie bejaht die Notwendigkeit einer neuen Begründung der Erkenntnislehre, aber sie verneint zur Lösung dieser Aufgabe die metaphysische, monistische und idealistische (aprioristische) Richtung und fordert als den einzigen Weg, um das System unserer Vernunftvermögen zu erkennen, die Beobachtung unseres inneren Lebens, die empirische und psychologische Forschung. Die wahre Vernunftkritik könne nichts anderes sein als „innere Anthropologie, Theorie des inneren Lebens, Naturlehre des menschlichen Gemüts". Demgemäß erscheint als die Grundlehre nicht die Metaphysik, sondern „die philosophische Anthropologie": in dieser Richtung ist die Vernunftkritik und ihre Erkenntnislehre neu zu begründen. Der Vertreter dieses Standpunktes, der eine Schule gestiftet und eine fortwirkende Geltung gehabt hat, ist Jakob Friedrich Fries[1], seine grundlegenden Werke sind: „System der Philosophie als evidente Wissenschaft" (1804), „Wissen, Glaube und Ahnung" (1805) und „Neue Kritik der Vernunft" (1807). Das letztere ist das Hauptwerk. Die nachkantische Philosophie trennt sich in die metaphysische und anthropologische Richtung. Was kann die Erkenntnis der menschlichen Vernunft, also die Vernunftkritik anderes sein wollen, als innere oder philosophische Anthropologie? So lehrt Fries und die Seinigen. Wie kann die Anthropologie die philosophische Grundwissenschaft sein wollen, da sie doch selbst, wie alle Erfahrungswissenschaft überhaupt, der Begründung bedarf? So antworten die Gegner.

Die zweite Antithese entsteht und liegt innerhalb der nachkantischen Metaphysik: sie bejaht die metaphysische Begründung der Erkenntnislehre, aber verneint von Grund aus die monistische wie idealistische Richtung derselben; sie setzt jener (Identitätslehre) die Vielheit der Prinzipien und dieser einen Realismus entgegen, der das wahrhaft Seiende (Ding an sich) als etwas von allen Vorstellungen völlig Unabhängiges zu ergründen und zu erkennen hat. Wie Kant die Dinge an sich als das allen Erscheinungen und Vorstellungen zugrunde Liegende und von denselben völlig Unabhängige richtig gefaßt hat, so muß ihr Charakter festgehalten und mit ihrer Erkenntnis Ernst gemacht werden. Jene monistisch und idealistisch gerichtete Metaphysik beruht auf der unkritischen und grundfalschen Voraussetzung, daß ein und dasselbe Subjekt verschiedene Vermögen oder Kräfte habe, d. h. auf der widersprechenden Vorstellung, daß Eines Vieles sei. Kant selbst hat unter dieser beständigen Voraussetzung gestanden, indem er die menschliche Vernunft als ein solches Wesen ansah, welches viele grundverschiedene Kräfte habe und in sich vereinige; seine Vernunftkritik ist in dieser Rücksicht und nicht bloß in dieser allein nicht kritisch genug gewesen: eben darin besteht ihr Grundirrtum. Sie bedarf daher nicht bloß der Fortbildung, sondern einer Umbildung und Erneuerung von Grund aus, denn sie hat mit Begriffen gearbeitet,

[1] Geb. den 23. August 1773 in Barby, gest. den 10. August 1843 in Jena.

welche voller Widersprüche, darum untauglich zur Erkenntnis, darum auch untauglich zur Prüfung und Begründung der Erkenntnis sind. Solche widersprechende Begriffe sind das Ding mit seinen Eigenschaften und Veränderungen, die Kausalität, die Materie, das Ich. Demnach muß es die erste und fundamentale Aufgabe der Philosophie sein, unsere Erkenntnisbegriffe zu untersuchen und zu berichtigen. Diese Bearbeitung und Berichtigung ist das Thema einer neuen Metaphysik, welche allem Monismus und Idealismus widerstreitet und durch die Beseitigung der Widersprüche, die unser natürliches Denken erfüllen und den argen Zustand desselben charakterisieren, sich den Weg zur Erkenntnis des wahren Seins bahnt, um von hier aus die Entstehung der Erscheinungen und Vorstellungen zu erklären.

Der Begründer dieses Standpunktes ist Johann Friedrich Herbart[1], die erste Begründung erscheint in der Schrift: „Hauptpunkte der Metaphysik" (1806 u. 1808), die Übersicht des ganzen Systems in dem „Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie" (1813), das grundlegende Werk in voller Ausführung ist die „Allgemeine Metaphysik" (1828—1829). In der Vorrede zu diesem Werke heißt es am Schluß: „Kant lehrt: «unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wieviel er wolle: so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz beizulegen»". „Dieses nun ist der Hauptpunkt, auf welchen das vorliegende Buch überall hinweist, und darum ist der Verfasser Kantianer, wenn auch nur vom Jahre 1828 und nicht aus den Zeiten der Kategorien und der Kritik der Urteilskraft, wie der aufmerksame Leser bald bemerken wird. Es ist nicht nötig, mehr vorauszusagen. Allein man waffne sich mit Geduld, denn das Chaos der bisherigen Metaphysik muß erst gezeigt werden, wie es als Tatsache wirklich ist, und es kann nur allmählich zur Ordnung gebracht werden."[2]

Die dritte Antithese entsteht und liegt innerhalb der monistisch gerichteten Metaphysik: sie bejaht die metaphysische und monistische Erkenntnis des Dinges an sich als des einen Urwesens, welches allen Erscheinungen und darum auch allem Erkennen zugrunde liegt, aber sie verneint jede idealistische Fassung desselben, zufolge deren das Urwesen (Ding an sich) mit der denkenden oder erkennenden Vernunft identifiziert, in ein Abstraktum verwandelt, also mit den Vorstellungen

[1] Geb. den 4. Mai 1776 in Oldenburg, gest. den 14. August 1841 in Göttingen.
[2] Herbart: Allg. Metaphysik. Vorr. XXVIII.

und Erscheinungen vermengt werde; sie fordert daher im Gegensatz wider die idealistische und abstrakte Fassung die realistische und individualistische. Je abstrakter das Urwesen gedacht oder je mehr dasselbe verallgemeinert und mit Namen, wie „die absolute Identität, die absolute Vernunft, das Absolute" usf. bezeichnet wird, um so heftiger ergrimmt dieser Gegner, welcher selbst aus der Familie der Identitätsphilosophen hervorgeht. Das All-Eine kann unmöglich das Allgemeine sein: jenes ist ursprünglich, dieses abgeleitet, immer abgeleitet, um so mehr, je allgemeiner es ist. Die Vernunft bildet ihre Begriffe, indem sie dieselben aus Vorstellungen abstrahiert, die selbst aus sinnlichen Anschauungen abstrahiert sind, welche letztere aus dem Stoff unserer Sinneseindrücke und den Anschauungsformen unseres Intellekts (Zeit, Raum, Kausalität) erzeugt werden; diese aber sind Gehirnfunktionen, die als solche die leibliche Organisation und deren Entwicklungsstufen voraussetzen. Nichts ist daher verkehrter, als jene Fassung des All-Einen, welche die Sache auf den Kopf stellt und als das Ursprüngliche und absolut Erste gelten lassen will, was in Wahrheit in der Reihe der abgeleiteten und bedingten Erscheinungen eines der letzten Glieder ausmacht.

Da nun das Urwesen nichts Allgemeines sein kann, so muß es in dem Kern der Individualität gesucht werden; da es sich nicht ableiten oder mittelbar erkennen läßt, so ist es unmittelbar, d. h. nur in uns selbst, in unserem eigensten, innersten Wesen zu erkennen. Nun ist der Kern unseres Selbstbewußtseins Streben oder Wollen: der Wille zu dieser Lebenserscheinung, diesem Einzeldasein, dieser Individualität, diesem Charakter. Es ist der Wille, der nicht etwa im Bewußtsein besteht, sondern dieses erst auf einer gewissen Stufe seiner leiblichen Erscheinung und Organisation hervortreibt, also der unbewußte oder blinde Wille. Was aber den Kern oder das innerste Wesen unserer Erscheinung ausmacht, eben dasselbe Prinzip ist der Kern oder das Wesen aller Erscheinungen. Daher ist das All-Eine, das Urwesen oder das Ding an sich Wille. Die Welt und das Stufenreich der Dinge ist seine Erscheinung oder „Objektivation". Daß es so ist, gilt als völlig einleuchtend. Warum und wie der Wille in die Erscheinung tritt und sich objektiviert, bleibt unerforschlich.

Der Begründer dieses Standpunktes ist Arthur Schopenhauer.[1]

[1] Geb. den 22. Februar 1788 in Danzig, gest. den 21. September 1860 in Frankfurt a. M.

Er läßt seine Lehre unmittelbar aus der kantischen hervorgehen und will der einzige Philosoph sein, der die letztere folgerichtig ausgedacht und vollendet habe; er verhält sich gegen Fries als Metaphysiker, gegen Herbart als transzendentaler Idealist, gegen die Idealisten der Identitätslehre als Realist und Individualist; er nennt Fichte, Schelling und Hegel gern „die drei großen Sophisten", gegen welche er sich selbst als der Philosoph im eminenten Sinne erscheint. In seiner ersten Schrift „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" (1813) hat er seinen Standpunkt zu begründen angefangen und in seinem Hauptwerke: „Die Welt als Wille und Vorstellung" ausgeführt (1819). Er hat als Greis seinen wachsenden Ruhm erlebt, nicht überlebt, denn derselbe steht noch in Blüte.

III. Der Entwicklungsgang der nachkantischen Philosophie.

1. Der metaphysische Idealismus.

Jene dreifache Antithese, die wir geschildert haben, setzt voraus, daß die These, wogegen sie sich erhebt, nicht bloß festgestellt, sondern in so umfassenden und mächtigen Formen ausgeprägt ist, daß diese letzteren den vorhandenen und herrschenden Entwicklungszustand der nachkantischen Philosophie darstellen. Wie verschieden die Gegner und ihre Richtungen sind, so haben sie doch ein gemeinsames Angriffsobjekt, denn sie verwerfen sämtlich den metaphysischen Idealismus, d. h. diejenige Richtung, welche den kritischen oder transzendentalen Idealismus zur Metaphysik macht oder, was dasselbe heißt, innerhalb der erkennenden Vernunft den Urgrund der Erscheinungen aufsucht.

Dies sei grundfalsch, lehrt Fries, denn der kritische Idealismus sei nicht metaphysisch, sondern anthropologisch, und die Erkenntnis unserer transzendentalen Vermögen nicht transzendental (a priori), sondern empirisch. In dieser irrtümlichen Auffassung, welche Psychologie und Metaphysik, Erkenntnisobjekt und Erkenntnisart verwechsle, indem sie die Erkenntnis des Transzendentalen für transzendentale Erkenntnis ansieht, bestehe „das Vorurteil des Transzendentalen, das kantische Vorurteil", welches den gesamten metaphysischen Idealismus beherrsche. Diese Richtung sei grundfalsch, lehrt auch Herbart, denn der Gegenstand der Metaphysik sei nicht die erkennende Vernunft, sondern das reale, von allem Vorstellen und Erkennen unabhängige Sein an sich. Diese Richtung sei grundfalsch, lehrt auch Schopenhauer, denn die erkennende Vernunft sei der subjektive Ursprung der Erscheinungen, aber keineswegs der Urgrund der Dinge.

Indessen war der metaphysische Idealismus oder die idealistisch gerichtete Identitätslehre die erste und nächste Richtung, welche aus der kantischen Kritik hervorging. Der Philosoph selbst hatte sie nicht bloß angedeutet, sondern schon angebahnt; er hatte das bedeutsame Wort ausgesprochen, daß Sinnlichkeit und Verstand, diese beiden grundverschiedenen theoretischen Vermögen, vielleicht eine gemeinsame, aber uns unbekannte Wurzel haben, er hatte die theoretische Vernunft von der praktischen abhängig gemacht und beide durch die reflektierende Urteilskraft vermittelt; er hatte die Vereinigung des intelligibeln und empirischen Charakters als das Thema des kosmologischen Grundproblems, die Vereinigung des Denkens und der äußeren Anschauung in demselben Subjekt als das des psychologischen bezeichnet. Überall regt sich in der kantischen Kritik die Frage nach dem Prinzip der Einheit unserer Vernunftvermögen, und da diese Einheit für unerkennbar gilt, so wird sie mit dem Dinge an sich identifiziert, also der Gegenstand eines metaphysischen Problems, welches der Philosoph für unlösbar erklärte. Der Versuch, dieses Problem aus dem Wesen der Vernunft aufzulösen, ist der nächste Fortschritt und mußte es sein.

2. Die dreifache Steigerung: Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel.

Es handelt sich um eine Reihe aufzulösender, in unserer Vernunft enthaltener Gegensätze. Je tiefer und umfassender diese entgegengesetzten Vermögen sind, um so tiefer und umfassender ist die Einheit oder Wurzel, woraus sie hervorgehen. Daher durchläuft der metaphysische Idealismus eine Reihe notwendiger Entwicklungsstufen und steigert oder vertieft und erweitert mit jedem Schritte die Fassung der Vernunfteinheit. Und da hier die Entstehung unserer Vernunftvermögen aus einem Urgrunde erkannt werden soll, so ist das durchgängige, schon in der Vernunftkritik angelegte Thema dieses metaphysischen Idealismus die Entwicklungslehre der Vernunft. Die erkennende oder theoretische Vernunft enthält den Gegensatz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, die gesamte Vernunft den zwischen Erkennen und Wollen, das Universum den zwischen Natur und Freiheit.

Die erste Frage, welche den kleinsten Umfang beschreibt, geht auf die Einheit oder Wurzel unserer theoretischen Vermögen: es wird gezeigt, wie aus einem und demselben Vermögen, dem der Vorstellung,

Sinnlichkeit und Verstand hervorgehen. Diesen Versuch macht Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) mit seiner Elementarphilosophie (1789).

Die zweite, tiefer eindringende und weiter greifende Frage geht auf die Einheit der gesamten Vernunftvermögen, der theoretischen und praktischen: es wird gezeigt, wie aus dem reinen Selbstbewußtsein (Ich), dessen Wurzel der Wille ist, sämtliche Vernunftvermögen nach dem notwendigen Entwicklungsgesetze des Geistes, der, was er ist oder tut, auch anschauen und erkennen muß, hervorgehen. Diesen hochwichtigen und entscheidenden Fortschritt macht Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) mit seiner Wissenschaftslehre (1794—1799), deren Grundthema kein anderes ist, als die Entwicklungslehre des Geistes.

Die dritte Frage von weitestem Umfange geht auf die Einheit der gesamten Vernunftwelt, auf die gemeinsame Wurzel der sinnlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur und der Freiheit: es soll der Gegensatz zwischen Natur und Geist aus dem absoluten Einheitsprinzip, welches jetzt „die absolute Identität oder Vernunft" heißt, aufgelöst werden. Diese Richtung nennt sich vorzugsweise „Identitätslehre" und findet ihre Hauptvertreter in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831). Die Entwicklung der Vernunft in der Welt oder die vernunftgemäße Weltentwicklung ist das Thema, worin beide übereinstimmen, bevor sich ihre Standpunkte trennen. Die Hauptwerke des ersten, soweit sie dieses Thema betreffen, fallen in die Jahre 1797 bis 1801, die beiden grundlegenden Werke des anderen in die Jahre 1807—1816. Diese, wie alle anderen Entwicklungsformen der nachkantischen Philosophie charakterisiere ich hier nicht näher, sondern punktiere nur ihre Grundzüge.[1]

Das Hauptproblem dieser monistisch und idealistisch gerichteten Metaphysik liegt in der Auflösung des Gegensatzes oder in der Erkenntnis der Einheit der Natur und des Geistes. Erst muß dieser Gegensatz innerhalb der menschlichen Natur, dann innerhalb des Universums gelöst werden. Im Wesen des Menschen streitet die Sinnlichkeit mit der Vernunft, und das menschliche Leben selbst, beschränkt und endlich wie es ist, erscheint im Gegensatz gegen das göttliche. Die Einheit der sinnlichen und geistigen Menschennatur besteht in der

[1] Vgl. dieses Werk. Bd. VI. (3. Aufl.) (Jubil.-Ausg. Bd. VII.)

ästhetischen Freiheit und entwickelt sich in der Schönheit und Kunst; die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens, wie sie im Menschengemüt erfahren und empfunden wird, besteht in dem religiösen Gefühl und in der frommen Hingebung. Die ästhetische Fassung der Identität findet ihren Vertreter in Friedrich Schiller als Philosophen[1] (1759—1805), die religiöse in Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768—1834).

Im Universum oder in der gesamten Natur der Dinge ist der aufzulösende Gegensatz ebenfalls ein doppelter: der engere zwischen der natürlichen und geistigen Welt, der tiefere und alles umfassende zwischen dem Universum und Gott. Die Auflösung des ersten geschieht durch den Begriff der natur- und vernunftgemäßen Entwicklung, welche Schelling naturphilosophisch und ästhetisch (künstlerisch), Hegel logisch und theologisch gefaßt hat; die Auflösung des zweiten geschieht durch eine dem Pantheismus widerstreitende, theistisch gedachte Entwicklungslehre Gottes, d. h. durch eine Theosophie, deren Thema die Welt in Gott oder die Freiheit und Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung ist. Diesen Standpunkt hat Franz von Baader (1765—1841) mystisch, Schelling in seiner späteren Lehre, welche den Charakter der positiven Philosophie in Anspruch nimmt, „historisch" und religionsphilosophisch, Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) rationalistisch und ontologisch auszuführen gesucht.

Das Grundproblem war die neue Begründung der von Kant entdeckten Prinzipien der Erkenntnis und Freiheit, der natürlichen und moralischen Weltordnung. Die erste Frage betraf die Art der Begründung: metaphysisch oder anthropologisch? Innerhalb der metaphysischen Richtung erhob sich der Streit über die Einheit oder Mehrheit der Prinzipien, über deren Idealität oder Realität. Innerhalb der metaphysischen Identitätslehre entstand die Frage über den Charakter des All-Einen, über dessen Idealität oder Realität: Vernunft oder Wille? Universalwille oder Individualwille? Göttlicher oder blinder Wille? Gott in der Welt oder die Welt in Gott?

3. Die positive Philosophie.

Die Gegensätze sind noch nicht erschöpft. Es ist noch ein Standpunkt übrig, der nunmehr die Bühne der Philosophie betreten muß,

[1] Vgl. meine Schrift: Schiller als Philosoph. 2. Aufl. In zwei Büchern. (Heidelberg 1892.)

um eine Antithese zu erheben, welche weiter reicht, als alle bisherigen Entgegensetzungen und nicht bloß den metaphysischen Idealismus in allen seinen Stufen, sondern auch den metaphysischen Realismus und die gesamte Metaphysik überhaupt trifft, die mit Descartes begonnen und sich in Hegel vollendet hat, und nicht bloß die Metaphysik der neuen Zeit, sondern auch die des Altertums von den altionischen Physiologen bis zu den Neuplatonikern.

Dieser antimetaphysische und antiphilosophische Standpunkt ist unter dem Namen „positive Philosophie" in Frankreich von Auguste Comte in der Form von Vorlesungen begründet und ausgeführt worden, er hat in Frankreich und England Schule gemacht und ist auch in Deutschland und Italien nicht ohne Einwirkung geblieben.[1]

Nach dem Fundamentalgesetz aller intellektuellen Entwicklung durchläuft auch die Philosophie drei Zeitalter: Kindheit, Jugend und Mannesalter. In der Kindheit denkt man religiös und theologisch, in der Jugend metaphysisch, im männlichen Alter scientifisch. Die Religion erklärt alles durch Götter und Gott, die Metaphysik durch Ursachen und Kräfte, die Wissenschaft durch positive Tatsache und Gesetze; die Vorstellungsart der Religion besteht in Fiktionen, die der Metaphysik in Abstraktionen, die der Wissenschaft in Gesetzen, welche nichts anderes sind als generalisierte Tatsachen oder Fälle. Die Religion gipfelt im Monotheismus, die Metaphysik im Pantheismus, die der positiven Wissenschaft in der Molekulartheorie.

Die positive Philosophie hat es nur mit verifizierbaren und verifizierten Hypothesen zu tun, wozu z. B. die materialistischen nicht gehören; sie hat es nur mit generalisierbaren und generalisierten Tatsachen zu tun, wozu z. B. die psychologischen nicht gehören. Ihr System ist die Anordnung der festgestellten Tatsachen, fortschreitend von den generellsten zu den speziellsten: von den Größen zu den Körpern, von den Weltkörpern zu den irdischen, von den leblosen zu den lebendigen, von den lebendigen zu den geselligen oder sozialen Körperschaften: daher die sog. Hierarchie der Wissenschaften: Mathematik, Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Soziologie.

---

[1] Geb. in Montpellier den 19. Januar 1798, gest. in Paris den 5. September 1857. Die Ausbildung seiner Lehre fällt in die Jahre 1826—1842, die Erscheinung seines «Cours de philosophie positive» in die Jahre 1830—1842.

Mit dieser logischen Anordnung und Übersicht ist auch die historische gegeben, die Richtigkeit der ersten bewährt sich durch ihre Übereinstimmung mit der zweiten. Die nächste Fortbildung der kritischen Philosophie mußte in der metaphysischen und idealistischen Richtung geschehen, sie mußte in Reinhold, Fichte und Schelling die Standpunkte der Elementarphilosophie und Wissenschaftslehre, der Naturphilosophie und Identitätslehre entwickelt haben, bevor ihnen Fries seine „anthropologische Kritik" entgegensetzen konnte. Die Geschichte jener Standpunkte fällt in die Jahre von 1789—1801. Fries' „Neue Kritik der Vernunft" erscheint 1807.

Die monistisch und idealistisch gerichtete Metaphysik mußte in Schelling und Hegel ihre Höhe erreicht haben, bevor Herbart mit seiner neuen, allem Monismus und Idealismus widerstreitenden Metaphysik auftreten konnte. Hegels Phänomenologie erscheint 1807, seine Logik 1812—1816. Herbarts Hauptpunkte der Metaphysik folgen 1808, sein Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie 1813.

In demselben Jahre erscheint Schopenhauers erste Schrift. Als dieser sein Hauptwerk veröffentlicht (1819), hatte Hegel seine grundlegenden Werke schon bekannt gemacht und seine einflußreiche Lehrwirksamkeit in Berlin begonnen. Wider keinen seiner Gegner zeigt sich Schopenhauer erboster, weil er, von anderen Motiven des Hasses abgesehen, in Hegel die verkehrte Richtung der Identitätsphilosophie, „den Unsinn", wie er es nennt, gipfeln sieht. Nachdem Hegel seinen Lauf vollendet und die Schule seine Werke veröffentlicht hatte, erscheinen Comtes Vorlesungen über positive Philosophie.

In dem kurzen Zeitraum eines Menschenalters (1790—1820) hat die nachkantische Philosophie ihre leitenden Grundgedanken, Richtungen und Gegensätze festgestellt und entwickelt. Dabei ist eine Tatsache sehr bemerkenswert und bedeutsam. Diese neue Philosophie hält sich zunächst ganz an die Richtschnur Kants und will noch im Stadium der Wissenschaftslehre nichts anderes sein als die wohlverstandene kantische Lehre. Mit Schelling fängt sie an, vornehm gegen Kant zu tun, und es wird Mode, von dem „alten Kant" als von einer vergangenen Größe zu reden. Dann erhebt sich wider den dreifach gesteigerten Idealismus die dreifach geteilte Antithese, deren Vertreter, jeder in seiner Art, auf Kant zurückweisen. Fries will Kantianer sein ohne die Irrtümer, welche „das kantische Vorurteil" in den Idealisten, die

ihm vorhergehen, bewirkt hat; Herbart will die Forderungen der kantischen Kritik, indem er sie auf die kantische Lehre selbst anwendet, erfüllen und nennt sich einen Kantianer vom Jahre 1828; Schopenhauer preist den Begründer der kritischen Philosophie als seinen Lehrer und Meister, als den größten aller Denker, und will selbst der echte Kantianer sein, unter allen der einzige, welcher die Lehre des Meisters zu Ende gedacht und das Problem derselben gelöst habe.

So übt die kantische Lehre eine beherrschende Macht über die folgenden Systeme, die um sie, als den bewegenden Mittelpunkt, ihre Bahnen beschreiben und aus der Sonnenferne wieder in die Sonnennähe zurückstreben. Die Gegenwart bezeugt, daß in unseren Tagen die Schriften keines Philosophen als Quelle lebendiger Wahrheit so eifrig studiert werden, als die Werke Kants.

Namen- und Sachregister

zu Kuno Fischers „Kant“ Band I und II.

(Die Seiten des zweiten Bandes sind mit II. bezeichnet.)

Druckfehler.

1. Im Anhange zum I. Bd. ist irrtümlicherweise auf S. 673 bemerkt: die Kant angebotene Erlanger Professur sei die erste Philosophieprofessur in Preußen gewesen; es handelt sich dagegen um die erste Philosophieprofessur in Erlangen.
2. Auf S. 90 des I. Bd. ist für das auf der Kantmedaille stehende Jahr (1723) fälschlicherweise 1823 gedruckt.
3. Auf S. 232 des vorliegenden II. Bd. lies statt: siebentes Kapitel siebzehntes Kapitel.

C. F. Wintersche Buchdruckerei.


FEB

